





# Pueblos indígenas y arqueología en América Latina

Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado  
AUTORES COMPILADORES

FUNDACIÓN DE INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS NACIONALES  
BANCO DE LA REPÚBLICA

CESO, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

BOGOTÁ D.C. 2010

Primera edición, 2010

© Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado

© Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 2010

Banco de la República

© CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

<http://www.lablaa.org/fian/index.htm>

Junta Directiva

Angela Pérez

(Subgerente Cultural del Banco de la República)

Diego Herrera

(Director Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Clara Isabel Botero

(Directora Museo del Oro)

Jorge Orlando Melo

Corrección editorial

Claudia Susana Rodríguez

Diseño y diagramación

Tangrama

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

ISBN: xxxx-xxxx-xxxx

# Contenido

|                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figuras                                                                                                                                   | 9  |
| Sobre los autores                                                                                                                         | 13 |
| Introducción                                                                                                                              | 21 |
| 1. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión<br><i>Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado</i>                                          | 23 |
| Entrada (salida)                                                                                                                          | 49 |
| 2. Arqueología indígena y poder campesino<br><i>Alejandro F. Haber</i>                                                                    | 51 |
| Cuando la cultura material importa: Estado, pueblos<br>indígenas y arqueólogos                                                            | 63 |
| 3. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana<br><i>Federico Navarrete</i>                                                    | 65 |
| 4. La historia y sus descontentos: estatuas de piedra,<br>historias nativas y arqueólogos<br><i>Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández</i> | 85 |

|     |                                                                                                                                                                             |     |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5   | ¿Arqueología indígena en el Perú?<br><i>Alexander Herrera</i>                                                                                                               | 137 |
| 6.  | Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la<br>arqueología académica<br><i>Dante Angelo</i>                                                                          | 161 |
| 7.  | Las relaciones con el otro indígena en la arqueología<br>atacameña<br><i>Patricia Ayala Rocabado</i>                                                                        | 189 |
| 8.  | Comunidades indígenas, arqueología y compañías<br>mineras en el norte de Chile: ¿hacia un diálogo posible?<br><i>Diego Salazar</i>                                          | 221 |
| 9.  | Elementos para una reflexión sobre patrimonio<br>arqueológico indígena y legislación en Chile: la mirada<br>de un arqueólogo<br><i>Luis E. Cornejo</i>                      | 259 |
| 10. | Arqueología y comunidades indígenas. Un estudio<br>comparativo de la legislación de Argentina y Brasil<br><i>María Luz Endere, Plácido Cali y Pedro Paulo A. Funari</i>     | 273 |
| 11. | Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos<br>de la arqueología pública en la reserva Uaça<br><i>Lesley Fordred Green, David R. Green y Eduardo Góes Neves</i> | 301 |
|     | Arqueología indígena, arqueología para pueblos indígenas                                                                                                                    | 343 |
| 12. | Reivindicaciones de un grupo marginal mesoamericano.<br>Los otomíes del Valle del Mezquital<br><i>Fernando López</i>                                                        | 345 |
| 13. | Las arqueologías indígenas o la lucha contra la tercera<br>transformación de Fausto: reflexiones desde comunidades<br>de Colombia y Argentina<br><i>Wilhelm Londoño</i>     | 373 |
| 14. | Arqueología e identidad: el caso guambiano<br><i>Luis Guillermo Vasco</i>                                                                                                   | 399 |
| 15. | Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos<br>espectrales de la posmodernidad en el Ecuador<br><i>O. Hugo Benavides</i>                                                | 417 |

|                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 16. <i>Cuando vengan los turistas...</i> ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Departamento de Potosí, Bolivia).<br><i>Francisco Gil García</i> | 439 |
| 17. El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew<br><i>Juana Paillalef Carinao</i>                                                                                                        | 479 |
| 18. Arqueología y poblaciones caboclas de la Amazonía: entre los regímenes de transformación histórica y los dilemas de la auto-representación<br><i>Denise Maria Cavalcante Gomes</i> | 487 |
| 19. Arqueología y herencia cultural Paresi<br><i>Flavia Prado Moi y Walter Fagundes Morales</i>                                                                                        | 513 |
| 20. Declaración de Río Cuarto                                                                                                                                                          | 551 |
| Salida (entrada)                                                                                                                                                                       | 553 |
| 21. La arqueología boliviana: ¿eslabón de la colonialidad?<br><i>Marcelo Fernández-Osco</i>                                                                                            | 555 |





# Figuras

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 4.1 Mapa del suroccidente de Colombia mostrando los lugares mencionados en el texto.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 90  |
| Figura 4.2 Comuneros de Juan Tama en La Candelaria.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 99  |
| Figura 4.3 Habitantes de Juan Tama con una de las estatuas de piedra de La Candelaria.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 99  |
| Figura 4.4 Tres estatuas de piedra de La Candelaria (no están a escala).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 100 |
| Figura 5.1 Primera alusión directa al pasado precolonial en la serie de estampillas peruanas que circuló entre 1896 y 1900. A la izquierda Francisco Pizarro en estampillas de 4, 5, 10 y 20 centavos. A la derecha un Inca estereotipado en los timbres de menor valor (1 y 2 centavos).                                                                                                                                                                                                   | 146 |
| Figura 5.2 El arqueólogo Wilber Rodrigo lee las hojas de coca y reparte <i>kintu</i> , a colegas y colaboradores locales, como parte del rito de ofrenda o <i>pagu</i> previo a las labores de investigación en el sitio arqueológico de Yangón (distrito de San Nicolás, Provincia de C. F. Fitzcarrald). El estilo cuzqueño de la mesa y el ritual contrastan con la costumbre local de usar frotaciones para la limpieza ritual, <i>pagu</i> y protección frente a los <i>awilitus</i> . | 151 |

|                                                                                                                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 5.3 Bandera del Perú decretada como tal por el general San Martín el 21 de octubre de 1820. El sol naciente al centro de los campos rojos y blancos alude, probablemente, al pasado Inca, y las montañas a “lo andino.”                             | 153 |
| Figura 5.4 Geoglifos trazados en el suelo cerca al sitio arqueológico de Llamatsipunta, en la alta Cordillera Negra (distrito de Pamparomás, provincia de Nepeña), probablemente como parte de un ritual divinatorio.                                      | 153 |
| Figura 5.5 Los restos materiales de un pequeño pago o pagapo hecho en el sitio arqueológico de Pukayaku en Conchucos central (región Ancash), incluyen una casita de piedra y un fragmento de vasija de barro.                                             | 153 |
| Figura 5.6 Escultura antropomorfa del estilo local de Aija (400-800 d.C.?) puesta en un patio usado como corral. Se dice que propicia la fecundidad de las reses amarradas a ella durante el apareamiento.                                                 | 154 |
| Figura 5.7 Rústica cruz erigida en la cima de un sitio arqueológico para auspiciar misas a cielo abierto. La remodelación de los muros de contención se vincula directamente a esta práctica, común en la región de los Conchucos (provincia de Asunción). | 156 |
| Figura 7.1 Colección de cráneos obtenida por Le Paige en sus excavaciones en las décadas de 1960 y 1970 (Archivo IIAM).                                                                                                                                    | 198 |
| Figura 7.2 Exhibición de cuerpos humanos en el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama en las décadas de 1960 y 1970 (Archivo IIAM).                                                                                                                    | 198 |
| Figura 8.1 Mapa de la II región del norte de Chile, con la ubicación de San José del Abra y Conchi Viejo, y otras localidades mencionadas en el texto. Mapa gracias a la gentileza de Victoria Castro.                                                     | 232 |
| Figura 8.2 Vista general del poblado actual de Conchi Viejo con su iglesia en la parte superior. Al fondo se aprecian parte de las instalaciones de la empresa SCM El Abra.                                                                                | 233 |
| Figura 11.1 Mapa del área de estudio.                                                                                                                                                                                                                      | 303 |

|                                                                                                                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 11.2 Uno de los tres Palikur que asistieron a una escuela de campo arqueológica cerca de Manaos en julio de 2001, con el fin de capacitarlos para que pudieran hacer juicios informados sobre la realización (o no) de una excavación en su aldea. | 311 |
| Figura 11.3 Noviembre de 2001: el grupo de arqueólogos participativos camino a la excavación en Kwap. En primer plano están Eduardo Neves (izquierda) y Avelino Labonté (derecha).                                                                        | 311 |
| Figura 11.4 En el río Urucauá, Manoel Tabehkwe Labonté señala a Eduardo Neves los límites de la vieja aldea de Kwap.                                                                                                                                      | 313 |
| Figura 11.5 Arqueología pública: una de las urnas antropomorfas de estilo Aristé encontradas por cazadores en la región en el 2000.                                                                                                                       | 313 |
| Figura 11.6 Kwap, noviembre de 2001. Después de los sondeos con barreno llegó la tarea de delinear los pozos de prueba. De izquierda a derecha, Geo Iôîô, Juvenal Felício, Lega Labonté y Matías Labonté.                                                 | 319 |
| Figura 11.7 Zecão Iôîô con una urna pequeña encontrada en una caverna subterránea.                                                                                                                                                                        | 332 |
| Figura 12.1 Áreas culturales del México prehispánico.                                                                                                                                                                                                     | 346 |
| Figura 12.2 Pintura rupestre del Valle del Mezquital.                                                                                                                                                                                                     | 359 |
| Figura 12.3 Combate a naranjazos durante el fin del carnaval.                                                                                                                                                                                             | 363 |
| Figura 12.4 Floreo de banderas en el Coatepec.                                                                                                                                                                                                            | 364 |
| Figura 12.5 Flor Tutu, representación del espacio otomí. Síntesis del espacio mesoamericano.                                                                                                                                                              | 366 |
| Figura 16.1 “Desiertos blancos y lagunas de colores.” Circuitos turísticos en el Salar de Uyuni y Altiplano de Lípez (FMGG).                                                                                                                              | 446 |
| Figura 16.2. Planimetría del sitio arqueológico de Laqaya, donde se indica el trazado y las estaciones del sendero interpretativo (Fuente: <i>Laqaya. Tierra de chullpas - Land of chullpas</i> . PAAS, 2001-02).                                         | 454 |
| Figura 16.3. La comunidad de Santiago vista por Agustín Orlando Bernal, de 19 años. Adviértase arriba a la dere-                                                                                                                                          | 462 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| cha la representación y la mención expresa de ese Museo Arqueológico que todavía no pasa de ser un proyecto a largo plazo (Santiago, 2001).                                                                                                                                    |     |
| Figura 16.4. <i>Mapa de Laqaya</i> trazado por Héctor Elio Quispe Ferrer, 13 años. Abajo, sobre el camino, mención expresa de las ruinas arqueológicas como “Parada de turismo;” junto a este indicativo se ha dibujado una caseta identificada como “museo” (Santiago, 2002). | 463 |
| Figura 16.5. Las ruinas de <i>Laqaya</i> vistas por Franz Gonzalo Quispe Cayo, 14 años. Abajo en el centro, identificación expresa del museo arqueológico; al lado de esta caseta, un cartel turístico que invita a visitar el sitio arqueológico (Santiago, 2002).            | 463 |
| Figura 18.1 Mapa del área de la investigación.                                                                                                                                                                                                                                 | 491 |
| Figura 18.2 Cerámica Formativa del Parauá, Santarém, PA (foto de Wagner Souza e Silva).                                                                                                                                                                                        | 492 |
| Figura 18.3 Vista de la comunidad de Parauá, Santarém, PA (foto de Mauricio de Paiva).                                                                                                                                                                                         | 497 |
| Figura 18.4 Casa de paja, barrio del Mangal, Parauá (foto de Denise Cavalcante Gomes).                                                                                                                                                                                         | 497 |
| Figura 18.5 Casa de harina, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).                                                                                                                                                                                            | 498 |
| Figura 18.6 Apertura de cortes transversales, sitio lago do Jacaré, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).                                                                                                                                                    | 501 |
| Figura 18.7 Excavación, sitio lago do Jacaré, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).                                                                                                                                                                          | 501 |

# Sobre los autores

*Dante Angelo* es candidato doctoral en la Universidad de Stanford y profesor invitado de la Universidad Mayor de San Andrés. Su interés se centra en temas relacionados con el patrimonio cultural, sociopolítica en arqueología, políticas de la práctica arqueológica, y modernidad y urbanismo a partir de su relación con la cultura material. Recientemente ha publicado “La arqueología en Bolivia. Reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI” (*Arqueología Suramericana*, 1 (2), 2005), “Interacción, fronteras y nuevos desafíos para la arqueología del sur de los Andes” (En *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas: los Andes sur-centrales* editado por Heather Lechtman, Instituto de Estudios Peruanos-Institute of Andean Research, Lima, 2006) y “Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology” (*Journal of Social Archaeology* 5, 2005), con David Kojan.

*Patricia Ayala* es Coordinadora del Área de Extensión con la Comunidad Atacameña del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige de la Universidad Católica del Norte. Como arqueóloga ha estudiado los períodos Formativo e Intermedio Tardío de la prehistoria atacameña, así como la interacción social entre la circumpuna y el altiplano boliviano. Como antropóloga investiga las relaciones y discursos construidos históricamente entre indígenas, arqueólogos, y Estado en Atacama, además del proceso de patrimonialización desarrollado en Chile. Con relación a estas temáticas ha organizado reuniones, talleres y simposios y

co-editado números de las revistas *Chungará* (2003) y *Textos Antropológicos* (2005). Hace poco publicó *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama* (Universidad Católica del Norte, Antofagasta 2008).

O. Hugo Benavides es profesor de antropología de Fordham University, en Nueva York. Sus libros sobre arqueología y antropología latinoamericana son: *Making ecuadorian histories: four centuries of defining power* (University of Texas Press, Austin, 2004); *The politics of sentiment: imagining and remembering Guayaquil* (University of Texas, Austin, 2006) y *Drugs, thugs and divas: telenovelas and narco-dramas in Latin America* (University of Texas, Austin, 2008). También ha publicado varios artículos en diferentes revistas del continente incluyendo: *Iconos*, *Arqueología del Área Intermedia*, *Arqueología Suramericana*, *Critique of Anthropology*, *Latin American Antiquity*, *Social Text* y *Journal of Latin American Anthropology*. Sus principales intereses versan sobre el discurso arqueológico en América, cultura popular y estudios comparativos de raza y sexualidad.

Plácido Cali es director y arqueólogo de Gestão Arqueológica Consultoria (Brasil). Hizo investigaciones de arqueología histórica en la región de Juréia, y fundó el Museo Arqueológico de Peruíbe y el Instituto Arqueológico de Ilhabela.

Luis E. Cornejo B. es investigador y curador del Museo Chileno de Arte Precolombino. Su campo de investigación en arqueología se centra en las poblaciones precolombinas de Chile central y en la presencia del inca en Chile. En la actualidad desarrolla una investigación en torno a los cazadores recolectores tardíos de este territorio. En su calidad de curador ha participado en varias exposiciones sobre América precolombina, entre ellas *Gorros del desierto* (2006), *Chimu. Laberintos de un traje sagrado* (2005), *El arte del cobre en el mundo andino* (2004) y *Quipu. Contar anudando en el imperio Inca* (2003). Es profesor de metodología de la Licenciatura en Arqueología de la Universidad de Chile.

María Luz Endere es investigadora adjunta de CONICET, profesora de la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires e inte-

grante del Núcleo Consolidado de Investigación INCUAPA en la misma universidad. Investiga temas relacionados con la protección legal del patrimonio, reclamos indígenas sobre el patrimonio cultural y diversidad de miradas sobre el patrimonio. Es autora de *Arqueología y legislación en Argentina. Cómo proteger el patrimonio arqueológico* (UNCPBA, Tandil, 2000), "Talking about others: archaeologists, indigenous peoples and heritage in Argentina" (*Public Archaeology* 4, 2005) y "Entre lonkos y "ólogos": la participación de la comunidad ranquelina en la investigación arqueológica" (*Arqueología Suramericana* 2, 2006), con Rafael Curtoni. Fue coeditora de *Análisis, interpretación y gestión en arqueología en Sudamérica* (UNCPBA, Tandil, 2003).

*Marcelo Fernández Osco* es investigador del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (y del Taller de Historia Oral Andina. Ha trabajado en la implementación del Parque Nacional Sajama y ha sido profesor de la Universidad Mayor de San Andrés en temas indígenas, movimientos sociales y derecho indígena. Ha publicado los libros *La ley del ayllu* (PIEB, La Paz, 2000), *La ch'axwa o guerra de los ayllus* (PIEB, La Paz, 2000) y *Resolución de conflictos en la región andina* (PIEB, La Paz, 2007).

*Pedro Paulo Abreu Funari* es profesor de la Universidad de Campinas. Trabaja sobre los sistemas estratégicos de la costa del Brasil, la arqueología de la esclavitud y la historia de la arqueología social latinoamericana. Es editor de *Oxford Encyclopaedia of Archaeology*. Sus publicaciones recientes son *Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina, 1960-1980*, coeditado con Andrés Zarankin (Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, 2006), *Arqueología histórica en América Latina*, coeditado con Fernando Brittez (Suárez/Unicamp, Mar del Plata, 2006) y *Global archaeological theory*, coeditado con Andrés Zarankin y Emily Stovel (Kluwer, Nueva York, 2005).

*Francisco M. Gil García* es profesor del Departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado estudios arqueológicos en Argentina, España y Francia y etnográficos e históricos en Argentina, Bolivia y España, siem-

pre prestando especial atención al paisaje, a la identidad, a la invención de la tradición y a las clasificaciones coloniales. Últimamente está investigando sobre los vínculos entre el registro arqueológico y la tradición oral en función de la construcción local del pasado y sus habitantes, así como sobre las relaciones entre patrimonio cultural y turismo. Es coordinador de *Espacios del miedo y etnografía de lo fantástico en las fronteras amerindias de la globalización* (Abya-Yala, en prensa, Quito) y co-editor del dossier “A la sombra de los cerros. Cerros y cultura en el mundo andino” (*Revista Española de Antropología Americana* 38 (1), 2008).

*Cristóbal Gnecco* es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca y representante senior por Suramérica en el World Archaeological Congress; su trabajo reflexiona sobre la economía política de la arqueología y los discursos sobre la alteridad étnica. Últimamente ha publicado “Modernity and politics in Colombian archaeology” (En *Handbook of South American archaeology*, editado por Helaine Silverman y William Isbell, Springer, Nueva York, 2008) y “A three-takes tale: the meaning of WAC for a pluralistic archaeology” (*Archaeologies* 2, 2006) y co-editado, con Carl Langebaek, *Contra la tiranía tipológica en arqueología. Una visión desde Sudamérica* (Universidad de los Andes, Bogotá, 2006).

*Denise Maria Cavalcante Gomes* trabajó sobre la emergencia de la complejidad social en la Amazonía, la iconografía cerámica Santarém (Brasil) y arqueología pública. Es autora de *Cerâmica arqueológica da Amazônia* (Edusp, São Paulo, 2002) y *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial* (Edusp, São Paulo, 2008).

*Lesley Fordred Green* es profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Ciudad del Cabo, Suráfrica. Trabaja sobre historiografía indígena en el Amazonas, con énfasis en la historia de los paisajes y el medio ambiente y en metodologías participativas de investigación etnográfica. Algunas de sus publicaciones recientes son “Anthropologies of knowledge and South Africa: indigenous knowledge systems policy” (*Anthropology of Southern Africa* 31, 2008), “Indigenous knowledge and science: reframing the debate on knowledge diversity”



(*Archaeologies* 4, 2008) y “Cultural heritage, archives and citizenship: reflections on using virtual reality for presenting different knowledge traditions in the public sphere” (*Critical Arts* 21, 2007).

*David Green* es un videógrafo independiente interesado en la historia oral palikur y en el desarrollo comunitario. Habla palikur con competencia y está trabajando en un archivo multimedia de historia oral en esa lengua. Antes de la investigación en Brasil, presentada en este libro, pasó varios años trabajando en proyectos de desarrollo comunitario y en programas de ayuda alimentaria en Mozambique. Está vinculado al proyecto de la Universidad de Ciudad del Cabo (Sudáfrica) “Tradición, ciencia y ciudadanía: interfase entre la arqueología y el conocimiento indígena”, para el cual trabaja como traductor del palikur y coordinador del archivo de narrativas históricas, geográficas y astronómicas palikur.

*Alejandro Haber* es profesor de la Universidad Nacional de Catamarca e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Ha pasado buena parte de los últimos 20 años haciendo arqueología en la Puna de Atacama o lo que fuere que la arqueología ha llegado a ser en ese lugar a lo largo del tiempo. Otra importante parte de ese tiempo la ha ocupado en recuperarse a sí mismo y a sus afectos de sus largas ausencias. También ha venido cultivando un creciente descreimiento de las diversas maneras de escribir en tercera persona acerca de sí mismo.

*Carolina Hernández* es investigadora independiente. Ha trabajado para el Consejo Regional Indígena del Cauca acompañando procesos culturales de varias comunidades indígenas del suroccidente de Colombia.

*Alexander Herrera* es profesor investigador de la Universidad de los Andes y miembro fundador del Centro de Investigación Andina Punku. Investiga la arqueología de la sierra norcentral del Perú desde 1996, enfocando la historia y complejidad de las relaciones sociales transversales a los Andes. Recientemente ha abordado el estudio comparativo y crítico de la arqueología aplicada al “desarrollo” en Argentina, Bolivia, Colombia,

Ecuador y Perú. Es editor principal de *La complejidad social en la sierra de Ancash* (Comune di Milano, Milán, 2006).

*Wilhelm Londoño* es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Magdalena (Colombia). Ha investigado en el campo de la arqueología histórica y de la antropología jurídica; también ha hecho experimentos en arqueología multivocal en Colombia y Argentina. Sus publicaciones incluyen: “Los hijos de las quebradas: caracterización cultural de la configuración política nasa” (En *Contra el pensamiento tipológico en arqueología. Una visión desde Suramérica* editado por Cristóbal Gnecco y C. Langebaek, Universidad de los Andes, Bogotá, 2006) y “Representaciones sobre lo justo e injusto en comunidades marginadas de Cali: elementos para la interculturalidad jurídica” (En *Investigación jurídica y sociojurídica en Colombia* editado por Orlando Restrepo, Universidad de Medellín, Medellín, 2006).

*Fernando López Aguilar* es investigador del postgrado en Arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha trabajado en el valle de Mezquital, una región ubicada en la frontera septentrional de Mesoamérica, buscando conocer, desde las teorías de la complejidad, los procesos locales que dieron lugar a una trayectoria específica de la historia mesoamericana. Ha colaborado en la Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de París en la Universidad de la Sorbona París IV como Director de investigaciones y, actualmente es director del proyecto transdisciplinario “Valle del Mezquital. Arqueología, etnografía, etnohistoria.” Ha publicado *Símbolos del tiempo. Inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos de indios del Valle del Mezquital* (Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2005), *Elementos para una construcción teórica en arqueología* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990) y es coeditor del libro *Fractales y antropología* (Sociedad Matemática Mexicana y CIMAT, México, en prensa).

*Flavia Prado Moi* es investigadora del Núcleo de Estudios Estratégicos de la Universidad Estatal de Campinas; del Núcleo de Estudios e Investigaciones Arqueológicas de Bahia, de la Universidad Estatal de Santa

Cruz, y coordinadora científica de la ONG Acervo (Centro de Referencia en Patrimonio e Investigación). Realizó investigaciones etnoarqueológicas entre los Xerente de Tocantins y, actualmente, entre los Paresi de Mato Grosso. Es autora de *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico* (AnnaBlume, São Paulo, 2007).

*Walter Fagundes Morales* es profesor de la Universidad Estatal de Santa Cruz; coordinador del Núcleo de Estudios e Investigaciones Arqueológicas de Bahia, e investigador del Núcleo de Arqueología Histórica de la Universidad Estatal de Campinas. Actualmente desarrolla investigaciones en los sambaquis del extremo sur de Bahia. Entre sus publicaciones destaca el libro *Índios e africanos na Jundiá colonial*, Secretaria Municipal de Planejamento e Meio Ambiente de Jundiá, Jundiá, 2002.

*Federico Navarrete*, historiador y antropólogo, es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus investigaciones se centran en la historia de los pueblos amerindios después de la conquista, sus transformaciones culturales y, más recientemente, su relación con los Estados-nación americanos. Entre sus publicaciones se cuentan *La invención de los caníbales*, Castillo, México, 2006; y *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004. Es editor de *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2007.

*Eduardo Góes Neves* es arqueólogo del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de São Paulo, Brasil. Su principal interés de investigación es la arqueología de la región central del Amazonas, donde trabaja sobre la estructura y funcionamiento de las formaciones sociales precoloniales tardías que provocaron los cambios de paisaje de la región. Ha publicado *Arqueologia da Amazônia* (Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2006), *Arqueologia amazônica* (Edições Governo do Estado, Manaus, 2007), con Helena Lima y Fernando Costa, y co-editado, con Colin McEwan y Cristiana Barreto, *Unknown Amazon: culture and nature in ancient Brazil* (British Museum Press, Londres, 2001).

*Juana Paillalef Carinao*, mujer mapuche, es directora del Museo Mapuche de Cañete, región del Bio-Bio (provincia de Arauco, Chile). Ha dictado cátedra en diversas universidades en el sur de Chile relacionadas con la educación intercultural y bilingüe. Desde 1989 se encuentra haciendo trabajos relacionados con el patrimonio mapuche al ingresar a la DIBAM, asumiendo el tema educación y museos. En Cañete ha logrado involucrar a los Mapuche-Lavkenche en el conocimiento del patrimonio material que resguarda el museo mapuche; también ha logrado su empoderamiento en los espacios abiertos del museo, al punto que diversas comunidades mapuche celebran hoy parte de sus ceremoniales en el parque del museo. También ha organizado actividades tendientes a recuperar y revitalizar la lengua mapuche, y las prácticas ancestrales relacionadas con la forma particular de ver e interpretar el mundo mapuche.

*Diego Salazar* es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile y jefe de la Carrera de Arqueología. Ha hecho trabajos arqueológicos en el norte de Chile, en especial en torno a la minería indígena y sus transformaciones históricas recientes. También se ha desempeñado en el ámbito de la consultoría arqueológica para el sector minero y ha colaborado con varias comunidades indígenas atacameñas en proyectos de desarrollo sustentable. Con Donald Jackson y Andrés Troncoso coeditó *Puentes hacia el pasado. Reflexiones teóricas en arqueología* (Universidad de Chile, Santiago, 2008).

*Luis Guillermo Vasco* fue profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y trabajó en la etnografía de las sociedades indígenas para apoyarlas en su organización y sus luchas. Sus últimas publicaciones son: *Notas de viaje. Acerca de Marx y la antropología* (Universidad del Magdalena, Santa Marta, 2003) y *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002).

# Introducción



# 1. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión

Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado

La relación entre arqueología y comunidades nativas es ambivalente: o es problemática, cada vez más un campo de batalla, o un lugar para el encuentro intercultural. Mientras antes no existía o era direccional ahora la tendencia global de empoderamiento indígena ha renovado la historia, una herramienta de significado cultural y legitimidad política, y ha hecho de la relación con la arqueología un tema contestado y polémico. El interés de los pueblos indígenas por temas arqueológicos, un asunto hasta hace poco ignorado (cuando no proscrito), ha ampliado la definición del “patrimonio” para volverlo histórico y hacerlo descansar en distintas visiones del mundo; ahora varias concepciones se rasgan la piel en la lucha retórica. La concepción nacional del patrimonio, a la cual suscriben los arqueólogos (soslayando el final de los Estados nacionales hace dos décadas), supone que la historia de *otros* se transforma en la historia de *nosotros*; aunque es sólo una entre varias y no puede ser impuesta sobre las demás sin violencia simbólica o, como en el caso de las prescripciones legales, sin violencia tangible y directa sigue contan-

do con el soporte institucional y con la ceguera del Estado frente a un tema que ya cuenta con otros actores interesados. El tratamiento estatal del patrimonio se ha limitado a establecer marcos legales e implementar su funcionalidad policiva, produciendo un fetichismo de objetos y una saturación preocupante de museos y depósitos (exponencialmente incrementada en los últimos años con la arqueología de contrato).<sup>1</sup> Desconoce, eso sí, que una protección y puesta en valor de los patrimonios sería más exitosa, acaso, si se involucran las comunidades locales y se tienen en cuenta sus preocupaciones, expectativas y disensos. Pero esto no se logrará sólo haciendo museos por doquier, como si su mera existencia garantizara que el patrimonio ha sido polisemantizado.<sup>2</sup> No es así. Tampoco se logrará haciendo participar a otros actores (locales) en espacios institucionales creados para controlar la definición y el manejo del patrimonio porque así se reproduce uno de los mecanismos centrales del multiculturalismo de Estado, la participación sin participación. Aunque el sentido de los museos como teatro de escenificación del pasado nacional ha caducado su reproducción insaciable dice tanto de su autismo frente a la transformación del contexto como de su negativa a mirarse en el espejo.

En América Latina el debate entre pueblos indígenas y arqueología tiene menos edad que en otras partes del mundo pero ya alcanza niveles de intensidad y visibilidad comparables; aunque ha desembocado en varias publicaciones académicas en los últimos años (e.g. Gnecco 1999, 2006; Endere 2002; Monné y Montenegro 2003 ; Benavides 2005; Ayala 2007 y 2008; ver varios artículos en *Chungara* 35, 2003, y en *Tex-*

- 
- 1 No preocupa el problema del espacio, desde luego, sino la irreflexividad alrededor de una acumulación sin propósito ni sentido. ¿Para qué acumular más objetos sino por complacer una vocación fetichista?
  - 2 Este asunto no es menor. Lewis Carroll en *Alicia a través del espejo* escribió: “Cuando uso una palabra,” dijo Humpty Dumpty con un tono bastante soberbio, “esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique... ni más ni menos.” “El tema es,” dijo Alicia, “si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.” “El tema es,” dijo Humpty Dumpty, “quién es el que maneja las palabras... nada más.” Alicia estaba demasiado sorprendida como para decir algo; así que después de un minuto Humpty Dumpty empezó de nuevo. “Algunas de ellas tienen su carácter... especialmente los verbos: esos son los más orgullosos... con los adjetivos puedes hacer lo que quieras, pero con los verbos no... igual, a la mayoría de ellos puedo manejarlos.”



*tos Antropológicos* 15, 2004) fue antecedido por críticas a la arqueología por intelectuales nativos (Rivera 1980; Mamani 1989). También se han organizado eventos al respecto: reuniones o foros a nivel local o nacional (el encuentro de Ollague en Chile; la reunión de Río Cuarto, en Argentina) y simposios vinculados con esta temática en el 51 Congreso Internacional de Americanistas (2004) y el inter-congreso de WAC de Catamarca (2006).

El propósito de este libro es mostrar la variedad de miradas sobre el tema en diferentes países de América Latina. A diferencia de otros trabajos similares este libro acoge posturas radicales, antitéticas y, en algunos casos, indebidas desde el punto de vista de la corrección política pero que muestran, “realistamente,” el amplio espectro en el cual se sitúan. Este “realismo” es militante y elude la distancia complaciente y acomodada y apuesta al compromiso de pensar la arqueología al desnudo, es decir, reflexionar acerca de lo que fue, lo que es y lo que podría ser una arqueología cercana y empática con el contexto social que la produce y al cual ayuda a construir. Los dieciocho artículos y la declaración que componen este libro provienen de varios países de la región (México, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Brasil) y están estructurados alrededor de la relación entre indígenas y arqueología en el marco de las historias nacionales y desde la perspectiva de la emergencia del interés nativo por asuntos, objetos y escenarios que antes desdeñaban y que los arqueólogos consideraban exclusivamente suyos, sin indagación ni contestación. La historia reciente de la región, que hace eco de políticas multiculturales mundiales, muestra que ante la insubordinación de las historias locales y ante la crisis de las formas modernas de legitimación del saber provocadas por el dominio de la razón instrumental sobre la razón histórica, el establecimiento arqueológico se ha visto forzado a relajar el control que tuvo sobre la producción de sentidos históricos a partir de los objetos, estableciendo estándares éticos, viéndose limitado por prescripciones legales o siendo desbordado por el activismo indígena.

Unos autores defienden la postura institucional, preocupados por la irrupción del activismo indígena en los asuntos arqueológicos; otros creen que es posible establecer escenarios en los cuales los actores que

llegan a la escena de la producción de los discursos arqueológicos puedan convivir sin interferirse; otro más creen llegada la hora de plantear estrategias de participación y puentes de entendimiento interdiscursivo. Tomar el pulso de posturas tan diversas no agota las dimensiones del asunto; este ejercicio cartográfico (pero no moralista) sólo quiere contribuir a prender sus fuegos porque el debate es impostergable y porque buena parte de la legitimidad disciplinaria puede estar en entredicho. Esta introducción, que impudicamente roba el título de un libro de Lenin, tiene una estructura simple, un damero sobre el cual desplegaremos los argumentos de los artículos, quizás apenas pistas que otros pueden seguir o evitar: hablaremos de rupturas y continuidades; de repatriación y fetichismo; de representación. Empezaremos con un poco de contexto: haremos un dibujo, probablemente impreciso y seguramente esquemático, de las relaciones (o de la falta de ellas) entre la arqueología y las comunidades indígenas.

## De la arqueología mestiza a la arqueología multicultural

Una nota de Pursewarden en *Clea* puede servir para iniciar: “¡No existe el Otro; sólo existe uno afrontando, eternamente, el problema del descubrimiento de sí mismo!” Espacio para lo glosa: el ensimismamiento quizás no niegue pero ignora, quizás no destruye pero usa. Allí radica parte de la (no)relación entre los pueblos originarios y la disciplina: mientras la última usó parte de la historia indígena (sus manifestaciones materiales, interpretadas desde una mirada logocéntrica) pero ignoró sus sentidos los primeros se desentendieron de lo que ésta hacía (se dejaron *hacer*) porque sus preocupaciones no estaban allí sino en otros lugares y porque las relaciones asimétricas de poder anulaban su voz. Tantas cosas hechas demandan interpretación. Si el desentendimiento indígena por cosas “arqueológicas” no es un punto de partida sino un asunto que pide ser interpretado también el desdén de los arqueólogos por otras historias contadas merece atención analítica.

Desde que abrieron fuegos las luchas de independencia a principios del siglo XIX el tiempo indígena cosificado (esto es, vuelto objetos para los museos, la escritura y la reproducción de imágenes) fue apropiado por los discursos nacionales para construir comunidades mestizas (excepto en Argentina). Así se pusieron las primeras piedras de una direccionalidad inconsulta entre el discurso histórico nacional, generosamente nutrido por los arqueólogos, y las comunidades nativas. La apropiación de la historia indígena por la historia nacional, escrita y controlada por elites que desprecian lo indígena y se sienten “blancas,” es una paradoja brutal. Así lo señaló José Carlos Mariátegui (1979:55): “En Indo-América las circunstancias no son las mismas [que en China]. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú el aristócrata y el burgués blancos desprecian lo popular, lo nacional.”

El almacén del tiempo está lleno de sorpresas: la historia de unos individuos que se desprecia y somete es usada como raíz del árbol nacional, como cimientos de una comunidad imaginada que construye y refuerza la articulación de poblaciones de orígenes diversos. A pesar de que la historia que cuenta es la historia de *otros* la apropió (y glorificó, sobre todo en el aparato mnemónico) como la historia de *todos*. De ese *todos*, sin embargo, fueron excluidos los indígenas contemporáneos quienes eran vistos como ejemplares de museos vivientes a punto de desaparecer. Esta apropiación fue edificada sobre una aporía que impidió a la nación solucionar el abismo

[...] entre el pasado y el presente... [pues] mientras por un lado los Estados-nación glorifican el carácter antiguo o eterno de la nación también buscan enfatizar la naturaleza sin precedentes del Estado-nación porque es sólo en esa forma como el pueblo-nación ha podido realizarse a sí mismo como sujeto auto-consciente de la historia (Dura, citado por Achúgar 2001:81).

Las arqueologías latinoamericanas fueron hechas por y para mestizos, herramientas de glorificación y densificación de la unidad nacional de la cual fueron excluidas las sociedades nativas. Para el activista indígena

boliviano Carlos Mamani (1989:48) los nacionalismos “toman posesión de lo que no es de ellos para establecer los cimientos de su ‘nación’ sobre un pasado que no les pertenece y a cuyos legítimos descendientes continúan oprimiendo.” Esta apropiación nacionalista del patrimonio arqueológico pre-europeo, cortando la relación de continuidad con los pueblos indígenas contemporáneos, implicó que sólo los mestizos (la comunidad nacional) eran dignos herederos del esplendor americano de antes de la conquista y los encargados de su custodia y promoción. Los indígenas contemporáneos, indignos y degradados sucesores de las grandezas del pasado, fueron representados al margen de la historia como sujetos condenados y distanciados, dueños (acaso) de una temporalidad detenida, sino muerta. Su presencia en el imaginario nacional fue un comentario marginal y museístico a las sociedades pre-europeas, una prueba de su sobrevivencia precaria (pero no sorpresiva): la tenacidad de los salvajes, anacrónica y arbitraria para la lógica moderna pero necesaria para su racionalización.

Los arqueólogos no pueden eludir su papel en la construcción de discursos colonialistas. Jonathan Friedman (1987) llamó *espectacularización de la antropología* a la textualización y culturización de unas sociedades a expensas de la política y del contexto que las definen. En el proceso de estudiar (¿crear?) unas culturas los arqueólogos ejecutaron una extraordinaria operación quirúrgica: las aislaron del tiempo presente y las relegaron a un pasado remoto solamente alcanzable con las herramientas de la arqueología. Este procedimiento descontextualizante y estetizante pasa por alto la operación de la máquina colonial, vuelve cómplice a la disciplina y presta argumentos a un orden que sólo combate, acaso, en sus declaraciones más periféricas. Said (1996:44-45) lo dijo de una manera menos circular:

[...] no hay modo como yo pueda percibir el mundo desde dentro de nuestra cultura (una cultura, además, con una exhaustiva historia de exterminio y anexión detrás suyo) sin percibir, al mismo tiempo, el conflicto imperialista. Este es un hecho cultural de extraordinaria importancia, tanto política como interpretativa, porque es el verdadero horizonte que nos define y, por extensión, la condición de posibi-

lidad de conceptos tales como “otredad” y “diferencia” que, de otro modo, serían abstractos e infundados.

Esta situación cambió, aparentemente, con el advenimiento del orden multicultural hace unas tres décadas. La arqueología postnacional (multicultural) abre su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones, en los estudios de impacto ambiental y en las tomas de decisión), abre los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluye otros horizontes históricos en sus interpretaciones; además, tolera simbolizaciones distintas del pasado, las formas de representarlas y la ampliación de su despliegue escénico. Pero tanta bondad es engañosa: la arqueología mestiza sólo ha sido refuncionalizada para adecuarse a las exigencias de un contexto que no ha ayudado a transformar pero que exige su acomodación. La tolerancia de las historias no académicas por la arqueología multicultural está atravesada por la exigencia de autenticidad, produciendo intransigencias canónicas que establecen nuevos límites a la legitimidad retórica. Los indígenas reconocidos, legitimados, santificados y promovidos por los discursos expertos deben ser como las definiciones occidentales quieren que sean. Para los arqueólogos multiculturales el *indio permitido* (*sensu* Hale 2004) es portador de una cultura auténtica y pura, es guardián celoso de la naturaleza y de la historia. Esta exigencia de autenticidad, siempre circunstancial y maleable, hace aparecer a las historias locales como uno de los lugares posibles (quizás el más posible) de re-activación del sentido del tiempo que la postmodernidad pretende aniquilar. En una paradoja que sólo puede ser postmoderna las historias indígenas antes apropiadas y transformadas por la historia nacional ahora son valoradas, en sus propios términos, como discursos de continuidad y sacralidad alternativos a la brutal deshistorización del pasado. Pero cuando los indígenas aventuran por fuera del nuevo canon de la representación multicultural (más estrecho y vigilado que los cánones colonial y moderno) su autenticidad se pone en entredicho y sus derechos son limitados (Gnecco 2009).

## Sobre rupturas y continuidades: el escenario moral

Varios de los artículos del libro se refieren a la ruptura de la continuidad de las historias indígena producida por la arqueología y a la manera como fueron transformadas por el colonialismo.<sup>3</sup> Aunque algunos arqueólogos modernos atribuyeron a los pueblos indígenas contemporáneos el carácter de herederos y continuadores de las tradiciones culturales que estudiaban no lo hicieron para hacer partícipes a los indígenas de sus indagaciones históricas (como interlocutores o como actores empoderados) o para acompañar sus interpretaciones de la historia sino para obtener pistas interpretativas, sobre todo de los mitos. Alejandro Haber advierte que la práctica arqueológica se basa en la ruptura de la continuidad histórica y que la preterización de los indígenas es uno de sus supuestos básicos; este ejercicio metafísico, por medio del cual la arqueología construye su objeto (los indígenas como parte del pasado), es el mismo por el cual se comprende objetiva (como actividad intelectual, presente y mestiza). Alex Herrera, Federico Navarrete, Hugo Benavides, Fernando López y Marcelo Fernández-Osco también se refieren a la estrecha relación entre el discurso arqueológico y la construcción de las historias nacionales. Para Navarrete, por ejemplo, la simbiosis entre ruinas, arqueólogos y Estado en México explica cómo la conciencia criolla nacional se alimentó de la cultura material prehispánica a expensas de la continuidad histórica indígena, de su relación significativa con los vestigios arqueológicos. El artículo escrito por uno de nosotros (CG) y por Carolina Hernández sugiere que la ruptura de la continuidad histórica fue una de las estrategias, quizás una de las más poderosas y perversas, que el colonialismo usó para transformar las historias locales e imponer un nuevo sentido del tiempo (esto es, del origen y del destino). El papel de la iglesia católica en este proceso parece haber sido fundamental porque llevó a devaluar y, eventualmente, a proscribir la relación de los indíge-

---

3 Ya lo dijo Frantz Fanon: “[...] el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (2007:168).

nas con sus ancestros (vuelto *otros* por la retórica colonial). Acaso así se entienda por qué las comunidades indígenas de América Latina (por lo menos aquellas influidas por el catolicismo) tienen una relación problemática (aunque el asunto está cambiando) con lo que el conocimiento experto llama *registro arqueológico*. Los pueblos nativos reprodujeron y muchos aún reproducen la ruptura con el pasado precolombino y con los objetos que lo materializan; algunos se refieren a los sitios arqueológicos como “cosas de indios,” como lugares ocupados en tiempos pretéritos por “otros” distintos con quienes no sienten ni reclaman lazos históricos ni culturales. Eso argumenta uno de nosotros (PA) para el caso atacameño en Chile en cuanto a las proscripciones sociales vinculadas a los *abuelos*, entidades de otra época a las cuales la población local teme y que habitan en los sitios arqueológicos. Un caso semejante es el de los *awilitus* en el Perú que, según Herrera, también son concebidos como pobladores de un pasado anterior a la humanidad.

La retórica multicultural pareciera haber mudado de piel: allí donde el Estado nacional se complacía en la ruptura el multiculturalismo apuesta por la continuidad, algo que se vería reflejado en los cuerpos legales que reconocen etnias o comunidades si comprueban su vínculo con el pasado prehispánico (como describen Luis Cornejo, María Luz Endere, Plácido Cali y Pedro Funari para Chile, Argentina y Brasil). Pero sólo son apariencias. Mejor: las disposiciones legales del multiculturalismo, aparentemente altruistas y reparadoras de las injusticias coloniales, están envenenadas. Mientras la legislación demanda la demostración de la continuidad histórica los arqueólogos piden que la objetividad se establezca con sus herramientas (otro ejemplo de la articulación entre lo legal y lo experto). Pero el hecho de que las poblaciones nativas piensen que la continuidad no requiere comprobación de los expertos (todavía usuarios de la violencia epistémica) sino toma de posición frente a su identidad e historia indica que algo anda mal. Esa disfunción (lo que creen unos es distinto de lo que piensan otros) es una característica multicultural que, se nos dice, deja de ser problema cuando se arbitra desde el Estado, el garante de que la sinfonía tocada por tantos músicos distintos sea medianamente armónica. La “continuidad histórica” (probada a través de la llamada “afiliación cultural”) como precepto legal es una operación multicultural, un ejemplo

de los límites que impone y de los derechos que se reserva: permite al Estado y a sus expertos decidir quién es heredero de quién, qué puede ser otorgado y qué retenido. La oposición a la legitimidad de una continuidad que no se establece por los medios de la retórica científica demuestra que este argumento se ha convertido en uno de los terrenos más disputados de la lucha contemporánea por el control de las narrativas históricas. Los países que han consagrado derechos nativos sobre los “materiales arqueológicos” consideran la afiliación cultural un elemento determinante en el establecimiento de la continuidad histórica. Para muchos arqueólogos la continuidad histórica es un argumento discutible de la demanda indígena por el control de los vestigios y discursos del pasado, un hecho que debe ser demostrado por quienes pretenden ser herederos del pasado precolombino, más aún por quienes demandan la propiedad del registro arqueológico. Luis Cornejo sostiene que es académicamente imposible perfilar una vinculación inequívoca entre la mayor parte de los restos arqueológicos y una cultura indígena específica en Chile. En su opinión esa vinculación podría constituirse sólo sobre la base de demostradas continuidades en aspectos esenciales de la cultura, como la ideología y la organización social, como en el caso de los rapanui de Isla de Pascua.

El asunto de la continuidad o de la ruptura no termina allí. Tiene más matices. Apelando a un imaginario que data de la época colonial, pero que fue refinado por el nacionalismo, algunos procesos de auto-identificación no reconocen vínculos con el pasado precolombino y no quieren asumir la identidad estigmatizada de *indio*. Este es el caso descrito por Alexander Herrera para Perú, donde la autenticidad campesina no indígena da lugar a historias que enfatizan las discontinuidades entre la gente de hoy y los indios del pasado, precisamente cuando los beneficios de la ley demandan continuidades. Una situación similar fue observada por Denise Gomes en la comunidad de Parauá, en Brasil; aunque la comunidad mostró desinterés en la arqueología al percibir continuidades culturales que rechaza, las interpretaciones arqueológicas posteriores referidas a la ausencia de continuidad histórica directa proveyeron elementos que fueron apropiados como un argumento positivo para reforzar una auto-imagen de ciudadanos modernos que niegan una conexión con el pasado indígena.



## Repatriación: entre fetiches y significados

La repatriación ha sido el campo de batalla legal (a veces también ético) en el cual se ha escenificado la batalla por el poder entre comunidades nativas y arqueólogos a nivel mundial desde hace unas dos décadas y ha sido el escenario al cual se ha reducido, en buena medida, la relación entre unas y otros. Las comunidades nativas han vuelto política la búsqueda de sentido histórico a través de la disputa por los restos biológicos y culturales de sus ancestros contra los arqueólogos e instituciones de investigación; se trata de un recurso estratégico cuyas potencialidades a favor de las luchas indígenas es innegable, como relata Juana Paillalef.

La repatriación es, desde un punto de vista legal, sólo un asunto de restos humanos y de sus objetos asociados (no sólo cosas sino, también, sitios). Aunque podría ser el punto de entrada a un asunto de mayor envergadura, el reto al control monopólico de la narración histórica ejercido por la arqueología, rara vez ha sido así. Esta batalla ha elevado los objetos a una categoría distinta de aquella antes otorgada por museos y arqueólogos: ahora son materia de litigio y de contestación. También los ha fetichizado: aunque sería absurdo negar que para muchas comunidades los restos de sus ancestros están dotados de sentido (territorial, temporal, cognitivo) quizás sea útil sugerir (como provocación que pide debate) que los objetos en disputa han sido separados de la esfera de su constitución para ser asumidos como íconos de la batalla por el poder. El fetichismo ha impedido ver que el pasado se construye en narrativas que tienen sus propias economías políticas y que se relacionan con proyectos de identidad y con la forma como se realizan. Los objetos repatriados cumplirían un papel más decisivo desde una conciencia narrativa: más que medios y fines de un combate (la lucha con los arqueólogos) serían nodos de activación y potenciación de sentidos históricos locales, alternativos a su devaluación nacional.

En América Latina han ocurrido pocos casos de repatriación pero son ilustrativos. Lo primero que ilustra es que sean tan pocos, a pesar de la fortaleza, visibilidad y legitimidad de interlocución de los movimientos indígenas. Quizás se deba a las rupturas mencionadas antes: muchos pueblos indígenas simplemente no están interesados en temas y objetos que

interesan a los arqueólogos debido a la impronta de la temporalización colonial. Pero el hecho de que estén ocurriendo indica que ese posicionamiento puede ser revertido, como señalan Endere, Cali y Funari al referirse a la restitución en Argentina de los restos humanos del cacique tehuelche Inakayal, así como a la devolución de los restos del jefe ranquel Mariano Rosas. A pesar de que en Chile no existen leyes o normativas éticas al respecto los atacameños re-enterraron cuerpos humanos precolombinos apelando a sus creencias en los “abuelos” y para protegerlos de las visitas turísticas (Ayala 2008).

La confrontación por el registro (por enterramientos y su parafernalia asociada, sobre todo) puede ser relativizada si el énfasis en la relación indígenas-arqueólogos se desplaza desde este asunto puramente legal (aunque su origen sea político) a otros probablemente más centrales, como la creación y legitimación de una amplia economía política de las narrativas históricas. Los principios éticos más publicitados (Asociación Canadiense de Arqueología, Congreso Mundial de Arqueología y Asociación Australiana de Arqueología) piensan que esto sólo es posible si los grupos nativos participan y controlan la producción narrativa de la historia desde la arqueología y si se forman arqueólogos nativos. Algunos indígenas piensan igual (Watkins 2000). Como señaló Mamani (1989:58):

[...] una arqueología indígena, bajo nuestro control y sistematizada de acuerdo con nuestros conceptos de tiempo y espacio, puede quizás formar parte de nuestra empresa de recuperar nuestra propia historia [...] La arqueología ha sido, hasta ahora, un medio de dominación y de usurpación colonial de nuestra identidad. Si es tomada por los indígenas puede proveernos con nuevas herramientas para entender nuestro desarrollo histórico y, de esta manera, fortalecer nuestra actuales demandas y nuestros proyectos para el futuro.

Pero estas declaraciones, que parecerían tender un puente y llenar un vacío, dejan intacto el fondo del problema: la arqueología que aparece en ellas es la misma que produjo la esquizofrenia histórica (el indio bueno del pasado y malo del presente). ¿Cómo invitarla a la fiesta con sus mismas ropas? Quizás sea hora de pensar alternativas. Una de ellas es inter-

cultural: la relación renovada entre indígenas y arqueología puede ser la ocasión para que se co-produzca algo nuevo (este es el sentido pleno de la dialéctica) en vez de reproducir lo ya conocido. En esa co-producción la disciplina tendría que pensarse y transformarse; para empezar debería escudriñar en qué parte de su edificio metafísico se esconde el fantasma colonial. Para Haber una arqueología crítica sin las correspondientes correcciones en la práctica descolonial es estéril; por eso una de las cosas que podemos hacer para expurgar el colonialismo de la arqueología es exponer sus bases filosóficas a las de otras cosmovisiones. Lo menos que podemos esperar de esa exposición (y de ese encuentro) es una transformación de la disciplina; una auto-conciencia crítica de la descolonización; la relación con las comunidades indígenas como un acompañamiento, como una reflexión desde la herida colonial (*sensu* Mignolo 2005).

## En el mundo de la representación

Las representaciones crean discursos y prácticas<sup>4</sup> cuya caracterización depende de marcos de interpretación que trascienden los límites de su propio despliegue y que determinan, en buena medida, el curso de la vida social. Los discursos históricos modernos son actos performativos de la colonización. Mignolo (1995) argumentó que el análisis de las representaciones en el marco del colonialismo debe centrarse en la *semiosis colonial*. Los análisis hechos desde la distancia y la exterioridad no captan el amplio rango de interacciones semióticas que tienen lugar en situaciones coloniales y niegan la auto-representación del otro:

[...] la preocupación con la representación del colonizado se enfoca en el discurso del colonizador y olvida preguntar cómo se representa a sí mismo el colonizado, cómo se muestra y concibe a sí mismo sin necesidad de auto-designados cronistas, filósofos, misioneros y letrados que los representen, muestren y hablen por ellos (Mignolo 1995:332).

---

4 Esta separación es una concesión al uso para estar seguros de que ninguno de los dos términos escapa al argumento. Foucault mostró que los discursos son prácticas.

Ese llamado de atención lleva a pensar (a) cómo la disciplina arrogó la representación de la historia de los otros y (b) cómo los otros la representan para sí mismos. Lleva a pensar, en suma, en las políticas de la representación. Aunque para los arqueólogos, parafraseando a Said (1996:50), parece ser más fácil hablar de tiestos que de políticas la aparición de los pueblos indígenas en su mesa hace que deban hablar de política, quizás sin dejar hablar de tiestos. Mejor: los tiestos se vuelven el lugar de entrada a la política.

En la década de 1980 se consolidaron los movimientos sociales que reivindicaron la diferencia cultural, sobre todo los movimientos indígenas. El empoderamiento de la alteridad (dinamizando sus luchas contra las políticas integracionistas del Estado y reclamando el derecho a la diferencia y a la autonomía) incluyó el reto al monopolio narrativo de los contadores de historia, como los arqueólogos, y a su papel de intermediación cultural: ahora los otros pueden representarse por sí mismos. Eso no supone que las auto-representaciones históricas de los indígenas recurran a la arqueología; más frecuentemente lo han hecho apelando a sus propias historias (que la tipología occidental llama mitos) o construyendo historias oficiales modeladas en héroes mesiánicos. Pero en las últimas dos décadas algunas comunidades indígenas han acudido a la arqueología como camino de expresión política y cultural, bien sea con la compañía de arqueólogos no indígenas (ese es el caso descrito por Luis Guillermo Vasco) o formando sus propios cuadros. El hecho de que las comunidades indígenas se interesen por la arqueología (como productora de discursos sobre el pasado) o, más frecuentemente, por el “patrimonio arqueológico” (como repositorio de sentidos básicos en el tejido social) no quiere decir que la sientan como su único camino al sentido histórico; quiere decir que creen que la arqueología puede ayudar a leer su propósitos y expectativas.

Hasta el inicio de los procesos de descolonización política, sobre todo en las tres últimas décadas, la historia indígena había sido escrita por otros desde afuera. Este no es un fenómeno superado; como señala Wilhelm Londoño en el museo de arqueología de Antofagasta de la Sierra, en el noroeste argentino, un cartel reza así: “Si los arqueólogos son recuperadores de la memoria perdida el pueblo es propietario y custodio de esa

memoria recuperada.” ¿De modo que los arqueólogos son los “recuperadores de la memoria perdida”? Curiosa arrogancia: la memoria que dicen recuperar termina siendo una opaca muestra de cosas pero no una fiesta de la imaginación creativa. Felizmente la órbita de la representación se ha ampliado y la comunidades indígenas, liberadas del yugo retórico del representante experto, empiezan a auto-representarse y uno de sus lugares privilegiado de representación es la historia, tanto en su dimensión de lo que fue y no debió haber sido (el colonialismo) como en su dimensión de lo que fue, debió haber sido y podrá ser de nuevo (los mundos posibles de la imaginación utópica). En esos procesos de auto-representación histórica la arqueología ha aparecido como *un* camino (otro más) para revitalizar los sentidos otorgados a los objetos.

La creciente visibilidad de la puesta en escena de las “arqueologías indígenas” (hechas por, para y desde pueblos indígenas) pone de relieve algo que la arqueología académica había ignorado: el carácter concreto de los procesos de producción histórica más que las preocupaciones abstractas por la naturaleza de la historia (*sensu* Trouillot 1995). Por décadas los arqueólogos llevaron a cabo su trabajo (escribir historia a partir de objetos) sin prestar atención alguna a las comunidades nativas. Ese desdén se fundó en dos razones: (a) la supuesta ausencia de continuidad temporal entre los indígenas contemporáneos y los del pasado; y (b) la apropiación de la historia pre-europea como historia de todos desde la perspectiva nacional. Sin embargo, en los últimos años muchos arqueólogos y las instituciones en las cuales operan (universidades, museos, institutos de investigación) han transformado su actitud hacia las comunidades indígenas y empiezan a transitar caminos más abiertos, dispuestos y, en algunas ocasiones, descolonizadores. El hecho de que hayan sido conducidos allí por la retórica multicultural no invalida lo que están haciendo. Pero el asunto es una preocupación más notoria en los arqueólogos que en los indígenas y está centrado en el patrimonio material (otra vez los objetos), no en las comunidades ni en su historia; es, en suma, una preocupación disciplinaria.

El involucramiento de las comunidades indígenas en Latinoamérica es reciente (es más antigua su contestación); por eso pocos de sus miembros han reflexionado al respecto o, por lo menos, lo han escrito. Ese hecho se

ve reflejado en este libro: sólo dos indígenas son autores de los textos incluidos. Esto no quiere decir que no estén interesados en la significación histórica atribuida a los objetos sino que sus medios de auto-representación pasan por otros caminos. Como señaló Trouillot (1991:19):

Las minorías de toda clase pueden y hacen audibles sus reclamos culturales, no con base en teorías explícitas de la cultura sino en nombre de la autenticidad histórica. No entran al debate como académicos —o no sólo como académicos— sino como individuos situados con derecho a la historicidad. Hablan en primera persona, firmando sus argumentos con un “yo” o un “nosotros” en vez de invocar la voz ahistórica de la razón, la justicia o la civilización.

Los discursos contestatarios anteriores al advenimiento del multiculturalismo fueron pocos pero fueron categóricos: la arqueología es una herramienta colonial (Rivera 1980; Mamami 1989). Al igual que estos autores y desde sus propias realidades étnicas en este volumen Paillalef y Fernández-Osco critican la disciplina, sobre todo por la falta de consideración de los intereses de las comunidades locales: la arqueología trabajó y trabaja sobre bases monoculturales pero no relacionales, prevaleciendo el interés de los arqueólogos, supeditado a intereses institucionales de centros universitarios de investigación que no reflejan el sentido pluridiverso en la construcción de conocimiento.

El enfrentamiento de esencias (la ciencia de los arqueólogos contra la sensibilidad de los indígenas; el racionalismo del conocimiento experto contra la irracionalidad del saber nativo) no excluye formas de relación que no son contestatarias. El puente de colaboración y, hasta cierto punto, de comprensión interdiscursiva no solamente se extiende sobre el terreno político sino, incluso, sobre las constituciones de sentido. Aún así, la viabilidad de una relación más horizontal entre comunidades nativas y arqueólogos no siempre está basada en la disolución de la idea, compartida por arqueólogos e indígenas (aunque con valoraciones opuestas, desde luego), de que en un lado está la racionalidad y el descubrimiento de la verdad y en el otro la sensibilidad y la trascendencia de lo sagrado. La radicalización en las trincheras esencialistas no es, necesariamente,

una amenaza. Quizás sea una necesidad, aunque sus réditos pueden ser menos que las dificultades que crea.

El marco de colaboración establecido en algunos países gira alrededor de la concertación (revisión conjunta de legislación y políticas operativas tanto como control sobre los procesos de investigación), participación (en equipos de investigación, en proyectos de impacto ambiental, en comités institucionales) y colaboración *per se* (en investigaciones, en exhibiciones, en batallas legales contra la mercantilización). Varios artículos de este libro muestran cómo se está desarrollando este proceso participativo/colaborativo, cómo la arqueología comienza a cambiar su práctica y su discurso. Con diferencias correspondientes a los contextos académicos y sociales en que se desenvuelven, las experiencias dan cuenta de la participación indígena en las investigaciones, de la necesidad de realizar trabajos a largo plazo para conocer procesos locales, del diálogo y de la discusión. Las propuestas interdiscursivas buscan beneficios mutuos y responden a la diversidad de intereses que están en juego.

Algunos artículos son más optimistas que otros. Mientras Salazar está convencido de que se puede alcanzar una colaboración productiva entre el capital transnacional, la arqueología y las sociedades nativas en empresas conjuntas centradas en el patrimonio Dante Angelo muestra la colaboración como la cura del pecado colonial, como una concesión a la corrección política que reproduce el autismo disciplinario. Los argumentos de Angelo (abiertamente críticos y sanamente escépticos sobre roles, poder, posicionamiento) pueden ser injustos con algunas investigaciones pero su refrescante extremismo muestra que el compromiso arqueológico con los pueblos indígenas es (algunas veces) ingenuamente irresponsable y construido sobre criterios selectivos de autenticidad y pureza, típicos productos multiculturales. El caso descrito por Francisco Gil es un buen ejemplo. Dos comunidades bolivianas resignificaron sus lazos con ruinas proscritas para obtener los beneficios del turismo. Este oportunismo estratégico es despreciado por quienes sostienen que las concesiones arqueológicas a las comunidades nativas exigen su adherencia al guión prefabricado del indígena auténtico; otros resultados y expectativas son ignorados o castigados cuando se abandona el guión. Las relaciones de poder no se discuten. Muchos arqueólogos se contentan con ofrecer

migajas culturales a las comunidades (un museo local, un video, una cartilla) mientras preservan su control sobre asuntos fundamentales (el diseño de las investigaciones, el destino de los hallazgos, la producción y diseminación de narrativas). Este es el caso de algunos proyectos en San Pedro de Atacama que pregonan una arqueología comunitaria o participativa que no hace más que reproducir antiguas relaciones de poder: los nativos continúan siendo excelentes informantes, excavadores o ayudantes de laboratorio pero no participan en la toma de decisiones sobre su pasado y su materialidad (Ayala 2008). La arqueología multicultural se reacomoda al nuevo lenguaje participativo repitiendo, irreflexivamente, las prácticas heredadas desde los inicios de la arqueología, aunque ahora dentro la etiqueta de una arqueología que no niega al otro (según sus concepciones de negación) sino que se abre a la participación indígena sin participación.

En algunos casos la colaboración es más periférica: implica la manera como una parte usa el trabajo de la otra. La investigación de Flavia Prado Moi y Walter Fagundes Morales en el territorio paresi, en Brasil, muestra qué tanto pueden beneficiarse los pueblos indígenas de los hallazgos de la arqueología; sin embargo, en esa relación, producto de la emergente responsabilidad social de los arqueólogos, no se confrontan los ladrillos metafísicos y los límites ontológicos de las historias involucradas. Imaginemos: ¿qué pasaría si ocurriesen transformaciones filosóficas en el encuentro?; ¿qué pasaría si las armaduras filosóficas se dejaran de lado, así fuera por un momento? Lesley Fordred Green, David Green y Eduardo Neves han imaginado. Su artículo es una reflexión sobre las transformaciones que ocurrieron a la arqueología que estaban practicando en un territorio indígena en Brasil; sus preguntas de investigación, su metodología y sus prácticas cambiaron junto con su compromiso con las necesidades y las aspiraciones locales.

Colaboración, participación, desdén, aislamiento. Estas palabras describen las situaciones que han pasado o están pasando entre los arqueólogos y los nativos. Ninguna de ellas tiene verdadero sentido si se ignora el contexto; ninguna de ellas puede describir intereses, expectativas y temores con fidelidad si se consideran en términos absolutos. Si existe alguna relación entre las partes nunca podrá ser plenamente entendida y,



por lo tanto, genuinamente examinada para el bien de todos si su análisis la aísla del contexto general donde ocurre. En ese contexto los Estados postnacionales, la postmodernidad y el multiculturalismo florecen junto con el empoderamiento étnico, la politización de la cultura y la culturización de la política. Los “reflejos espectrales” de la condición postmoderna brillan en el artículo de Hugo Benavides, quien expone una interrelación compleja que no se agota con la victimización y la estigmatización. En Ecuador, como en otras partes, diferentes significados y vehículos históricos se parasitan, ignoran o usan selectivamente. Los posibles escenarios no pueden ser previstos (aunque pueden ser evaluados cuando ocurren) pero tienen en común la constitución de poder en los mismos espacios donde las identidades colisionan con el mercado.

También se co-producen discursos históricos entre arqueólogos e indígenas; esas co-producciones difícilmente pueden desligarse de las transformaciones del contexto. No se trata de una concesión generosa de la disciplina sino de una conciencia obligada: la arqueología puede desplegar sus alas en las luchas políticas por derechos culturales y territoriales (¿no son, acaso, lo mismo?). Los sentidos de la arqueología en un proyecto amplio de descolonización muestran que este no es un asunto solamente académico (la legitimidad y potencia de la arqueología) sino, sobre todo, político (la posibilidad de descolonizar la historia y, desde luego, la sociedad). La descolonización no es una aventura académica más; no es un asunto trivial; no es un nuevo tropo añadido al re-encuentro de los arqueólogos con la literatura; no es sólo una manifestación programática. Es una demanda contextual que algunos arqueólogos pueden aceptar y otros pasar por alto. Las consecuencias de relaciones expandidas, horizontales y politizadas entre pueblos indígenas y arqueología no se limitan a la arena de la representación; si su impacto no se siente en todas las esferas de la sociedad habrán sido ejercicios inútiles. En ese sentido Hale (2002:498) señaló:

El análisis general de lo que es el multiculturalismo liberal también señala los medios más efectivos para confrontar su amenaza: los movimientos sociales que, simultáneamente, contestan las relaciones de representación y la distribución de los recursos en los que descansa

el establecimiento neoliberal. Aunque los enfrentamientos a cada uno de esos elementos por separado pueden tener efectos importantes no serán transformadores si los tratan de manera aislada.

Hablar de pueblos indígenas (actuales) y arqueología en la misma frase es hablar de una relación que la complicidad disciplinaria con el colonialismo (por comisión y no por omisión) hizo imposible hasta hace poco. Hacerlo (y asumirlo) obliga a varias cosas: transformar las viejas direccionalidades; volver la mirada hacia un *adentro* que permita reconocer las pisadas; imaginar formas distintas de representación (no tanto el vehículo como el contenido); exponer la piel y las entrañas a la indagación, quizás problemática, de los demás. Así la disciplina se libra del abrazo colonial y opta por alternativas relacionales. Hugo Achúgar (1998:271-272) recordó un proverbio africano (“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores las historias de cacería seguirán glorificando al cazador”) para hablar de posicionalidad, localización y memoria, “los centros del debate político e intelectual” porque llevan a discutir sobre el poder y sobre el poder de la representación: posicionalidad porque se trata de tomar partido más allá de los límites disciplinarios (mejor: desde la disciplina acompañar propósitos y sentidos que van más allá de su auto-contención); localización porque se trata de desplazar la mirada logocéntrica (exterioridad, neutralidad y distancia) y llevarla a ver desde la geopolítica del conocimiento;<sup>5</sup> memoria porque

[...] estamos en un nuevo proceso de construcción de lo nacional futuro que, seguramente, no podrá tener los rasgos del proyecto decimonónico y que exige la revisión del pasado. Es posible, también, que estemos en un nuevo momento fundacional pero el “esfuerzo fundacional” no podrá afirmarse, única ni fundamentalmente, en el poder de los letrados. No podrá porque ese poder, así como la palabra del letrado, están en cuestión. No podrá porque hoy en día los

---

5 “[...] el conocimiento siempre está localizado geo-histórica y geo-políticamente en la diferencia epistémica colonial. Por esa razón la geo-política del conocimiento es la perspectiva necesaria para disipar la presunción eurocéntrica de que el conocimiento válido y legítimo debe ser sancionado con los estándares occidentales” (Mignolo 2005:43).

dueños de la memoria ya no son los dueños de la palabra. No podrá, además, porque la memoria no es una y los dueños de la palabra son muchos y diversos. No podrá porque los dueños de la nación no son —no deberían serlo— los dueños de la palabra (Achúgar 2001:83).

El reto indígena al monopolio (narrativo y de objetos) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. El mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad (su juego evasor con los tiestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Callar elude las presiones del contexto, esconde la cabeza en la arena. Ni el reto indígena ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo cínico o como aislamiento autista. Ya lo dijo Spivak (2003): la transparencia es el disfraz del nuevo colonizador. La oportunidad es otra: representar de otra manera, exponiendo la naturaleza filosófica del animal disciplinario ante la mirada (indiscreta, acaso) de los demás. Encontrar a los indígenas no es apropiarse su representación, como hizo por tantas décadas la arqueología, sino acompañarla. Este auto-examen no agota el asunto, sin embargo. En vez del silencio (no ya de la asepsia científica sino del cinismo multicultural), recolonizante por asimilador y paternalista, la arqueología puede hablar de otra manera, así como los pueblos indígenas empiezan a hablar desde plataformas de enunciación inéditas. Pongamos la casa en orden, entonces: ni caridad intelectual ni arrogación abusiva. Como ya lo dijo bien Thomas (1994:28) no vamos a pretender decirlo mal:

[...] mi propósito, sin embargo, no es “simpatizar con los aborígenes,” como si debieran ser receptores agradecidos de esa caridad intelectual; tampoco se trata de intentar re-escribir el colonialismo desde el otro lado, como si fuera en su nombre; eso ha sido hecho suficientes veces. Mi punto de partida no son los “problemas” o las “experiencias” de los negros [o de los indígenas, etc] sino la forma problemática como la cultura blanca contemporánea trata con la aboriginalidad.

Las relaciones académicas de la arqueología no sólo alcanzan a los indígenas y estos no son los únicos otros actores interesados en asuntos arqueológicos. Aunque las sociedades indígenas han realizado, quizás, los movimientos sociales más empoderados, visibles y exitosos de las últimas décadas (razón por la cual este libro está dedicado a explorar su relación con la disciplina) las reflexiones que aquí se realizan pueden tener más valor si se entienden en un marco más amplio: el de las relaciones entre arqueología e historias y proyectos sociales no académicos como una herramienta para empoderar a las comunidades locales en la arena global. Gustavo Lins Ribeiro (2003:216) ha señalado que el ciberespacio (el *locus*, por excelencia, de las experiencias globales) “también puede ser un lugar para ejercer la contra-hegemonía y para ampliar la visibilidad pública de los actos de poder.” Lo que Maurizio Lazzarato (2006:19) llamó *ontología pluralista* propone una relación amplificante entre multiplicidad y singularidad:

Esta teoría de las relaciones exteriores “flotantes,” “variadas,” “fluidas” nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son, en cada momento, contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pueda fundar... Este pluralismo no niega los procesos de unificación y de composición sino que, al reconocer que las vías por las que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y contingentes se plantea las siguientes preguntas: “El mundo es uno pero ¿de qué manera es uno? ¿Qué especie de unidad posee? ¿Qué valor práctico tiene su unidad para nosotros?” .

¿Qué puede hacer la arqueología en este escenario? Puede imaginar el porvenir; aportar elementos analíticos para entender cómo fue construida la alteridad (como relación), cuáles son los escenarios de su despliegue contemporáneo (incluyendo los panoramas esencialistas) y cuáles sus elaboraciones del futuro. También puede contribuir a restaurar la historicidad de las historias locales para subvertir su ontología colonial en vez de buscar alteridades esenciales como salida a su dominación moderno-

colonial. La arqueología relacional (que se relaciona con otras visiones, otras historias, otros mundos) es una apuesta por la transformación de la disciplina y de su manera de en-redarse con la gente y de comprometerse con sus luchas por un mundo más justo.

*Conjuro:* Que este libro permanezca cerrado a los avaros apáticos que no leen para verificar sus intuiciones sino sus prejuicios.

## Referencias

Achúgar, Hugo

1998 Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, editado por Santiago Castro y Eduardo Mendieta, pp 271-285. Porrúa, México.

2001 Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI. En *Imaginario de nación. Pensar en medio de la tormenta*, editado por Jesús Martín-Barbero, pp 75-92. Ministerio de Cultura, Bogotá.

Ayala, Patricia

2007 Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 33:133-157.

2008 *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Ediciones IIAM, Santiago.

Benavides, Hugo

2005 Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1(1):5-48.

Enderé, María Luz

2002 Management of archaeological sites and the public in Argentina. Disertación doctoral, University of London, Londres.

Fanon, Frantz

2007 *Los condenados de la tierra*. Último Recurso, Rosario. [1961].

Friedman, Jonathan

1987 Beyond otherness or the spectacularization of anthropology. *Telos* 71:161-170.

Gnecco, Cristóbal

1999 *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.

2006 Ampliación del campo de batalla. *Trabajos Antropológicos* 15:183-195.

2009 ¿Existe una arqueología multicultural? En *Arqueología y política*, editado por Dante Angelo. En prensa.

Hale, Charles

2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34:485-524.

2004 Rethinking indigenous politics in the era of the indio permitido. *NACLA* 38(2):16-21.

Lazzarato, Maurizio

2006 *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Traficantes de Sueños, Madrid.

Mamani, Carlos

1989 History and prehistory in Bolivia: what about the indians? En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Unwin Hyman, Londres.

Mariátegui, José Carlos

1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era, México. [1928].

Mignolo, Walter

1995 *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

2005 *The idea of Latin America*. Blackwell, Oxford.

Monné, Merardo y Mónica Montenegro

2003 He preguntado a los indios para conocer sus creencias acerca de las ruinas... *Pacarina* 3:235-239.

Ribeiro, Gustavo Lins

2003 *Postimperialismo*. Gedisa, Barcelona.

Rivera, Silvia

1980 La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas. *América Indígena* 40(2):217-224.

Said, Edward

1996 Representar al colonizado. En *Cultura y Tercer Mundo. 1: cambios en el saber académico*, editado por Beatriz González, pp 23-59. Nueva Sociedad, Caracas.

Spivak, Gayatri

2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297:364.

Thomas, Nicholas

1994 *Colonialism's culture*. Princeton University Press, Princeton.

Trouillot, Michel-Rolph

1991 Anthropology and the savage slot. En *Recapturing anthropology*, editado por Richard Fox, pp 18-44. SAR Press, Santa Fe.

1995 *Silencing the past. Power and the production of history*. Beacon Press, Boston.

Watkins, Joe

2000 *Indigenous archaeology: American Indian values and scientific practice*. Altamira Press, Walnut Creek.





Entrada (salida)



## 2. Arqueología indígena y poder campesino

Alejandro F. Haber

Me inquietan las arqueologías que hablan del poder, como si el poder estuviera allí para ser observado, medido, sopesado, como si la arqueología no fuese de este mundo, en el que las prácticas y los discursos son acerca del poder al tiempo que son poder. Me inquieta, en general, la ingenuidad. Me entristecen los campesinos que, desvalidos de su poder, convencidos de que viven a merced de los poderosos, pierden sus tierras, sus derechos y su cultura. Pregunto qué es lo que dicen las prácticas y discursos de la arqueología indígena acerca del poder campesino como si no tuviera preparada mi respuesta.

Que las consecuencias sociales de la arqueología resulten una realidad mediata es algo sólo posible para la arqueología que se basa en la distancia, ya geográfica, ya cultural, pero sobre todo social, entre la situación de trabajo arqueológico como trabajo intelectual y las comunidades entre las cuales despliega su de observación de la realidad. La arqueología del noroeste argentino (podría escribir aquí la arqueología argentina, pero prefiero, vanamente, suscitar una imagen de prudencia) tuvo como

primera tarea la naturalización de la distancia, de manera que más que distancia fuese ruptura, más que naturaleza, metafísica. La primera discusión acerca de los objetos arqueológicos hallados en Calchaquí fue protagonizada por ilustres precursores como Inocencio Liberani, Florentino Ameghino, Samuel A. Lafone Quevedo, Juan Bautista Ambrosetti, Adán Quiroga, Julián Toscano, Eduardo Holmberg y Francisco Pascasio Moreno y estuvo centrada en decidir si los dibujos sobre las superficies de las cerámicas, los discos de bronce y los grabados rupestres, todos ellos restos de las civilizaciones indígenas del área, eran o no escritura (Lafone 1890; Moreno 1890-1891; Holmberg 1893; Quiroga 1893; Liberani y Hernández 1950). En lugar de recortarse como una discusión puramente académica era, en realidad, un intento de recortar el ámbito académico, es decir, se discutía qué era lo que se podía conocer de la historia de los indígenas y cómo; se decidía, entonces, si habría una Rossetta que permitiese leer los textos con los cuales escribir la historia indígena, toda vez que los indígenas que vivían en el noroeste argentino a fines del siglo XIX, y que también trabajaban quienes enumeré más arriba, escasamente leían el alfabeto y el idioma castellano y aunque hablaban, al menos, quechua (entre otras lenguas indígena) no lo escribían ni leían. El problema fue delinear la historia indígena como objeto de conocimiento y la lectura de los jeroglíficos como método.

Pronto, dada la evidente dificultad en sostener la hipótesis de la escritura, algunos de esos autores, la mayoría de los cuales vivía en el noroeste argentino, se dedicó a la interpretación de los dibujos ya no en términos de un sistema codificado de notación y registro sino como expresiones significativas cuyas representaciones eran, al menos, convencionales (Ambrosetti 1896, 1899; Quiroga 1898; Lafone 1902). La introducción de la narrativa popular del noroeste argentino dotó a estos autores de un marco de interpretación de los objetos arqueológicos que implicaba que aunque los indígenas habían perdido la habilidad de fabricar los objetos al menos no habían perdido los significados que sus antepasados habían representado en ellos. La discusión por la escritura se convirtió en una discusión por el significado y, en realidad, por el posicionamiento del sujeto cognoscente frente al significado (Haber 1995). Tomaré tres casos diferenciados para ver en la diferencia aquello

que comparten: la comprensión del objeto dada por la precomprensión del sujeto.

Adán Quiroga sostenía que los objetos arqueológicos eran significativos y que correspondían a los calchaquies, quienes habían habitado en el noroeste argentino cuando llegaron los invasores europeos, a quienes ofrecieron tenaz resistencia durante 140 años (Quiroga 1893, 1899). Sus descendientes habitaban el área, aunque la historia de desmembramientos, derrotas y explotaciones había reducido su cultura guerrera a los contenidos folklóricos. Prácticamente en las antípodas de Domingo Faustino Sarmiento en el *Facundo*, Adán Quiroga llegaba a considerar a los indígenas como menores de edad a la hora de escribir su tratado de jurisprudencia sobre *Delito y pena* (Quiroga 1886). La historiografía nacional, decía Adán Quiroga, debía centrarse en la epopeya calchaquí, para formación y educación de los ciudadanos.

Samuel Lafone Quevedo (1890, 1891), quien aún más prolíficamente que Adán Quiroga se había dedicado a interpretar los objetos antiguos del noroeste argentino, también los adjudicaba a una admirada civilización. La civilización que admiraba no era un pueblo de guerreros y héroes sino de hábiles artesanos, sabios conocedores de mitos y leyendas, inteligentes labradores del desierto. Esta civilización draconiana había sido destruida por los guerreros calchaquies, más cerca de los bárbaros que de los civilizados y antepasados de los indígenas que trabajaban para él en su ingenio de Pilciao. Así reconciliaba su admiración estética e intelectual por los objetos con sus prejuicios de clase hacia el campesinado indígena de Andalgalá que él pugnaba por introducir en los beneficios morales de la disciplina industrial.

Francisco Moreno (1890-1891) declaró en el manifiesto programático del Museo de La Plata (que él había creado) que el hecho de que los objetos calchaquies tuviesen algún significado o no era irrelevante para la ciencia puesto que esta debía dedicarse a describirlos, clasificarlos, ordenarlos y exhibirlos a la ciudadanía para su conocimiento general de los indios “que se extinguieron en este suelo.” No sorprende que la resolución favorable a la postura de Francisco Moreno diera forma a la arqueología como la conocemos (de allí el carácter formativo de esta etapa). En esta primera discusión en torno al objeto arqueológico la posición del

observador era un elemento fundamental. No era una discusión por el objeto sino por distintas visiones de la relación entre la arqueología como empresa enderezada al descubrimiento de la verdad y como empresa dirigida a provocar consecuencias en la sociedad. Entonces se barajaban, para ponerlo en nuestra jerga, distintas visiones de la relación entre la arqueología como conocimiento y como práctica social. Adán Quiroga creía que la sociedad debía apropiarse de la cultura indígena y obtener de ella su carácter propio, su historia y su identidad. Tal vez un precursor del indigenismo en América su obra y su carrera política quedaron truncas a su joven muerte. Bartolomé Mitre, el general de la guerra contra los pueblos indígenas pampeanos y de la igualmente vergonzosa guerra contra el Paraguay, además de fundador de la historiografía nacional (admirado intelectual y políticamente por Adán Quiroga), había criticado la vehemencia poética de su prosa (Cáceres 1963), prefiriendo la distancia fría del que describe el mundo como si estuviese fuera de él.

Samuel Lafone Quevedo, con quien Adán Quiroga departía largamente cuando el viejo sabio visitaba la ciudad de San Fernando del Valle desde su refugio allende el Ambato, se posicionaba como empresario capitalista en un mundo campesino indígena y achacaba su bancarrota a la pereza de los indígenas y a la falta de políticas de promoción por parte del gobierno nacional (Márquez 1959). Quevedo se hizo cargo de la dirección del Museo de La Plata cuando Joaquín V. González creó la Universidad, absorbiendo en ella la creación de Francisco Moreno y desplazándolo. Su larga estancia platense fue más un retiro que la coronación de su obra, que había quedado en Pilciao (Haber y Delfino 1995-1996). Francisco Moreno, en cambio, se posicionaba frente al objeto de la manera como sabía hacerlo: la ciencia natural, como la diplomacia, era la continuación de la guerra por otros medios. Los indígenas antes de ser objeto de estudio (en esos mismos años y por esas mismas personas) eran objeto de guerra. Que el mejor indio fuera el indio muerto queda reafirmado cuando lo arqueológico, como los muertos, no habla. Su posición, que heredó la arqueología, es la de quien, metódica y pacientemente y para beneficio de toda la nación, constata la muerte del indígena.

Tal vez con lo que llevo escrito sea suficiente para mostrar algunas cosas acerca de la distancia en la demarcación del objeto de la arqueolo-

gía y su sujeto. La ruptura metafísica por la cual la arqueología construye su objeto (los indígenas como parte del pasado) es la misma por la cual se comprende objetiva (es una actividad intelectual, presente y blanca). El objetivismo y el objeto de la arqueología son resultado de la práctica acrítica de un sujeto ya previamente hecho a la medida de una sociedad que se comprende blanca y se autoconoce por medio del método científico. La búsqueda del conocimiento no sólo tiene consecuencias sociales sino que es, ella misma, consecuencia de una doxa predominante.

Si bien mis breves comentarios se redujeron a la etapa formativa de la arqueología argentina quiero implicar que, con otras teorías, otros métodos, otras técnicas la arqueología y lo arqueológico parecen haber conservado la misma forma que le viene desde entonces. Dos frases recientes me bastarán para mostrar el carácter dóxico y prescriptivo de la ruptura metafísica y el lugar de la arqueología en ella. En primer lugar la siguiente: “Hacia 1600, cuando el sistema colonial español está ya establecido en el noroeste argentino, después de 10.000 años de desarrollo independiente el mundo aborígen se extingue” (Hernández 2001:97); fue publicada hace tan sólo cinco años en un texto sobre la arqueología de la Quebrada de Humahuaca. Se me hace difícil comentar esta frase sin caer en una argumentación que no quede demasiado enfatizada; sugiero, en cambio, que pensemos en el efecto que esa frase, salida de los labios de la arqueología, podría tener en las comunidades indígenas de la quebrada. En segundo lugar, la ruptura metafísica sobre la cual la arqueología ha construido su objeto al tiempo que su objetivismo está desde 2003 consagrada en la Ley 25.743 de “protección del patrimonio arqueológico” argentino. Se legisla allí que “Forman parte del Patrimonio Arqueológico las cosas muebles e inmuebles o vestigios de cualquier naturaleza que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, que puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes,” sin importar un rábano si alguna persona o comunidad pudiera tener algún otro interés, no necesariamente la información, sobre los mismos objetos en función de que, por ejemplo, formasen parte del mismo “grupo sociocultural.”

En los países originados a partir de procesos coloniales las categorías de raza, etnia, género, cultura y clase se superponen, parcialmente, y se reproducen unas a otras de manera que las estructuras de dominación quedan naturalizadas y se reproducen los privilegios. Haría bien la arqueología en hacer una crítica de su rol en la formación y reproducción de las representaciones mediante las cuales se establecen y perduran esas categorías. ¿Quiénes son “los grupos socioculturales” a los que la ley hace eufemística referencia? La ruptura debe estar aquí para que esta pregunta pueda ser contestada. El eufemismo, lo no-dicho, habla del carácter metafísico de la ruptura. Palabras no dichas por una ley desdichada.

El contexto actual de expansión del mercado inmobiliario sobre tierras de comunidad, cuya posesión precaria se presenta en la forma de campos comuneros u otras figuras de dominio público, es posible sólo una vez que las comunidades indígenas han sido dadas por muertas y que los campesinos han sido considerados sin identidad, clasificados como mestizos, a la usanza del racismo colonial español, o como indios “truchos,” como el nuevo racismo argentino se ha apresurado en denominar, separados sus hijos de sus conocimientos tradicionales por efecto de la escolarización secularizante y amalgamadora. Nadie logra explicarse cómo es que los campesinos, ya no-indígenas, llegaron allí adonde viven. La representación arqueológica y antropológica del campesinado del noroeste argentino como desprovisto de lazos tradicionales con la tierra es tanto hija como reproductora del colonialismo. No es que se trata de optar de qué lado estar: el juego del lenguaje mediante el cual las marcas materiales de las relaciones tradicionales del campesinado indígena con la tierra se convierte en patrimonio arqueológico y, por lo tanto, potencial fuente de información sobre anodinos “grupos socioculturales” del pasado, es decir, la arqueología, ya está posicionado. Nos preocupa que la expansión capitalista minera y agroindustrial destruya el patrimonio que se define por nuestra particular y coyuntural práctica académica pero no parece preocuparnos, al menos en igual medida, que esas expansiones se producen sobre tierras que les son arrebatadas a comunidades indígenas campesinas. Asistimos silenciosamente a su condena, a la proletarización en las mismas tierras que eran suyas hasta hace poco o



a la emigración a los cordones suburbanos para mendigar por la siempre insuficiente asistencia social.

Si la arqueología pretende desenvolverse como una práctica para la descolonización es preciso descolonizarla primero. Ello exige repensarnos antes de la teoría, antes de la arqueología; es decir, la arqueología crítica, si es que ha de descolonizarse, debe enmarcarse en una profunda autocrítica cultural, pues, de otro modo, se condenará a reproducir las representaciones del mundo mediante las cuales nos constituimos como sujetos sociales antes que como arqueólogos pero que nublan la capacidad crítica de la teoría si ellas mismas no son sometidas a crítica; además, revisar críticamente las consecuencias sociales de nuestras prácticas y de nuestros discursos es un paso ineludible pero será un paso fértil sólo si seguido de la necesaria corrección de las prácticas en el sentido de la descolonización. Ninguna búsqueda del conocimiento está desprovista de consecuencias sociales; permanecer en esa creencia ya no puede considerarse un lujo académico, mucho menos una ingenuidad política. La teoría del conocimiento es, al mismo tiempo, teoría de la sociedad; el conocimiento es también práctica social.

Descolonizar la arqueología es desconstruir su objeto y ello equivale a una crisis del objetivismo. Nuestra relación con la realidad debe ser repensada como condición de una reconstrucción de nuestra relación con el conocimiento; en ese sentido es fundamental re-encauzar el conocimiento dentro de la corriente de la vida. En los Andes del sur todo lo que existe está dentro de la corriente de la vida. Todos los seres son seres vivos y se relacionan como tales. Ello incluye a la tierra, los fenómenos atmosféricos, los cultivos, los animales, los cerros, el agua, las estrellas y las constelaciones, las personas vivas y las muertas, los antepasados y los seres antiguos. Saber criar la vida es lo mismo que saber dejarse criar por la vida. Pasar la semilla de la vida es el deber de todo ser. En los Andes del sur el conocimiento es saber relacionarse con los seres del mundo, los cuales pueden ser más poderosos que uno; de allí que hay una relación indistinguible entre conocimiento y poder. Interpretar sus señales, influir favorablemente en su acción, reestablecer la armonía en las relaciones, saber criar y saber dejarse criar resume el sentido del conocimiento del campesinado andino. No se trata de un conocimiento que pueda vin-

cularse lógicamente con otros conocimientos para, finalmente, dar cuenta del mundo y, así, operar técnicamente sobre él. El campesino sur andino vive en un mundo cuyo centro es la chacra, un mundo vivo que germina, crece, florece, fructifica y muere para volver a nacer. Los seres conversan en el mundo y están siendo en esas conversaciones.

La arqueología, como todas las disciplinas científicas occidentales, supone un mundo universal que puede ser, mal o bien, conocido, predicado, operado. El conocimiento se basa en el control técnico-metodológico del mundo, del objeto, no en la conversación entre seres. El objeto puede ser descompuesto; sus partes integrantes, así como sus relaciones con otros objetos, son relaciones que pueden ser enunciadas según la lógica de la no contradicción, del tercero excluido. Visto así el panorama parece que un abismo infranqueable se abre entre estos dos acercamientos al mundo. Por ello es que prefiero no ver así el panorama. Prefiero, en cambio, pensar que es posible despojarme de la arrogancia del observador y retornar al mundo de la vida. Ello no significa desaprender el camino; todo lo contrario, conlleva reinstalarse tras el olvido de la tierra. Una arqueología crítica supone la desconstrucción del supuesto básico de la arqueología, aquel que la instaure como discurso preterizador de lo indígena, que impone sólo un modo y un tiempo verbal para predicar lo indígena. Pero si ese supuesto ha sido reproducido al tiempo que la arqueología ha obtenido su parte de reconocimiento en la repartición académica de la realidad es porque se trata de un supuesto que no es meramente académico sino cultural. Por ello es que la arqueología de la arqueología no es tal sin una crítica cultural. No se trata de entablar un diálogo entre arqueólogos e indígenas. O, más bien, no se trata simplemente de ello. Se trata de reconocer en nuestra constitución cultural las negaciones, las alterizaciones y las preterizaciones de lo indígena, de las que la arqueología no es, a gran escala, sino un mecanismo de reproducción. Las palabras *campesino* e *indígena* no son sinónimos. Al menos en la República Argentina la categoría *campesino* ha venido a reemplazar a la categoría *indígena* en la medida en que se ha pasado de una normativa acorde con un sistema tributario colonial a aquella basada en relaciones capitalistas. En el contexto presente de expansión del mercado inmobiliario las tierras comunitarias, hasta hace poco marginales, son

vistas, ahora, como un apetecible objetivo mercantil. En ese marco es que muchas comunidades transitan procesos de apoderamiento y auto-reconocimiento de su identidad indígena como modo de resistencia ante el riesgo inminente o consumado de despojo. El uso que en este texto hago de los términos *campesino* e *indígena* es una marca de su carácter transitorio en el momento actual. El lenguaje con el que describimos el mundo también es el legado de ese mundo colonial que deseamos abolir, por lo que su insuficiencia es, por el momento, inevitable. La brecha entre definiciones socio-económicas -campesinado- y culturales -indígenas- es, al fin y al cabo, una más de las trayectorias coloniales que hacen posible comprender a la gente que cría la chacra y a la tierra en la que esta se cría como dos objetos separables y a disposición del conocimiento y del mercado. Pero más importante que alcanzar una correcta y definitiva palabra para designar a la realidad es delinear el sentido de la práctica y de los discursos académicos en relación con sus deseadas consecuencias en la realidad. Este texto describe la contribución de la arqueología al desapego conceptual que, a la corta o a la larga, justifica el despojo de los recursos tradicionales de las comunidades indígenas y la vulneración de sus derechos. Pretende señalar, al mismo tiempo, el camino de retorno a la tierra y la potencial contribución de la arqueología a los procesos de apoderamiento del campesinado mediante, por ejemplo, el afianzamiento de sus derechos tradicionales indígenas. Qué es la realidad, cómo la conocemos, cuál es nuestro lugar en ella, cómo hablamos de ella, qué efectos pretendemos en la realidad, son todos aspectos de la misma tarea crítica. En tiempos presentes donde sólo hubo pretéritos, en modos sub-juntivos donde sólo hubo indicativos, conjugada cual la plegaria campesina, la arqueología tiene un lugar distinto en otra realidad. Pero para decir qué es la realidad las palabras de un poeta son más amables que las de un arqueólogo; en este caso las de Paco Urondo (1989) en la cárcel de Villa Devoto, en abril de 1973, cuando escribió: “Del otro lado de la reja está la realidad, de este lado de la reja también está la realidad; la única irreal es la reja” .

## Agradecimientos

Muchos colegas aportaron sus ideas, comentarios o, simplemente —aunque no por simple menos importante—, su aliento y afecto, sin los cuales estas palabras no hubieran permanecido alineadas en el texto: Heather Burke, Pedro Funari, Rafael Gassón, Cristóbal Gnecco, Gary Jackson, Des Kahotea, Carlos López, Santiago Mora, Javier Nastri, Eduardo Neves, Emilio Piazzini, Marta Ruiz, Ernesto Salazar, Mario Sanoja, Nick Shepherd, Claire Smith, Iraida Vargas, César Velandia, Joe Watkins, Verónica Williams, Martin Wobst y Andrés Zarankin. No deberían ser culpados de mis excesos. Mis excesos se deben a Silvina.

## Referencias

Ambrosetti, Juan Bautista

1896 El símbolo de la serpiente en la alfarería funeraria de la región calchaquí. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* XVII:219-230.

1899 *Notas de arqueología calchaquí; (1ª serie)*. Imprenta y Litografía Buenos Aires, Buenos Aires.

Cáceres, Julián

1963 Palabras del Director del Instituto Nacional de Antropología. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 4:11-15.

Haber, Alejandro

1995 Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900). *Arqueología* 47:31-54.

Haber, Alejandro F. y Daniel D. Delfino

1995-1996 Samuel Lafone Quevedo and the construction of archaeology in Argentina / Samuel Lafone Quevedo e a construção da arqueologia na Argentina. *Revista de História da Arte e Arqueologia* 2:31-43.

Hernández, María Isabel

2001 Formulación de hipótesis arqueológicas a partir de la evidencia rupestre: un caso de la quebrada de Humahuaca, Jujuy. En *Actas del*

*XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp 91-110, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Holmberg, Eduardo

1893 Munaysapa. Lo que dice un fragmento de vaso calchaquí. *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires* I(IV)102-115.

Lafone, Samuel

1890 *Notas arqueológicas á propósito de un objeto de arte indígena*.

Anales del Museo de La Plata, La Plata.

1891 Las huacas de Chañar Yaco (Provincia de Catamarca). *Revista del Museo de La Plata* II:353-360.

1902 Las "manoplas" del culto de Viracocha. Estudio de arqueología calchaquina. En *Actes du XII Congrès International des Américanistes*, pp 285-291, París.

Liberani, Inocencio y Rafael Hernández

1950 *Excursión arqueológica en los valles de Santa María, Catamarca*,

1877. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel del Tucumán.

[1877].

Márquez, Fernando

1959 Noticias antropológicas extraídas del "Diario íntimo" de D.

Samuel A. Lafone Quevedo. *Runa* IX:19-30.

Moreno, Francisco Pascasio

1890-1891 *Exploración arqueológica de la Provincia de Catamarca*.

*Primeros datos sobre su importancia y resultados*. Revista del Museo de La Plata I: separata.

Quiroga, Adán

1886 *Delito y pena*. Talleres Gráficos. Tucumán.

1893 *Calchaquí y la epopeya de las cumbres*. Revista del Museo de La Plata V, separata.

1898 El simbolismo de la cruz y el falo en Calchaquí. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* XIX:305-343.

1899 *Calchaquí*. Tucumán.

Urondo, Francisco

1989 *Poemas de batalla*. Planeta, Buenos Aires.



Cuando la cultura material  
importa: Estado, pueblos  
indígenas y arqueólogos





### 3. Ruinas y Estado: arqueología de una simbiosis mexicana

Federico Navarrete

En 1978 se encontró en el centro de la Ciudad de México, a unos metros de la plaza principal, un inmenso monolito de la diosa mexica (o azteca) Coyolxauhqui. Este hallazgo fortuito permitió establecer, más allá de toda duda, el sitio donde se encontraba el antiguo Templo Mayor, la pirámide principal de la capital azteca de México-Tenochtitlan, sobre cuyas ruinas se construyó la moderna capital mexicana. Ante esta excepcional oportunidad el presidente de México, José López Portillo, tomó la decisión de expropiar dos cuerdas de edificios del centro de la ciudad y ordenar su demolición para realizar la excavación del antiguo sitio sagrado. Así fue como se inició el Proyecto Arqueológico de Templo Mayor, uno de los más grandes de la historia de la arqueología en México. Unos años después el propio López Portillo (López *et al.* 1981:25-27) definió así sus acciones en un libro de celebración:

Aquel 28 de febrero de 1978 sentí pleno y redondo el poder: podía, por mi voluntad, transformar la realidad que encubría raíces fundamentales de mi México, precisamente en el centro original de su historia, místico ámbito de su tragedia dialéctica, aún no resuelta. Se me aparecía como la oportunidad de tránsito para propiciar su integración, por lo menos como símbolo. Ponerle una plaza “cuata” a la de la Colonia, al Zócalo de nuestra Independencia, para que todos los mexicanos entendamos que venimos del Omeyocan –lugar dos– que tenemos que aceptar para andar en dos pies por los rumbos de nuestro devenir, admitiendo la mezcla, como condición y fuerza de origen y destino [...] Y yo tenía el poder para rescatar el espacio y redimir tiempos nuestros [...] Tal vez no habría otra oportunidad. Descubrir, sacar a la luz: dar otra vez dimensión a las proporciones centrales de nuestro origen. Abrir el espacio de nuestra conciencia de Nación excepcional. Y pude hacerlo. Simplemente dije: exprópiense las casas. Derribense. Y descúbrase, para el día y la noche, el Templo Mayor de los aztecas.

Este acto de autoritarismo al servicio de la arqueología, y la subsiguiente utilización de la arqueología al servicio del autoritarismo, resume, de manera elocuente y espectacular, la simbiosis que ha existido entre la arqueología mexicana y el poder estatal a lo largo del siglo XX. Esta simbiosis ha significado que la arqueología mexicana se ha institucionalizado, casi exclusivamente, en un ente del gobierno federal mexicano, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y ha gozado de un monopolio legal y político sobre la exploración, conservación y utilización de los vestigios arqueológicos en el país. Como el INAH tiene como función primordial la administración y conservación del patrimonio arqueológico los arqueólogos mexicanos se han visto obligados a realizar labores de salvamento, reconstrucción y conservación, muchas veces en detrimento de sus labores de investigación. Además, las políticas estatales de financiamiento de la arqueología han privilegiado la búsqueda y reconstrucción de monumentos espectaculares, particularmente de arquitectura estatal y obras artísticas vinculadas con las elites prehispánicas, en vez de la investigación centrada en problemas y, en

general, en un examen más holístico de las sociedades indígenas. En este artículo intentaré reconstruir el origen de esta simbiosis entre las ruinas, los arqueólogos y el Estado para explicar cómo han logrado evitar que otros sectores de la sociedad mexicana, particularmente los grupos indígenas, puedan tener una relación significativa con los vestigios arqueológicos del pasado prehispánico. Para valorar la importancia de este monopolio y de esta exclusión hay que tomar en cuenta que, más allá de sus profundas diferencias regionales, lingüísticas, religiosas, culturales y políticas, casi todos los mexicanos reconocen a las ruinas prehispánicas como un símbolo esencial de su identidad y de sus raíces. Esta identificación es producto de la visión nacionalista de la historia mexicana, a la que llamaré “monolítica” tanto por su afición a los monumentos líticos de gran tamaño, que en México gustamos de llamar monolitos, como porque plantea que existe una unidad indisoluble entre el pasado indígena prehispánico y el presente mexicano nacional, así como una identificación, igualmente monolítica, entre los pueblos indígenas prehispánicos y los mexicanos mestizos modernos; paradójicamente, los grupos indígenas contemporáneos son excluidos de esa identificación (Navarrete 2004). Esta visión monolítica ha gozado en México de una incuestionable hegemonía y ha sustentado las leyes que rigen el patrimonio arqueológico mexicano, las instituciones encargadas de trabajar con él y las prácticas y discursos de los arqueólogos.

## La expropiación del pasado indígena

La raíz más antigua de la visión monolítica de la historia mexicana se encuentra en el patriotismo construido por los grupos criollos, descendientes de los españoles, entre los siglos XVII y XIX. En su afán por inventar una identidad propia que les permitiera distinguirse de los españoles y sentar las bases de la nación propia estos grupos glorificaron el imperio azteca destruido por los conquistadores en el siglo XVI y lo convirtieron en el antecedente directo de un futuro estado mexicano independiente (Lafaye 1977).

En el siglo XVIII el descubrimiento, bajo los edificios de la ciudad de México, de dos monumentales esculturas aztecas, la famosa estatua de la diosa Coatlicue y el igualmente célebre calendario azteca, sirvió para despertar, aún más, el interés por el pasado prehispánico y el orgullo por su esplendor, proporcionando una referencia material concreta a la construcción ideológica de los criollos. Autores como Antonio de León y Gama, Antonio Alzate y Francisco Clavijero compararon estos monumentos con los que provenían de la antigüedad clásica, creando, así, una valiosa analogía entre las culturas indígenas prehispánicas y las culturas clásicas del Mediterráneo y entre ellos, como exploradores y herederos de ese pasado, y los arqueólogos y anticuarios europeos. Los indígenas contemporáneos fueron excluidos de esa construcción ideológica. Clavijero propuso que los vestigios arqueológicos fueran incorporados a un museo, donde servirían para fomentar el orgullo y el estudio criollos; sin embargo, cuando los estudiosos descubrieron que los indígenas de la ciudad habían comenzado a rendir culto a la estatua de la Coatlicue decidieron enterrarla nuevamente. Así explicó esta decisión el obispo Benito Marín Moxo y Francoly:

Los indios, que miran con tan estúpida indiferencia todos los monumentos de las artes europeas, acudían con inquieta curiosidad a contemplar su famosa estatua. Se creyó al principio que no se movían en esto por otro incentivo que por el amor nacional, propio no menos de los pueblos salvajes que de los civilizados, y por la complacencia de contemplar una de las obras más insignes de sus ascendientes, que veían apreciada hasta por los cultos españoles. Sin embargo, se sospechó luego que en sus frecuentes visitas había algún secreto motivo religioso. Fue pues indispensable prohibirles absolutamente la entrada; pero su fanático entusiasmo y su increíble astucia burlaron del todo esta providencia [...] Y este hecho, observado después con mucho cuidado por personas graves y doctas [...] obligó á tomar, como hemos dicho, la resolución de meter nuevamente dentro del suelo la expresada estatua (citado por Matos 2005:11-12).

Este episodio marca el inicio del enfrentamiento entre dos formas de relacionarse con los vestigios arqueológicos, que ha continuado: el culto

religioso indígena es condenado desde la perspectiva intolerante del pensamiento Occidental ilustrado que defiende la admiración nacionalista por un pasado glorioso, una forma de “aura” que, como bien señaló Walter Benjamin (1973:26), no es más que una transformación tardía de la primera, un “ritual secularizado.”

El proyecto de expropiación de la memoria social de los grupos indígenas en nombre de la ciencia y del nacionalismo es idéntico al que ha caracterizado a la arqueología mexicana moderna y, en general, a las arqueologías nacionales latinoamericanas. David Brading (1980:39-40) señaló que esta expropiación y la consecuente glorificación del pasado prehispánico desde la perspectiva criolla fueron posibles porque en México, a diferencia de Perú, no había un movimiento indígena que buscara revitalizar ese pasado, pese al interés religioso por la figura de la diosa Coatlicue. Las comunidades indígenas del centro de México reivindicaban su origen en las mercedes de tierras otorgadas por la monarquía española en el siglo XVI, en el establecimiento de sus pueblos coloniales y en la elección de su santo patrono, pero sólo hacían referencias vagas a su pasado prehispánico (López 2003). Los grupos mayas del sur del país se rebelaron en repetidas ocasiones contra el dominio colonial, pero siempre en nombre de la religión católica, sin hacer referencia a su pasado precolonial (Reifler-Bricker 1993).

En el siglo XIX no se pudieron realizar muchas excavaciones debido a la inestabilidad política iniciada con la prolongada guerra de independencia y que continuó con las incesantes guerras civiles e invasiones extranjeras que sufrió el país hasta 1867; sin embargo, la visión monolítica de la historia mexicana y el monopolio de las elites criollas y mestizas sobre ella se desarrolló y se consolidó. Los historiadores y arqueólogos decimonónicos construyeron, a partir de los vestigios arqueológicos conocidos en la época y con las fuentes escritas en el periodo colonial que hablaban de la historia prehispánica, una gran narrativa unificada a la manera de las historias nacionalistas que se estaban construyendo en esos tiempos en Europa (Anderson 1983). Esta narrativa estableció la unidad y continuidad de las culturas prehispánicas conocidas entonces, desde los toltecas de Teotihuacan hasta los aztecas de México-Tenochtitlán, y definió el pasado prehispánico como el capítulo inicial de la historia nacio-

nal. Al igual que el patriotismo criollo de siglos anteriores esta narrativa glorificó a los aztecas como la culminación del pasado indígena (Pérez 2000). En el contexto político del siglo XIX esta glorificación sirvió para cimentar la unificación territorial del país y la centralización del poder político en ciudad de México.

Pese a que esta elaboración histórica no partió más que de unas cuantas excavaciones arqueológicas resultó profundamente influyente en el desarrollo de la disciplina desde finales del siglo XIX cuando éstas se reanudaron pues definió dos de sus rasgos fundamentales. El primero es su dependencia de las fuentes históricas producidas a principios del periodo colonial (siglos XVI y XVII) que, hasta hoy, han sido claves para identificar, clasificar e interpretar las culturas arqueológicas descubiertas en México. Desde entonces uno de los debates claves de la arqueología y la historia prehispánicas ha sido la identificación de los restos arqueológicos de los toltecas, descritos por las fuentes e identificados como el paradigma de la civilización indígena, con distintas culturas arqueológicas (López y López 1999). La otra característica, igualmente definitoria, ha sido su vinculación con el discurso nacionalista y con su necesidad de construir una historia global y unificada de todas las culturas indígenas prehispánicas que sirva como referencia de identidad y fuente de orgullo a la nación mexicana moderna y a sus sectores criollos y mestizos.

Bajo el gobierno de Porfirio Díaz, entre 1876 y 1910, nació la moderna arqueología mexicana con las excavaciones de Leopoldo Batres en Teotihuacan, cerca de ciudad de México. El régimen de Díaz estableció el monopolio estatal sobre la administración del patrimonio y sobre el control de la exploración arqueológica, aunque también dio generosas concesiones a arqueólogos extranjeros, permitiéndoles, incluso, exportar sus hallazgos (Vázquez 2003:120-121). Igualmente comenzó a explotar el prestigio y el atractivo de los vestigios arqueológicos del pasado prehispánico. Los monumentos y esculturas aztecas, mayas y teotihuacanas fueron presentados en ferias, exposiciones internacionales y museos como demostración de la existencia de una “antigüedad” mexicana que podía equipararse a la antigüedad clásica. Esta exhibición “celebratoria” sirvió para establecer el lugar de México en el “concierto de las naciones civilizadas,” a la par de las naciones europeas que, en esa época, se afa-

naban por rescatar y acumular vestigios arqueológicos egipcios, griegos y romanos. De esta manera se puso en marcha una compleja dialéctica entre la reivindicación de la excepcionalidad de México, demostrada por su singular herencia prehispánica, y su cosmopolitismo, demostrado por la capacidad de sus elites para construir un discurso científico, fiel a los cánones occidentales, sobre ese pasado (Tenorio-Trillo 1996:64-95). La relación dialéctica entre el objeto de estudio (el pasado prehispánico que fue considerado excepcional) y el sujeto que lo estudiaba (el científico moderno que pretendía ser igual a los arqueólogos de todo el mundo) ha sido clave para la justificación del monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico.

## La consolidación del monolito

Durante el prolongado régimen de Díaz y bajo los regímenes emanados de la revolución mexicana a partir de 1917 la arqueología se vinculó con la ideología del “mestizaje” que sirvió para definir la identidad racial y cultural de la nación; esta ideología, definida desde el Estado y los círculos intelectuales más cercanos, propuso que el pueblo mexicano era producto de la mezcla biológica de la raza indígena y la raza hispánica y que había heredado las mejores cualidades de ambas. La mezcla racial debía conducir a la homogeneización completa de la población mexicana y a la desaparición de los grupos racialmente indígenas y de los europeos; no obstante, la cultura mestiza fue siempre definida como una cultura netamente Occidental y se afirmó que la mezcla racial debía llevar al elevamiento de la raza indígena al nivel superior ocupado por la europea (Knight 1990).

La ideología del mestizaje concibió el pasado indígena como una gloria desaparecida que había sido superada con la conquista española de los aztecas, que dio paso al nacimiento de una nueva raza, la mestiza, y al surgimiento de una nueva nación; por ello el pasado indígena había quedado atrás y los grupos indígenas del presente eran meros vestigios, degradados por la colonización española, que no correspondían a las glorias de sus antepasados y que debían desaparecer lo más pronto posible en el

crisol del mestizaje (Navarrete 2004). Para los mestizos los monumentos arqueológicos eran la demostración de la gloria de sus antepasados pero nada más, porque México debía ser una nación plenamente moderna; por la misma razón debían pertenecer a ellos (quienes eran los calificados para estudiarlos, reconstruirlos y apreciarlos) y no a los pueblos indígenas contemporáneos, que no eran dignos herederos de ese glorioso legado. El nacionalismo mestizo del siglo XX fue heredero directo del patriotismo criollo del XVIII.

Tras la revolución mexicana la ideología del mestizaje experimentó una relativa transformación pues comenzó a reconocer el valor relativo de las culturas indígenas contemporáneas, quizá como reflejo de la importante participación que los grupos indígenas y campesinos tuvieron en las rebeliones populares entre 1910 y 1917; este reconocimiento, sin embargo, fue limitado pues no se abandonó el objetivo de homogeneizar cultural y racialmente a la nación por medio de la integración (y desaparición) de los grupos indígenas. La cultura indígena que se reconoció como valiosa fue una versión selectiva y estereotipada de las realidades sociales y culturales de los pueblos indígenas mexicanos, que privilegió las “artesanías” y el folclor. Manuel Gamio fue uno de los primeros en formular esta nueva visión; también fue el primer (y casi único) arqueólogo mexicano que buscó combinar las excavaciones con un trabajo con las poblaciones indígenas contemporáneas. Su obra monumental *La población del Valle de Teotihuacán* integró estudios arqueológicos, etnológicos, ecológicos y geográficos en una magna explicación de la historia y el desarrollo de los pueblos que habitaron esa región desde tiempos prehispánicos hasta el presente; paralelamente emprendió en el valle de Teotihuacán una labor educativa que tenía como objetivo revitalizar el potencial creativo de las poblaciones indígenas, pues propuso que el talento artístico era un rasgo esencial de su identidad. No obstante, la insistencia de Gamio sobre la relación entre el trabajo arqueológico y el etnográfico fue hecha desde una perspectiva ajena a las sociedades indígenas contemporáneas, la del científico y la del agente estatal; en México estos papeles son, generalmente, inseparables. Por esa razón los indios eran presentados como objetos (de estudio, los del pasado; de educación, los del presente) pero nunca como sujetos, papel que correspondía, únicamente, al científico mestizo.



Estas ideas y esta perspectiva eran compartidas por los diferentes actores políticos y culturales de la época. Los muralistas mexicanos, como Diego Rivera, incorporaron imágenes y símbolos prehispánicos a sus espectaculares discursos visuales sobre la identidad mexicana, pero siempre los representaron como realidades pasadas que debían ser fuente de orgullo para la nación, pero que debían ser integrados a la modernidad, como lo eran al discurso visual, plenamente moderno y cosmopolita, de sus murales (Rodríguez 2004). En el cine el cineasta ruso Sergei Eisenstein y sus imitadores mexicanos representaron los rostros de indígenas contemporáneos junto a los retratos de los antiguos indios prehispánicos para demostrar la continuidad racial; sin embargo, en estas representaciones el artista o el cineasta europeo o mestizo seguía siendo el sujeto que comparaba y yuxtaponía los objetos del pasado y del presente indígenas sin darles una verdadera voz ni reconocer su agencia.

De esta manera la ideología del mestizaje y la concepción monolítica de la historia nacional coincidieron en definir al Estado y a los grupos intelectuales vinculados a él como los únicos y exclusivos agentes del manejo, de la investigación y del uso del patrimonio arqueológico y en marginar a los grupos indígenas de estas actividades. Según esta concepción el pasado prehispánico pertenece, en primer lugar, a México como nación, siempre representada por el Estado, y, en segundo lugar, a todos los mexicanos mestizos, pero nunca a los indígenas como un grupo particular. Esta visión exclusivista también se sustentó en el patrimonialismo monárquico español que sostenía que todas las antigüedades de América eran propiedad privada de la Corona y sólo podían ser concesionadas a particulares; el Estado mexicano independiente se erigió como heredero legítimo e incontrovertible de ese monopolio (Vázquez 2003:95-145).

A mediados del siglo XX esta visión monolítica fue institucionalizada y convertida en ley por el régimen revolucionario que también institucionalizó el aparato burocrático del régimen monopartidista del Partido Revolucionario Institucional. En 1939 fue fundado el INAH, encargado de realizar las excavaciones arqueológicas, de custodiar el patrimonio arqueológico y de realizar investigaciones científicas y artísticas sobre la población indígena del país. Desde su creación la combinación de labores

de investigación y de custodia y de administración del patrimonio ha inhibido el desarrollo de la primera de esas actividades (Gándara 1992).

En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista, encargado de atender y estudiar a las sociedades indígenas existentes. Desde entonces el Estado mexicano estableció una división institucional del trabajo: el INAH quedó encargado de estudiar y celebrar a los indios muertos, inagotable fuente de orgullo e identidad nacionalista, mientras que el INI tuvo a su cargo resolver el “problema” de los indios vivos, utilizando la antropología como herramienta para lograr su integración a la nación mestiza, es decir, su desaparición como grupos étnica y culturalmente distintos (Navarrete 2004). Significativamente el primer director del INI, Alfonso Caso, era uno de los más destacados arqueólogos mexicanos de la época; sin embargo, no existió un vínculo orgánico entre sus actividades como investigador sobre el pasado prehispánico y su trabajo como administrador de la política estatal sobre los pueblos indígenas.

En el terreno histórico y metodológico el antropólogo alemán Paul Kirchhoff (1943) propuso que las culturas arqueológicas e históricas del centro y sur de México compartían suficientes rasgos culturales significativos como para ser consideradas parte de una misma área cultural, que llamó Mesoamérica; su propuesta ha tenido una trascendencia inmensa en el desarrollo de la arqueología mexicana porque permitió analizar las particularidades de cada cultura arqueológica, y de cada sitio, en función de un marco de análisis general que les dio sentido. En términos espaciales permitió definir una vasta región cultural en sub-regiones particulares. En términos temporales el concepto de Mesoamérica ha permitido utilizar las fuentes históricas del periodo colonial temprano y las fuentes etnográficas contemporáneas para interpretar los hallazgos arqueológicos de épocas tan remotas como el periodo Formativo (2000-200 a.C.). Aunque estos procedimientos metodológicos han sido criticados (e.g., Kubler 1972) se han convertido en una práctica generalizada entre arqueólogos, historiadores, etnólogos e historiadores del arte y han rendido frutos valiosos. Sin embargo, la adopción generalizada y acrítica del concepto de Mesoamérica y de la metodología de historia cultural que lo acompaña ha inhibido el desarrollo de otros enfoques teóricos y explicativos y ha convertido el trabajo interpretativo de los arqueólogos en un simple

procedimiento: ubicar sus hallazgos en un marco histórico y cultural predefinido (Vázquez 2003:45-94). A mi juicio esto se debe a que el concepto se ha combinado con la visión ideológica de la historia indígena constituida, previamente, por el nacionalismo mexicano y ha reforzado una visión monolítica de las sociedades indígenas prehispánicas, coloniales y modernas. Un ejemplo de esta combinación es el libro *México profundo* de Guillermo Bonfil (1990) quien sostiene que la verdadera esencia de la nacionalidad mexicana es una “civilización mesoamericana” que se ha mantenido esencialmente igual a lo largo de 3 milenios y que ha sido agredida y destruida, pero no transformada, por la colonización española y por las políticas del Estado-nación mexicano. De esta manera se ha creado una relación de identificación simbólica entre los vestigios arqueológicos de los antiguos estados mesoamericanos (desde los olmecas de La Venta hasta los mexicas de México-Tenochtitlan, pasando por los zapotecas de Monte Albán, los teotihuacanos y los mayas de Palenque y Chichén Itzá) y el Estado mexicano moderno. Siguiendo esta línea de argumentación es frecuente que los Estados prehispánicos sean vistos como antecedentes directos de la nación actual, ya sea de manera negativa, como fuente de su autoritarismo (Paz 1970), o de manera positiva, como fuente de su identidad (Florescano 1998). La arqueología se ha convertido en agente legal y en propagandista convencida de la ideología estatal y de su visión monolítica del pasado nacional; este hecho ha impedido el surgimiento de visiones más críticas de las sociedades prehispánicas. La visión monolítica también ha implicado la virtual exclusión de las sociedades del norte de México (pertenecientes al área cultural de Aridamérica) del interés de los arqueólogos mexicanos, aunque en años recientes la exploración de esta región ha aumentado.

La visión monolítica de la historia mexicana alcanzó su materialización definitiva con la construcción del Museo Nacional de Antropología (MNA) en 1964, un monumental edificio que consagró, en cal y canto, sus rasgos esenciales. Como obra monumental del Estado mexicano contemporáneo sirvió para establecer una vinculación directa entre sus glorias presentes y las glorias pasadas de los Estados prehispánicos que se exhiben en su interior; por ello, el museo se ha convertido en un recinto privilegiado para los actos públicos del presidente de la república y

de otros dignatarios. El museo consagró la supremacía de los aztecas en la genealogía histórica nacionalista e hizo de la sala consagrada a esta cultura y a sus monolitos emblemáticos (la Piedra del Sol y Coatlicue, finalmente rescatados de cualquier idolatría indígena para servir, únicamente, a la religión laica del Estado mexicano) el elemento central y culminante de la exhibición museística; además, privilegió la exhibición espectacular y la admiración estética sobre la explicación cultural e histórica. De esta manera se convirtió en un amplio y vistoso catálogo de piezas admirables, diseñado, fundamentalmente, para reafirmar en sus visitantes el orgullo patrio por ser mexicanos y para transmitir una visión lineal y teleológica del pasado nacional. Significativamente el museo dedicó un segundo piso a salas “etnográficas” que presentan visiones ahistóricas y folcloristas de las culturas indígenas contemporáneas; este espacio, de mucho menores dimensiones y separado de la monumental sección arqueológica, se ha convertido en un sector marginado de la institución, así como los grupos indígenas actuales son marginados de la sociedad nacional.

De esta manera en la segunda mitad del siglo XX la legislación y la práctica institucional consagraron y fortalecieron el monopolio estatal sobre los vestigios prehispánicos. Este monopolio del patrimonio cultural ha servido para paliar los devastadores efectos del saqueo y el comercio ilegal de piezas arqueológicas pero también ha impuesto una barrera a la participación de las sociedades indígenas y de otros sectores sociales en el manejo e investigación del patrimonio arqueológico, convirtiéndolo en territorio exclusivo de los arqueólogos oficiales. El “descubrimiento” y reconstrucción de numerosos y espectaculares sitios arqueológicos ha dado grandes réditos ideológicos e identitarios al Estado mexicano, aprovechados, políticamente, por los sucesivos presidentes del PRI.

## El resquebrajamiento del monolito

En las últimas décadas la visión monolítica de la historia nacional y el marco legal e institucional que consagró el monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico han entrado en una profunda crisis. Esto no debe

sorprender pues ambos estuvieron vinculados, histórica y funcionalmente, a la consolidación del Estado autoritario post-revolucionario; por eso la democratización política y social los ha puesto en crisis. El centralismo político ha perdido fuerza junto con la narrativa monolítica de la historia nacional centrada en los aztecas y en la primacía de la ciudad de México como centro histórico, cultural y político del país. Como respuesta las regiones y los grupos sociales han ido desarrollando narrativas históricas particulares que implican una relación diferenciada y plural con el pasado indígena y con el patrimonio arqueológico. Al mismo tiempo los gobiernos de estados y municipios han demandado una mayor participación en la administración y uso del patrimonio arqueológico.

La definición tradicional de la identidad mexicana ya no satisface a amplios sectores de la sociedad mexicana. Algunos grupos dan importancia a la raíz prehispánica, concebida de acuerdo a sus particulares creencias religiosas e ideologías políticas, y utilizan, crecientemente, las ruinas para ceremonias y rituales que no pasan por la mediación estatal o institucional ni por los cánones de la historia oficial. Otros grupos no establecen ninguna relación con ese pasado, pese a los intentos estatales por convencerlos de que en él se encuentra su origen. En general los símbolos de la identidad mexicana definidos por la visión monolítica se han convertido en folclor comercial y en atractivo turístico, no en productos culturales vigentes para la sociedad mexicana.

Las instituciones surgidas en el régimen post-revolucionario han tenido que realizar grandes esfuerzos para adaptarse a esta nueva realidad. El INI recientemente ha experimentado una profunda reforma pues el concepto integrador del indigenismo se hizo obsoleto ante el desarrollo de las sociedades indígenas y de sus movimientos políticos que demandan una nueva relación con el Estado. El INAH ha mantenido su monopolio legal sobre el uso del patrimonio y ha continuado desarrollando proyectos arqueológicos espectaculares pero no ha sido capaz de generar un nuevo discurso histórico nacional que vaya más allá de la visión monolítica y que integre a los indígenas y a los otros sectores sociales de una manera diferente. Pese a la adopción de políticas más abiertas a la colaboración con la sociedad civil y con las comunidades indígenas y campesinas algunos investigadores y autoridades del INAH han desarrollado una

actitud de rechazo ante la participación de otros sectores en la investigación y gestión del patrimonio arqueológico pues los han considerado como “enemigos” que amenazan la tarea de protección encomendada a su institución. Por ello, en ciertos casos, el monopolio del INAH ha degenerado en un patrimonialismo por el cual los miembros de esta institución tratan el patrimonio nacional como si fuera suyo. Dentro de esta lógica perversa es frecuente que los arqueólogos nieguen a otros estudiosos el acceso a sus hallazgos de campo y que no publiquen los resultados de sus trabajos, por lo que buena parte de las excavaciones llevadas a cabo en México permanece desconocida para la comunidad científica y para el público (Vázquez 2003). Los directores de museos y las personas encargadas de las vastas colecciones del INAH restringen, arbitrariamente, el acceso a ellas o pretenden cobrar cantidades elevadas por permitir su reproducción, aunque ésta sea no lucrativa.

Esta actitud se hizo evidente en una disputa reciente sobre el destino de unos restos humanos pápagos que fueron exhumados por una expedición arqueológica francesa (autorizada por el INAH como todas las excavaciones realizadas legalmente en territorio nacional) en Quito-bac, reclamados por ese pueblo que vive en el Estado de Sonora, en el norte del país. Ante la demanda de repatriación hecha por los pápagos, seguramente inspirada en las demandas similares hechas por las “primeras naciones” de Estados Unidos y Canadá en los últimos años (Thomas 2000), apoyada por una corte mexicana, una arqueóloga adscrita al INAH respondió:

[...] sólo basta la autorización del Consejo de Arqueología para llevar a cabo investigaciones arqueológicas en cualquier parte del territorio nacional, sin necesidad de consulta alguna con los descendientes de las poblaciones nativas. Como todos somos mexicanos no existe la noción de territorio tradicional. (citada por Vázquez 2003:134).

Este caso no es único. Tanto arqueólogos como museógrafos empleados por el INAH se han enfrentado a movilizaciones comunitarias al intentar sustraer de las comunidades campesinas y/o indígenas piezas prehispánicas que éstas consideran parte de su patrimonio local. El

ejemplo más conocido corresponde al traslado del monolito popularmente conocido como “Tlaloc,” cuya ubicación original era la población de Coatintchan y que se encuentra expuesto, actualmente, en la periferia del Museo Nacional de Antropología. Un aspecto a considerar es que ciertos cambios de dominio conllevan consecuencias de orden valorativo. Tal es el caso del llamado Señor de las Limas, una escultura olmeca (datada por los arqueólogos en el primer milenio a.C.) que fue encontrada en 1965 por miembros de la comunidad de Las Limas, que la llamaron la Virgen de las Limas, pues la consideraron una imagen milagrosa de la Virgen de Guadalupe. Esta escultura fue, posteriormente, integrada a las colecciones del Museo de Jalapa, donde se exhibe como artefacto arqueológico, condición que oblitera el valor religioso que le habían asignado los miembros de la comunidad (Medina sf). Sin embargo, aunque la ley establece el monopolio estatal sobre el patrimonio arqueológico también faculta la organización y autorización de asociaciones sociales como órganos auxiliares para su preservación. Por ello desde la década de 1970 se ha tomado la iniciativa de construir museos comunitarios que albergan y exhiben algunas piezas dentro de las propias poblaciones. Estos museos, autogestionados y enfocados a los intereses e inquietudes de los miembros de los pueblos, son un ejemplo de colaboración entre las agencias oficiales y la sociedad en pro de la gestión del patrimonio (Morales 1994). No obstante, estos experimentos no se han extendido al ámbito de las grandes instituciones, donde no se plantea, siquiera, la idea de curadurías compartidas con los indígenas o de dar a éstos una voz propia en el discurso museográfico.

Desgraciadamente es claro que hay un vacío de reflexión, análisis y propuestas en cuanto a las posibilidades de negociación entre las demandas de los pueblos indígenas y la praxis de la arqueología o de la gestión del patrimonio arqueológico. En tal escenario no es de extrañar que las respuestas ante los conflictos hayan resultado insatisfactorias, limitadas o elusivas (Medina sf). Tampoco se han establecido, de manera formal u oficial, formulas de colaboración entre los arqueólogos y las comunidades indígenas en proyectos de investigación y excavación, salvo algunas pocas excepciones con los mixtecos de Oaxaca y los huicholes de Nayarit (Johannes Neurath, comunicación personal).

El tema de la relación entre la arqueología y las sociedades indígenas apenas comienza a ser abordado por unos cuantos investigadores y existen claros desacuerdos entre ellos, pues algunos defienden el monopolio tradicional del INAH y niegan la pertinencia de reconocer derechos particulares a los indígenas sobre el patrimonio arqueológico, con el argumento de que no se puede demostrar la existencia de vínculos históricos directos entre las poblaciones contemporáneas y las constructoras de los sitios (Rodríguez 2005). Mientras que otros plantean que aunque el Estado debe mantener el derecho esencial de propiedad, es necesario que se establezcan esquemas de colaboración específicos y adecuados a las circunstancias de las diferentes sociedades indígenas (Medina sf). Es urgente, por tanto, hacer una reflexión profunda sobre el asunto y discutir aspectos pragmáticos, teóricos y metodológicos, así como revisar casos específicos. Con base en ello se podrán definir lineamientos para involucrar de manera respetuosa, informada y responsable a las distintas comunidades en la investigación, gestión y preservación del patrimonio arqueológico. Es importante señalar, como lo hacen Medina (sf) y Rodríguez (2004) más allá de sus desacuerdos, que imitar las soluciones estadounidenses no servirá para resolver este problema pues los casos mexicanos son histórica y culturalmente diferentes.

La reivindicación de cientificidad con la cual la arqueología mexicana pretende justificar su monopolio es bastante precaria dada la baja producción científica de los especialistas. Además, como ha argumentado Cristóbal Gnecco (1999) y como sucedió en México desde el siglo XVIII, este tipo de reivindicación ha servido en América Latina para excluir a los diferentes grupos sociales del acceso al patrimonio arqueológico y para imponer la hegemonía de un sólo discurso histórico, el oficial, sobre las historias locales, subalternas o étnicas. En suma, es urgente repensar el marco legal e institucional que rige el uso del patrimonio arqueológico de México para encontrar uno menos exclusivo y centralista, más democrático y participativo, y menos orientado al lucro económico y político. En esta redefinición deben trabajar tanto los mestizos, que se consideran herederos de los pueblos prehispánicos, como los indígenas, que tienen otro tipo de relación con ese pasado. Quizá de esa manera logremos romper la visión monolítica del pasado mexicano



y la dicotomía entre indios muertos e indios vivos que tanto daño ha hecho a estos últimos.

## Referencias

Anderson, Benedict

1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres.

Benjamin, Walter

1973 La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I*, pp 15-57. Taurus, Madrid.

Bonfil, Guillermo

1990 *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo/Conaculta, México.

Brading, David

1980 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Era, México.

Florescano, Enrique

1998 *Etnia, Estados y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Aguilar, México.

Gándara, Manuel

1992 *La arqueología oficial mexicana: causas y efectos*. INAH, México.

Gnecco, Cristóbal

1999 *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.

Kirchhoff, Paul

1943 Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana* 1:92-107.

Knight, Alan

1990 Racism, revolution and indigenismo: México, 1910-1940. En *The idea of race in Latin America*, editado por Richard Graham, pp 71-113. University of Texas Press, Austin.

Kubler, George

1972 La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas. En *Religión en Mesoamérica*, editado

- por Jaime Litvak y Noemí Castillo, pp 1-24. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- Lafaye, Jacques  
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- López, Alfredo y Leonardo López  
1999 *Mito y realidad de Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- López, José, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos  
1981 *El Templo Mayor*. Bancomer, México.
- López, Paula (Editora)  
2003 *Los títulos primordiales del centro de México*. Conaculta, México.
- Matos, Eduardo  
2005 *Estudios mexicanos. Volumen I, Tomo 4. Obras maestras del Templo Mayor*. El Colegio Nacional, México.
- Medina, Isabel  
sf ¿Arqueología indigenista en México? Una discusión. Manuscrito sin publicar.
- Morales, Teresa  
1994 *Pasos para crear un museo comunitario*. Dirección General de Culturas Populares, México.
- Navarrete, Federico  
2004 *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM, México.
- Paz, Octavio  
1970 *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México. [1950].
- Pérez, Adriana  
2000 *Arqueología y nacionalismo a la luz del discurso histórico mexicano: 1850-1910*. UNAM, México.
- Reifler-Bricker, Victoria  
1993 *El Cristo indígena, el rey nativo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Rodríguez, Itzel

2004 *El pasado indígena en el nacionalismo revolucionario. El mural antiguo (1929) de Diego Rivera en el Palacio Nacional*. UNAM, México.

Rodríguez, Daniela

2005 El derecho de las poblaciones indígenas sobre los monumentos arqueológicos: algunas consideraciones desde la arqueología. En *Los derechos de los pueblos indios y la cuestión agraria*, editado por Carlos Humberto Durand, pp 179-196. Porrúa, México.

Tenorio-Trillo, Mauricio

1996 *Mexico at the World's Fairs. Crafting a modern nation*. University of California Press, Berkeley.

Thomas, David Hurst

2000 *Skull wars. Kennewick man, archaeology, and the battle for Native American identity*. Basic Books, Nueva York.

Vázquez, Luis

2003 *El leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México*. CIESAS-Porrúa, México.



# 4. La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos<sup>1</sup>

Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández

## Introducción

Esta es una historia sobre el colonialismo y sobre la manera como da forma al simbolismo de las sociedades que domina. También es una historia sobre las posibilidades de enfrentar y transformar los significados coloniales. Nuestra historia está centrada en la forma como trabaja el aparato histórico colonial. Los principales actores son una comunidad indígena norandina, la práctica arqueológica y varias clases de discursos histó-

---

1 Este artículo fue publicado en inglés en *Current Anthropology* 49:439-467, 2008. Agradecemos al editor de la revista la autorización para publicar esta versión.

ricos. Creemos que el pasado es un espacio retórico llenado de sentidos cambiantes; éstos son situacionales y se despliegan en el escenario de la identidad. Estas afirmaciones generales pueden ser mejor entendidas si se ven a través de casos particulares; el nuestro proviene de Colombia.

La concepción del pasado de las comunidades indígenas andinas (como en otras partes del mundo colonial) fue dramáticamente transformada por la conquista española,<sup>2</sup> especialmente por la violencia ideológica (pero también física) generalizada ejercida por la iglesia católica. Aunque nunca sabremos cómo concebían el pasado esas comunidades antes del advenimiento de la colonización europea es legítimo sostener que la iglesia creó una concepción del pasado que condenó los tiempos pre-europeos con un evolucionismo moralista enunciado desde el proyecto civilizador; los ancestros de esas comunidades fueron incluidos en esa condena. El tratamiento peyorativo de los habitantes del pasado (no necesariamente los *otros* sino, también, los propios ancestros de las comunidades o, mejor dicho, los *ancestros vueltos otros*) fue y es extendido dondequiera que ocurrió la dominación colonial. Ésta muchas veces destruye las historias locales (y su parafernalia asociada, como templos y artefactos votivos) y sus historiadores (por eliminación física o por sumisión retórica). También crea nuevas historias al imponer nuevos comienzos; los tiempos (y sus habitantes) anteriores al advenimiento del nuevo génesis (presentado en términos y apariencias místicos) fueron condenados y cargados con significaciones negativas. La ruptura de la continuidad histórica es una estrategia poderosa que emplea el colonialismo para neutralizar las historias locales porque borra sus mitos de origen y los reemplaza por uno nuevo, el mito de la civilización.

La historia impuesta por los colonizadores no borra, simplemente, la historia de los colonizados. Lo que la historia colonial hace es mucho más perverso (y efectivo): distorsiona, confunde, agrupa. El colonialismo no destruye tanto como construye; esa construcción es insidiosa y, ciertamente, más efectiva que la simple destrucción. El universo simbólico de las historias conquistadas nunca es el mismo después de la intervención de la máquina colonial. Las disciplinas históricas profundizaron este pro-

---

2 Tal y como ocurrió en otros lugares del mundo colonial; véase, por ejemplo, Mudimbe (1988) para el caso de África y Chatterjee (1993) para el caso de la India.

ceso. La arqueología, por ejemplo, contribuyó a la alienación de las historias nativas al cortar los lazos entre las sociedades indígenas contemporáneas y los referentes materiales que el conocimiento experto agrupa bajo el nombre “registro arqueológico.” Lo hizo de dos maneras: negando los significados nativos y apropiando esos referentes, infundiéndoles nuevos significados para una historia colectiva (usualmente llamada *nacional*) construida sobre una dicotomía que celebra a las sociedades nativas del pasado mientras condena a sus contrapartes contemporáneas.

Una de las consecuencias de esos sentidos coloniales es que muchas sociedades indígenas (específicamente, sostendremos, aquellas sujetas a la dominación de la iglesia católica) temen a los referentes materiales ligados con sus ancestros, justamente lo que los arqueólogos llaman “materiales arqueológicos,” tanto biológicos como no biológicos. Ese temor se traduce en desdén y proscripción, creando un escenario curioso en el cual comunidades nativas empoderadas interesadas, explícitamente, en asuntos históricos ignoran sitios y materiales arqueológicos. El principal propósito de este artículo es interpretar esta aparente rareza.

Aunque puede argüirse que las comunidades indígenas colonizadas tenían teorías sobre la alteridad que pudieron incluir clasificaciones dicotómicas del yo y del otro similares a las occidentales (esto es, el yo como civilizado, primordial y ejemplar y el otro como salvaje, referenciado y negativo) la manera como representaron su pasado hasta hace poco (y, en algunos casos, conciben todavía) como incivilizado y sin valor fue producto del colonialismo. Sin embargo, esa concepción está siendo enfrentada y subvertida por el empoderamiento político y cultural nativo de manera que lo que antes fue temido y proscrito (los ancestros y sus referentes materiales) ahora asume una valoración positiva. Discutiremos este proceso mostrando cómo el pueblo nasa, una de las sociedades indígenas más numerosas y empoderadas de Colombia, está contestando y transformando la historia colonial-nacional a través de la resignificación de referentes materiales (materiales “arqueológicos” ignorados, negados o proscritos hasta hace poco debido al simbolismo colonial, especialmente estatuas de piedra), sistemas de representación (la arqueología, sobre todo su negación de los significados locales) y categorías coloniales (historias que crearon nuevos comienzos y condenaron viejas prácticas).

El interés creciente de un amplio número de actores sociales por asuntos que los expertos históricos (incluyendo a los arqueólogos) rutinariamente consideraban suyos está ampliando el significado del pasado para incluir otras cosmovisiones y proyecciones diferentes del presente y el futuro. Las autonomías locales consagradas por las reformas constitucionales (como la que tuvo lugar en Colombia en 1991),<sup>3</sup> junto con agendas étnicas establecidas antes de que el multiculturalismo se convirtiera en una preocupación del Estado, se traducen en autonomías para la producción de narrativas históricas y en oportunidades para resignificar el pasado.

La producción histórica local y su vinculación con el sentido del territorio, tanto como la significación nativa de referentes materiales antes ignorados, es un aparato renovado que enfrenta (pero también utiliza) construcciones occidentales del pasado y enfrenta (pero también utiliza) historias nativas que se han vuelto oficiales debido a su asociación con agendas políticas étnicas y con el alfabetismo. Estas dos relaciones (con la historia colonial-nacional y con la historia oficial nativa) serán discutidas en el cuerpo principal del artículo. A través del estudio de una comunidad nasa que fue recientemente reasentada en un territorio “nuevo,” en el cual “encontró” un “sitio arqueológico,” esperamos mostrar que la transformación de los significados coloniales en el marco de luchas locales (en este caso étnica) por la auto-determinación puede estar acompañada por una práctica arqueológica pública, reflexiva y comprometida. El argumento, por lo tanto, termina regresando al punto de partida, pero esta vez el círculo se abre: empezamos mostrando cómo el colonialismo transforma la historia de una sociedad indígena y cómo la arqueología jugó un papel central en esa transformación; después mostramos cómo esa historia está siendo re-significada junto con la subversión de sentidos coloniales; y terminamos mostrando que la arqueología puede abandonar su afiliación de larga data con el colonialismo para alinearse con nuevos significados históricos en el contexto amplio de la descolonización. Esta

---

3 La reforma constitucional colombiana, aunque paradigmática, fue una de muchas que ocurrieron en Latino América en la década de 1990. La palabra clave que las liga es *autonomía*, sobre todo con respecto a grupos étnicos. Esas reformas, que varían en intensidad y cobertura, intentaron asegurar (o consagrar) la autonomía territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal y lingüística de esos grupos (cf. Stavenhagen 2002; Van Cott 2002).



postura de la arqueología puede ser aún más significativa si consideramos que en la postmodernidad el colonialismo ha añadido un nuevo (y diferente) nivel de sentido a su máquina de operación: actualmente la historia misma está bajo ataque por la supremacía del presente y también lo está su potencial para la resistencia social. Aunque la lógica postmoderna rechaza la historia (Jameson 1992; Lipovetsky 1990) una multitud de actores —movimientos sociales, organizaciones de clase, académicos— se oponen a la devaluación de los significados atribuidos al pasado. Esa oposición no es uniforme, surge de diversos intereses y pone énfasis en una variedad de referentes potenciales. Los movimientos sociales sobresalen como líderes de esta oposición, buscando en los sentidos históricos una forma de resistencia utópica; encontrando en la historia su origen y su destino; y apelando a ella de varias formas, en contra (y a pesar de) de los mandatos postmodernos: como densificación cultural, como reflexión sobre los tiempos por venir y como construcción y cohesión de la fábrica social. Así se despliega la historia en acción y se monta un viejo drama: el tejido de significados culturales a partir de la *mise en scène* del pasado. La arqueología descolonizada (y descolonizadora) está comprometida con la vindicación del pasado como fuente fundamental en la construcción de proyectos sociales; por esa razón concluimos este artículo con una discusión sobre el papel de la conciencia histórica en la postmodernidad.

## La gente nasa

Unos 200.000 nasa, cuya relación con el Estado (colonial y republicano) ha estado signada por la aceptación y el rechazo, viven, principalmente, en una zona de los Andes suroccidentales de Colombia conocida como Tierradentro, entre Cauca y Huila (véase la Figura 4.1 para la localización de los lugares mencionados en el texto). En 1994 un terremoto sacudió el corazón de su territorio; varias comunidades fueron arrancadas de sus tierras ancestrales debido a la destrucción de los campos agrícolas y el creciente riesgo geológico. El Estado creó una agencia con el propósito de encontrar tierras apropiadas, en términos económicos y simbólicos, para

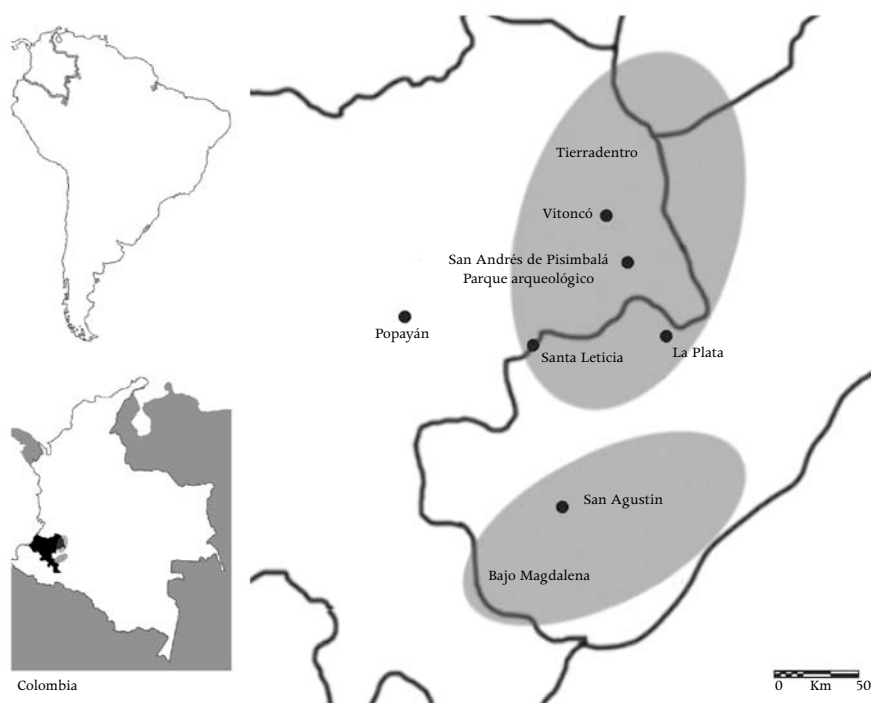


Figura 4.1 Mapa del suroccidente de Colombia mostrando los lugares mencionados en el texto.

reubicar esas comunidades. Pronto se desplegó un sentido profundo de la territorialidad. Después de dudas iniciales y negociaciones difíciles con la agencia estatal encargada del proceso de reubicación unos 500 nasa de Vitoncó, considerado el centro del territorio nasa, aceptaron localizarse en un área cercana a Santa Leticia, una población localizada en los límites entre Cauca y Huila, al oriente de la cadena volcánica de Puracé. La comunidad aceptó cuando los *the' walas* (chamanes) dieron su aprobación después de un reconocimiento sensorial.<sup>4</sup> El nuevo asentamiento

4 Los reconocimientos sensoriales entre los nasa son procesos complejos de *sentir e interpretar* la energía cósmica a través de “señas” específicas en el cuerpo. Esas señas son energías corporales con direcciones particulares y lugares de expresión que ayudan a determinar las acciones y, en algunos casos, los rituales que se deben hacer. La interpretación correcta de las señas y, por lo tanto, de su influencia en los comportamientos y decisiones de los individuos y de la comunidad, es una tarea reservada a los *the' walas* (cf. Henman 1981:176-200; Portela 2002:106-117).

fue nombrado por Juan Tama, un líder nasa del siglo XVIII y referente fundamental de su historia.<sup>5</sup>

El fortalecimiento del sentido de pertenencia territorial y la conciencia étnica se ha convertido en una agenda urgente para los nasa reubicados. En estos lugares las generaciones jóvenes enfrentan sentimientos conflictivos sobre la etnicidad, mucho más fuertes que los que enfrentaron sus padres hace unas pocas décadas, cuando el capitalismo estaba asfixiando su mundo y afectando su identidad étnica.<sup>6</sup> La ambivalencia entre ser y no ser nasa puede ser dramática. El conflicto es más latente en Santa Leticia que en los territorios ancestrales porque Juan Tama no está rodeado por otros resguardos sino por campesinos mestizos con diferentes prioridades y cosmovisiones. El sentido de pertenencia territorial es una de las bases de la vida cultural nasa. Gómez y Ruíz (1997) han mostrado que para los nasa el territorio es más que un fenómeno espacial; es un proceso social dinámico que resulta de múltiples interacciones (económicas, ecológicas, políticas, cognitivas y simbólicas) y el principal lugar de la memoria social.<sup>7</sup> El territorio es también historia y la historia es territorio. Ambos están tan relacionados que Rappaport (1990:9) señaló que los nasa “han codificado su historia de lucha en la geografía sagrada, de manera que el pasado se encuentra con el presente en el mismo terreno en el cual viven, trabajan y caminan.” La historia nasa

[...] se comporta con tal dinamismo que permanentemente está siendo recreada para habilitar acciones contemporáneas. Por ello en torno

- 
- 5 En Gow y Rappaport (2002:55-57) puede leerse su versión del reasentamiento y de las luchas internas que lo acompañaron.
  - 6 Gow y Rappaport (2002:56) mostraron que la educación ha sido fundamental en este sentido: “[los residentes de Juan Tama] han sido obligados a luchar contra su marginalidad forzada asignando cada vez mayor importancia a la educación de sus hijos... La escuela ha jugado un papel crucial para profundizar la apreciación de la identidad nasa en el reasentamiento a través de la atención a la historia oral, la revitalización de rituales chamánicos y el creciente valor acordado a la lengua nasa.”
  - 7 En el texto diferenciamos *memoria* de *historia*. La primera es lo que la gente recuerda de sus experiencias o de aquellas de personas que conocieron o de quienes oyeron hablar (ya sea individual o colectivamente, en cuyo caso hablamos de *memoria social*). Reservamos el uso de *historia* para un aparato (institucionalizado o no) que actúa sobre la memoria para decir a la gente qué debe recordar, celebrar y usar en sus proyectos colectivos.

al más mínimo evento físico o acontecimiento social es inevitable una adaptación local de la versión original [de la historia]... La memoria histórica ha constituido el pilar fundamental de la defensa del territorio, de su permanencia y adaptación al mismo, y de la etnicidad páez<sup>8</sup> [nasa] (Gómez y Ruíz 1997:132).

La historia es un modelo para la creación y la revitalización de la identidad étnica que incluye, prominentemente, la defensa de la integridad territorial. El desarrollo autónomo y auto-determinado demanda una reformulación competente de la historia. En esta tarea las tradiciones orales nasa han sido básicas en la provisión de un modelo pedagógico que nutre el sentido territorial, el interés por los asuntos históricos y la conciencia sobre el auto-desarrollo. La aparición, relativamente reciente, de una *historia oficial nativa* también ha sido crucial en la revitalización de los asuntos históricos y en el papel que se les otorga en un tejido social empoderado.

En la vanguardia del empoderamiento étnico nasa ha estado el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), una poderosa organización indígena regional fundada en 1971 sobre experiencias previas de revueltas campesinas. Desde su orígenes fundamentalmente nasa el CRIC se convirtió en una organización panétnica con influencia en los asuntos indígenas a nivel nacional. La organización indígena condujo varios procesos: recuperación de territorios ancestrales y lenguas; instrucción en asuntos legales; educación bilingüe; promoción de prácticas comunales (económicas y sociales); y revitalización histórica.

La transmisión de conocimiento histórico entre las comunidades étnicas ha cambiado dramáticamente desde que la comunicación escrita y el alfabetismo fueron lentamente adoptados como parte de la lucha política por legitimidad y empoderamiento. Desde el siglo XVIII el liderazgo político se ha formado alrededor de individuos capaces de tratar con las autoridades coloniales y republicanas, un fenómeno evidente entre los nasa del Cauca (Findji y Rojas 1985; Rappaport 1990); sus capacidades

---

8 *Páez* (plural *paeces*) fue el término colonial usado para designar a los nasa hasta hace poco; sin embargo, el término nasa, acuñado por los propios indígenas, se ha vuelto de uso más común.

han estado basadas, en gran medida, en su habilidad para leer y escribir, notables en una sociedad básicamente analfabeta. Más aún, la legitimidad cultural frente al Estado desde los tiempos de la Colonia fue alcanzada, entre otras cosas, por la prueba del carácter “real” de los mitos indígenas; esa prueba fue provista por el soporte escrito de historias hasta entonces consideradas como ficticias. La tendencia hacia el alfabetismo se densificó desde que la autoridad política se centró alrededor del CRIC; como resultado el alfabetismo ha sido ampliamente promovido desde la década de 1970.<sup>9</sup> Un efecto visible de este hecho ha sido el surgimiento de un historia “oficial” nativa antes inexistente, diseminada por currículos escolares, instrucción política, periódicos y cartillas.

La historia indígena oficial se enfrenta a la historia nacional y juega un papel que el Estado (colonial y republicano) persiguió: servir de base a la conciencia étnica y la movilización. La historia indígena oficial ha creado un sentido de comunidad, una suerte de discurso indígena nacional que va más allá de los límites de resguardos particulares (Rappaport 2004). Esta historia panétnica enfatiza el papel jugado por grandes individuos, héroes políticos que lucharon por los nasa. Esos héroes pelearon batallas memorables que deben ser recordadas como modelos de acción política y legaron, sabiéndolo o no, una moral. El caso de Quintín Lame es ilustrativo en este sentido. El establecimiento político, especialmente la cúpula dirigente del movimiento guerrillero que adoptó su nombre,<sup>10</sup>

9 El título de una cartilla producida por el CRIC, destinada a las escuelas, es *Aprender a leer es luchar*; en la misma guisa, el periódico de la organización, *Unidad Indígena*, señaló en su número 27 publicado en 1977 que “el desarrollo de la lucha ha mostrado que los indígenas deben aprender a leer y escribir en español.” Sin embargo, el alfabetismo como ideología no demanda, necesariamente, que todas las personas sepan leer y escribir; lo que importa es la promoción de los materiales escritos como medio de expresión y comunicación y el convencimiento de que su difusión, análisis y entendimiento implican un empoderamiento frente a la sociedad nacional que no puede ser alcanzado por otros medios. No es tanto el hecho de saber escribir o leer sino el hecho de imponer una visión del mundo y una forma de poder que pasa por el texto escrito. Durante las dos décadas que siguieron a la creación del CRIC el alfabetismo fue promovido a través de la oralidad, esto es, a través de asambleas comunales en las cuales alguien leía y otros escuchaban; las discusiones que seguían estaban centradas en el instrumento escrito (como los periódicos) usados con propósitos educativos (Castillo 1999).

10 Esta guerrilla empezó en el Cauca al comienzo de la década de 1980 y se desmovilizó en 1991. Su propósito fue la defensa de la cultura y el territorio indígena.

hizo de Lame uno de los pilares históricos de la insurgencia nativa (Espinoza 1996); este hecho contrasta con el olvido casi total que sufrió Lame hasta la década de 1980 debido a su marcada religiosidad. Juan Tama también fue casi totalmente olvidado o sólo recordado localmente<sup>11</sup> hasta que el manifiesto político de Lame, que recuerda la lucha legal de Tama por el reconocimiento colonial del territorio, lo convirtió en el referente histórico fundamental de los nasa (Lame 2004; escrito en 1939 pero no publicado hasta la década de 1970, junto con la revitalización étnica.)<sup>12</sup> No en vano el manuscrito de Lame es conocido como *La doctrina*. En una moralidad casi bíblica esos líderes legaron lo que el actual liderazgo indígena interpreta como reglas por seguir.

La agenda política del CRIC, que data de 1971 y que todavía es la principal guía para los nasa y otros grupos indígenas, sigue de cerca el mandato que hizo Juan Tama en el siglo XVIII, reinterpretado dos siglos después por Lame: la recuperación de cultura, lengua y territorio. Así, la historia indígena es una moralidad basada en las acciones políticas de héroes notables del pasado. Los mitos, que tratan con eventos menos “decisivos,” no han tenido el mismo reconocimiento en la historia oficial,<sup>13</sup> aunque se recrean constantemente en varios contextos. Estos mitos siguen siendo los principales repositorios históricos de los nasa, junto con algunos rasgos geográficos dotados de significación histórica.

La historia oficial nativa y los mitos otorgan un papel central al territorio en la vida nasa. Por eso no es sorprendente que las comunidades reubicadas después del terremoto de 1994 hayan desplegado, estratégi-

---

11 Los primeros reportes escritos sobre la mitología nasa fueron hechos por dos antropólogos (Pérez de Barradas 1943; Hernández de Alba 1946) y un cura (González sf) en la primera mitad del siglo XX y mencionan la centralidad de lo que ahora podemos identificar como uno de los principales mitos de origen nasa, en el cual un héroe cultural nace de las aguas para dar a su pueblo reglas que deben ser seguidas y elementos básicos para la conciencia étnica. Algunas veces ese héroe es Juan Tama, pero otras no (por ejemplo, Llíban es otro nombre dado al héroe).

12 Gonzalo Castillo, quien introdujo y publicó el manuscrito de Lame en 1971, señaló que la publicación tenía implicaciones políticas: “Con verdadero orgullo patriótico ofrecemos a los campesinos indígenas del país este documento salido de sus montañas gracias al gran luchador e intelectual indígena Manuel Quintín Lame” (Castillo 1971:ix).

13 Los mitos más recurrentes también están asociados con individuos, sobre todo con Tama.

camente, la relación entre historia y territorio en el proceso de dotar de sentido un espacio físico que, por lo menos en tiempos recientes, no era suyo. Las representaciones son recreadas de acuerdo con cosmovisiones ancestrales y son articuladas y acomodadas para proveer un esquema simbólico significativo a necesidades situacionales, como la ampliación territorial (Gómez y Ruíz 1997:165, 193). En 1995, un año después de establecido el resguardo Juan Tama uno de nosotros (Carolina) presencié la confirmación de las fronteras simbólicas de la “nueva” zona<sup>14</sup> con base en la memoria social nasa. Aunque en esta área no hubo población indígena hasta hace una década existe la creencia de que la ampliación *de facto* de los resguardos nasa más allá de los límites que tenían antes de 1994 es un movimiento legítimo hacia la recuperación de los territorios ancestrales como eran antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, que parecen haberse extendido varias decenas de kilómetros hacia el oriente (cf. Rappaport 1990:29-30). Los *the' walas*, ancianos, los oficiales del cabildo y algunos miembros de la comunidad (incluyendo los niños de la escuela), caminaron el territorio, encontrando similitudes con Tierradentro y reconociendo puntos de referencia mencionados en los mitos (sobre todo una cascada que se encuentra al oriente). En este proceso de apropiación simbólica del nuevo resguardo se toparon con La Candelaria, un “sitio arqueológico” con estatuas de piedra localizado en un estrecho valle en las cabeceras del río Aguacatal, cerca de Santa Leticia. Por ejemplo, una roca tallada de La Candelaria fue asumida como el asiento de Juan Tama (Gómez y Ruíz 1997:196) y el sitio fue declarado territorio ancestral.<sup>15</sup> Angel María Yoinó, un *the' wala* de gran prestigio, señaló hace tres años recordando el “hallazgo” nasa de La Candelaria que las piedras del sitio

14 Además, la lectura que hicieron los *the' walas* de los títulos coloniales de Juan Tama fue interpretada en el sentido de que el valle de La Plata fue parte del resguardo de Vitoncó (Joanne Rappaport, comunicación personal).

15 La Candelaria está al otro lado del río con respecto al resguardo Juan Tama. No pertenece a los nasa sino a un colono mestizo. Esta situación no ha creado, hasta ahora, ningún inconveniente, legal o de otra clase, pero debe ser resuelto en algún momento, ya sea comprando la tierra al colono e incorporándola al resguardo o buscando que éste participe en la saga descrita en este artículo.

[...] son los que nos cuidan a nosotros; de ahora en adelante tenemos que cuidarlos, pero nosotros no alcanzamos o no entendemos. Si no nos reunimos entre los médicos nunca lo vamos a entender de esta manera. Entendemos que ellos nos quisieron y nos quieren y nosotros debemos hacer lo mismo, quererlos y respetarlos. Desde el origen de la tierra existieron las piedras, nos viene criando a nosotros. Estamos viviendo desde hace mucho tiempo; por eso debemos recordar a nuestros tatarabuelos, pero nos olvidamos y no alcanzamos a recordar. Ya que los encontramos de ahora en adelante debemos pensar con fuerza, caminar con fuerza y enseñar a los nietos. De esta manera seguiremos viviendo.<sup>16</sup>

Las piedras son, por supuesto, más que simples *cosas*; son objetos animados que evocan emociones y seres (los *tatarabuelos*) que desbordan lugares y tiempos particulares apelando a estructuras de sentido más amplias (y permanentes, aunque cambiantes). Esas estructuras, recreadas y desplegadas míticamente, ligan y superan las contingencias espacio-temporales y permiten que los “nuevos” territorios sean dotados de significado y apropiados por un sentido de pertenencia.

La recreación mítica ha sido básica en la manera como la comunidad reasentada construye su relación con el “nuevo” territorio y da sentido al “sitio arqueológico.” La comunidad de Juan Tama ha recreado mitos (todavía básicamente orales), de alguna manera desplazados de la historia oficial (escrita). Los mitos fundacionales nasa enfatizan la importancia del agua. Los nasa, tanto como sus vecinos guambianos y yanaconas, se consideran gente del agua (Portela 2000). El agua es un elemento central de la historia nasa que “es permanentemente reinterpretada y validada desde la morada de las lagunas” (Gómez y Ruíz 1997:121). El refrescamiento anual de las varas de mando, símbolo de la autoridad política, es un ritual importante que tiene lugar en la laguna de Juan Tama, en la parte alta del *páramo*, y representa la bendición de los ancestros a las autoridades actuales. El nacimiento de Juan Tama también estuvo ligado al agua, tanto como el nacimiento de otros caciques notables. Las piedras también

---

16 Esta cita fue tomada de un video hecho en 2003 para servir como herramienta pedagógica en la escuela local.



son importantes para los nasa. Santo Tomás, una figura prominente de su mitología, es la encarnación en piedra de una fuerza poderosa relacionado con los terremotos y el origen de la tierra. Santo Tomás convirtió a los *pijaos*<sup>17</sup> en piedra y dio nombre a la piedra que marca el límite entre dos resguardos<sup>18</sup> (Gómez y Ruíz 1997:110). Las transcripciones de mitos tradicionales nasa hechas por Marcos Yule (1993), un escritor nasa, y Segundo Bernal (1953), un antropólogo, hacen extensas referencias a las piedras, aunque con un simbolismo cristiano evidente (que, por lo demás, permea la mitología nasa hasta ahora). Los mitos relacionados con el origen acuático de los nasa y sus héroes culturales y los relacionados con las piedras fueron mencionados por los *the' walas* y la comunidad mientras “apropiaban” La Candelaria. Este hecho no es sorprendente porque el sitio está en una terraza sobre un río y cerca de una cascada y debido a que sus rasgos más notorios son las estatuas de piedra.

Este es un caso de un variado sustrato mítico saliendo a la superficie del monótono paisaje de una historia vuelta oficial por (o no intencionalmente producida por) necesidades políticas e indica que las agendas étnicas no son homogéneas ni totalmente consensuales. Este episodio de historia en acción muestra que los mitos explican y actúan sobre la realidad (Gómez y Ruíz 1997:201): como explicación proveen orden y significado a eventos pasados y actuales y como acción legitiman las prácticas que regulan la interacción nasa con el territorio y con otros grupos.

Los sentidos simbólicos atribuidos a La Candelaria por los nasa reasentados cerca de Santa Leticia son una mezcla de mitos de origen y

---

17 Volveremos repetidas veces sobre este término debido a su importancia en el argumento de este artículo. Por lo pronto baste decir que fue usado para designar uno o varios grupos indígenas, fundamentalmente de la vertiente oriental de los Andes suroccidentales de Colombia, refractarios a la conquista española; sin embargo, se trató de una categoría colonial más que étnica (aunque pudo ser una categoría étnica usada por los indígenas antes de la conquista los españoles la convirtieron en una categoría colonial). Un argumento similar fue expuesto por Pineda (1981) en su interpretación del término indígena *tama*, ampliamente usado como denominación étnica. Para Pineda *tama* encarna mecanismos de subordinación social y asimilación étnica a través de los cuales los huérfanos nativos eran adoptados y/o esclavizados. En ambos casos resalta cómo las categorizaciones coloniales convirtieron las categorías indígenas en apelativos étnicos.

18 Existe una identidad profunda entre Santo Tomás, Juan Tama e, incluso, *kapish*, el trueno porque suponen un mesías liberador (Rappaport 1981:390).

narrativas oficiales y muestra que la historia siempre está en proceso de construcción, no importa que tan codificada sea. Lo que los arqueólogos llaman “registro arqueológico” ha sido central en este proceso (Figuras 4.2 y 4.3) porque se han convertido en un referente tangible y motivador que provee una estrategia para reflexionar sobre la temporalidad y la continuidad cultural. Hasta la apropiación histórica en curso de La Candelaria por los habitantes del resguardo Juan Tama no existían registros de relación significativa de los nasa con las numerosas “evidencias arqueológicas” de Tierradentro (sobre todo en San Andrés de Pisimbalá, donde se encuentra el Parque Arqueológico). Más aún, “muchos sitios arqueológicos en el territorio páez [nasa] son todavía muy temidos... por los indígenas locales, quienes los atribuyen a los antiguos *pijao-jaguas*” (Reichel-Dolmatoff 1972a:57; véase Gómez y Ruíz 1997:155). Pero esta situación parece estar cambiando, no sólo entre los nasa. De hecho, el cubrimiento mítico de La Candelaria puede contribuir a un cambio en marcha en la relación tradicional entre los grupos nativos y la arqueología en Colombia, todavía caracterizada por la hegemonía con la cual la institucionalidad trata a los pueblos indígenas, la cultura material arqueológica y los contextos contemporáneos de su despliegue simbólico y por el notorio desinterés (reforzado por proscripciones sociales) manifestado por algunas comunidades nativas in Colombia hacia los “restos arqueológicos.” El resto del artículo está dedicado a argumentar que ese “desinterés” es una creación colonial y a mostrar cómo está siendo transformado en el marco del empoderamiento étnico.

## La historia colonial-nacional y los nasa

El “sitio arqueológico” que los nasa del resguardo Juan Tama incorporaron en su simbolismo territorial y mítico era desconocido para la historia occidental hasta que Henri Lehmann, un arqueólogo francés que trabajaba para el recién establecido Instituto de Etnología de la Universidad del Cauca en Popayán, lo visitó en 1943. Lehmann encontró en La Candelaria varias estatuas de piedra, terrazas de habitación, canales y cerámica y notó que las estatuas eran semejantes a las de San Agustín, un sitio ar-



Figura 4.2 Comuneros de Juan Tama en La Candelaria.



Figura 4.3 Habitantes de Juan Tama con una de las estatuas de piedra de La Candelaria.

queológico bien conocido situado en el Alto Magdalena, en el SO de Colombia; decidió llevar tres de ellas (Figura 4.4) a Popayán. La excitación producida por el traslado de las estatuas fue grande, como puede imaginarse en el contexto de una aislada ciudad andina hace seis décadas. La tarea fue monumental porque la carretera que actualmente pasa a unos tres kilómetros del sitio apenas estaba siendo construida; sin embargo, Lehmann pudo hacerla con la ayuda de varios soldados que hicieron una trocha y arrastraron las pesadas estatuas doce kilómetros por un terreno desigual. Las estatuas han descansado desde entonces en la Universidad del Cauca –inicialmente en el llamado “parque arqueológico” localizado en el patio principal del claustro de Santo Domingo, después por más de dos décadas en el Museo Mosquera y desde 1989 en el Museo de Historia Natural.<sup>19</sup>



Figura 4.4 Tres estatuas de piedra de La Candelaria (no están a escala).

19 La descripción de las estatuas de La Candelaria puede encontrarse en Lehmann (1944) y en Sotomayor y Uribe (1987:225-233).

El periódico local señaló que el propósito de traer las estatuas a Popayán fue “llevar a cabo la importante tarea de salvaguardar un monumento autóctono de gran valor “ (El Liberal 1943:1). Su suerte, sin embargo, no fue tan propicia como podría haberse esperado de su celebrado arribo a la ciudad. Desde que fueron sacadas de su sitio en el río Aguacatal han sido poco más que piezas decorativas, silenciosas a través de los años y con poco sentido histórico. Desde que llegaron a su localización actual no tienen identificación y los visitantes del museo rara vez notan su existencia. En suma, la estatuas de La Candelaria han vivido una vida bastante discreta en su retiro de 64 años en Popayán.

Las estatuas de piedra del suroccidente de Colombia han fascinado a los viajeros y a los arqueólogos desde que fueron reportadas por primera vez por un militar español en el siglo XVI, especialmente las de la vertiente oriental de los Andes agrupadas en la *cultura San Agustín*, un nombre genérico e impreciso que cubre varios sitios y regiones que tienen estatuas antropomorfas con rasgos animales, como colmillos felinos, incluyendo las halladas en La Candelaria y otros lugares cercanos (Agua Bonita, Yarumalito y San José). En los siglos XVIII y XIX sólo se escribieron reportes someros sobre las estatuas (e.g. Codazzi 1959; Caldas 1972; Santa Gertrudis 1994); sólo en la década de 1920, cuando el arqueólogo Konrad Theodor Preuss (1974) investigó el sitio epónimo de San Agustín, se hizo su primera descripción académica.

Casi cien años de investigación en el área han producido una vasta cantidad de información desigual, claramente inclinada hacia la monumentalidad, hasta que en la década de 1980 comenzaron a hacerse investigaciones más “mundanas” (excavación de viviendas y basureros, reconocimientos regionales). La mayoría de los investigadores ha considerado las estatuas y su material asociado por fuera de contextos culturales contemporáneos, esto es, sólo como restos de pueblos pasados. No hubo intención de establecer continuidades de ninguna clase con sociedades actuales ni se tuvo en cuenta el simbolismo indígena documentado por la etnografía en la interpretación de los datos arqueológicos. Ese comportamiento no fue anacrónico; tuvo sentido en el marco de un proyecto nacional con raíces en el siglo XIX, cuando los gobiernos liberales trataron de crear una identidad incluyente. Los indígenas contemporáneos eran

problemáticos: mientras el colonialismo interno los subyugó y los mantuvo a distancia el nacionalismo demandó su inclusión retórica a partir de una ética igualitaria. En este “dilema” participaron las disciplinas sociales. La alteridad prehispánica fue mostrada y vindicada como la base de la identidad nacional y, simultáneamente, la alteridad contemporánea fue marginada e invisibilizada. Sin embargo, no toda la alteridad prehispánica cupo en la cesta nacional; sólo se incluyó en ella a las sociedades “civilizadas” de la época. El modelo rescatable de la alteridad prehispánica y rápidamente incorporado al sentir nacional fue el único pueblo “civilizado” encontrado por los españoles en el mapa del país en el siglo XVI, los muiscas. La significación de pueblo “civilizado” en este contexto fue muy precisa: estratificado, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo. Es decir, un pueblo sólo diferente en grado, pero no en clase, a las sociedades europeas de la misma época. A mediados del siglo XIX Uricoechea (1984) afirmó que la nacionalidad colombiana estaba asentada en las “naciones” que poblaron la región andina, excluyendo a los “nómadas bárbaros” de las tierras bajas; la Ley 89 de 1890, construida sobre esa lógica, consagró la diferencia legal entre salvajes (básicamente de las tierras bajas), quienes debían ser controlados por la iglesia, e indios civilizados (básicamente los habitantes de los Andes), quienes debían ser gobernados por las leyes de la república. Esta diferencia se basó en la oposición entre sedentarismo y nomadismo, central en la conceptualización Occidental de derechos territoriales. En virtud de su enunciación como civilizados, hecha desde la “evidencia” arqueológica, los Muiscas fueron mostrados, discursivamente, como una alteridad cercana a la mismidad. La vindicación de las civilizaciones prehispánicas contribuyó a la producción de la dicotomía civilización/salvajismo que todavía permea el discurso del Estado colombiano, ya sea en sus tratos con el otro étnico o con las acciones criminales de la guerrilla. Este interés peculiar de los arqueólogos colombianos por la civilización los llevó a prestar demasiada atención a los sitios monumentales (Jaramillo y Oyuela 1994:54).

La separación de la alteridad en pasado y presente construyó indígenas presentes/ausentes, una dicotomía que alimentó el colonialismo interno. Como ha mostrado Fabian (1983) el distanciamiento temporal

(alocronismo) es una de las estrategias discursivas más poderosas de la antropología en la construcción de la alteridad, que de esta manera se mantiene a distancia (más temporal que geográfica). El tiempo “físico” y “tipológico” de los arqueólogos fue usado para naturalizar su construcción de un *otro* efectivamente localizado en “otro” tiempo, un tiempo que debe ser atraído, de manera inclusiva, al tiempo de la civilización. El alocronismo es una cosmología política (*sensu* Fabian 1983:152) y no una herramienta retórica inocente. La moralidad implicada en el alocronismo produjo una alteridad pasada buena y otra contemporánea mala. La localización del conflicto en el presente y no en el pasado debido a la degradación discursiva de los otros contemporáneos explica la obsesión de los arqueólogos colombianos por las discontinuidades culturales, las catástrofes y las difusiones. El difusionismo es un elemento central en el papel jugado por la arqueología en la reproducción del colonialismo interno, incluso todavía. El difusionismo escribe la historia sin tiempo de pueblos sin historia (Fabian 1983:18) en virtud de su tratamiento de las comparaciones en términos espaciales y direccionales. Así, la determinación del “origen” es un asunto político más que disciplinario (Pineda 1984:202-203). Las explicaciones que postularon un origen mesoamericano o peruano de las sociedades prehispánicas de Colombia fueron comunes. El vínculo con *otros* civilizados del exterior ayudó a valorizar los otros civilizados del país; también otorgó credibilidad al colonialismo español y al colonialismo interno, puestos en funcionamiento para civilizar al otro incivilizado.

La arqueología también racionalizó una concepción esquizofrénica de la alteridad a través del catastrofismo. El discurso de la arqueología colombiana alude a la aniquilación, a la desaparición y a la fijeza: los sujetos arqueológicos (pueblos, culturas, incluso tuestos) no cambian sino que desaparecen. La desaparición de los pueblos prehispánicos implícita en las explicaciones catastrofistas —invasiones, migraciones, aniquilaciones— presupone su desintegración definitiva en el tiempo y en el espacio y su salvación en el texto (*sensu* Clifford 1986:112). Pero se trata de una salvación puramente retórica (aunque a veces es también estética) pero no de una salvación social o política. Este catastrofismo ha estado muchas veces ligado a una declaración lastimera sobre las maravillas

que se perdieron en el proceso. Al ser eliminadas de la escena histórica por los brochazos catastrofistas de los arqueólogos las maravillas de las civilizaciones prehispánicas sucumbieron ante los invasores bárbaros, justamente aquellos que estaban siendo colonizados.

La desaparición temporo-espacial de la civilización prehispánica recurre tantas veces en la literatura arqueológica que se ha convertido en una estructura narrativa sólida y atemporal. Los grupos con mayor capacidad de desaparición fueron los que poblaron el alto Magdalena. Cinco observaciones de diferente períodos y contextos servirán para ilustrar este argumento: una fue hecha a finales del siglo XVIII por Francisco José de Caldas; la segunda por Agustín Codazzi en 1850; la tercera por Carlos Cuervo a principios del siglo XX; la cuarta por Juan Friede en 1957; y la quinta por Roberto Lleras hace menos de una década. Aquí está Caldas: “[El alto Magdalena] está habitado por pocas familias de indios y en sus cercanías se hallan vestigios de una nación artística y laboriosa que ya no existe” (1972:116); aquí Codazzi: “la idea de un conocimiento de las artes manufactureras y una cultura social [conocidas por las sociedades del alto Magdalena] de que hoy no se hallan ni vestigios entre los restos salvajizados de la destruida nación [...] errantes y dispersos por las selvas” (1959:420); aquí Cuervo: “[estos monumentos] revelan en su construcción y en sus detalles un grado de cultura muy superior a todo lo que en el territorio de Colombia existía en la época de la conquista [...] Preciso es, pues, referir estos monumentos a una época mucho más remota y considerarlos como impasibles restos de un pueblo y de una civilización extinguidos desde hace mucho tiempo” (1920:228-230). Aquí Friede: “Todo esto invita a creer que en el caso de este Pueblo Escultor se trataba de un pueblo sedentario, habitante de estos territorios durante muchos siglos. No corresponden estas cualidades a las de las tribus que vivían en el Alto Magdalena durante la Conquista, que aparecen como primitivas “behetrías,” tribus no organizadas” (1953:116); finalmente, aquí está Lleras: “[en las cabeceras del alto Magdalena] grupos amazónicos reclamaron para sí lo que fueron los territorios de los escultores megalíticos” (1995:54). Estas cinco declaraciones forman parte del mismo archivo; aunque están separadas por más de 200 años argumentan la misma idea, esto es, los escultores civilizados del Alto Magdalena (con quienes la



nacionalidad colombiana estuvo ansiosa de establecer una alianza retórica) desaparecieron y fueron reemplazados por grupos bárbaros menos desarrollados (y, por lo tanto, excluidos de esa alianza).

La conexión entre la estatuas de piedra del alto Magdalena (y regiones vecinas) y los habitantes nativos contemporáneos no sólo fue ignorada; también fue cortada. Pocos arqueólogos se alejaron de esa tendencia dominante. Schottelius (1939) mencionó la mitología chibcha para ilustrar algunos motivos de la iconografía de las estatuas de San Agustín. Aunque señaló que “espero haber demostrado que las mismas ideas religiosas que informaron el alma de los chibchas de Cundinamarca y Boyacá fueron expresadas en gente de la misma raza o una diferente en San Agustín” su análisis fue esquemático. Preuss (1974) también hizo referencias rápidas y anecdóticas a las mitologías indígenas cuando interpretó sus hallazgos de San Agustín, pero incluso más someramente que Schottelius. Entonces Gerardo Reichel-Dolmatoff exploró la conexión entre el simbolismo de sociedades indígenas contemporáneas de América tropical y la iconografía del Alto Magdalena. En un ensayo dedicado al motivo felino en San Agustín (Reichel-Dolmatoff 1972a; véase Reichel-Dolmatoff 1972b:83-113) usó mitos para construir su interpretación arqueológica. Aunque desplegó su vasto conocimiento de la mitología indígena, desde Mesoamérica hasta el Amazonas, inició su argumento, intencionalmente, con el simbolismo de los nasa porque viven cerca de Tierradentro, implicando contigüidad espacial, y porque conservan “muchos rasgos del antiguo sistema de creencias” (Reichel-Dolmatoff 1972a:54), implicando continuidad temporal.<sup>20</sup> Si esto es cierto o no depende de la escogencia entre perspectivas esencialistas o constructivistas pero el hecho es que Reichel-Dolmatoff consideró la mitología nasa como

20 Anthony Henman también hizo una observación en ese sentido en su trabajo sobre el uso de la coca en el suroccidente de Colombia. Al referirse a las similitudes que existen entre algunos grabados de estatuas de Tierradentro y la parafernalia contemporánea relacionada con la coca señaló: “El grabado de la bolsa de coca es de tamaño y forma tan parecidos a las versiones contemporáneas empleadas por los indios páez [nasa] que uno se ve llevado a sospechar algo más que una simple coincidencia” (Henman 1980:50); sin embargo, no elaboró este argumento sobre la continuidad histórica. Incidentalmente, Henman ilustró su idea sobre las representaciones del mambeo de coca en la cultura material prehispánica del norte de los Andes con una de las estatuas de La Candelaria (*Figura 4*, izquierda) que hoy reposan en el Museo de Historia Natural de la Universidad del Cauca.

un puente fundamental para el entendimiento cultural del simbolismo de estatuas de piedra que, de otra manera, hubieran permanecido mudas; Reichel vio continuidad cultural entre los fabricantes de las estatuas y los actuales habitantes indígenas de una región cercana.

Paradójicamente, y debido a la influencia perdurable del aparato colonial, especialmente de la Iglesia, las sociedades indígenas de Colombia y de otras partes del viejo Tercer Mundo reprodujeron (y ayudaron a mantener) la ruptura de la continuidad histórica sostenida por muchos arqueólogos y, en general, por la historia de la dominación colonial, incluyendo la historia apropiada por el Estado nacional. Los nasa, como muchas sociedades nativas en Colombia y otros países, prestan poca atención o ignoran lo que los expertos llaman “registro arqueológico.”<sup>21</sup> Ese desinterés ha sido aducido por algunos antropólogos (en un grandioso, pero perverso, ejemplo de razonamiento tautológico) para argumentar que los nasa son relativamente recién llegados al territorio que habitan ahora. Miñana (1994:14) señaló:

Los paeces [nasa] a la llegada de los españoles estaban recién llegados a la zona que actualmente ocupan, probablemente desde las selvas... Los restos arqueológicos encontrados en su territorio son de otras culturas. De esto hay conciencia también en la tradición oral, pues ellos mismos hablan, genéricamente, de entierros de “pijaos” y nos los reconocen como propios.

Este comportamiento de los nasa parece sorprendente dado su profundo compromiso con la lucha indígena, en la cual la historia es fundamental. El establecimiento de la continuidad histórica con los restos materiales de las poblaciones prehispánicas del área habría provisto munición de buena calidad a la lucha territorial y la revitalización cultural.

---

21 Algunas sociedades colonizadas no sufrieron esa ruptura de una manera tan dramática, no la sufrieron en absoluto o la recrearon de maneras imaginativas. Por ejemplo, el análisis de Hamann (2002) de lo que llamó “arqueologías indígenas mesoamericanas” muestra la importancia y la significación de los restos del pasado para las sociedades nativas mesoamericanas post-conquista. Las explicaciones de esos casos, tan diferentes del que discutimos en este artículo, deben ser sensibles a tiempo y espacio; sin embargo, una formulación general podría construirse alrededor de las políticas integristas de algunos Estados nacionales, como México.

Pero no sucedió así. La razón no es el desinterés por los asuntos históricos: el movimiento indígena considera la defensa de la historia nativa como uno de sus propósitos (CRIC 1983:5); los nasa se consideran descendientes de los antiguos habitantes de la región (Rappaport 1990:18); y la conciencia histórica es uno de los pilares sobre los cuales se construye la cosmovisión nasa (Piñacué 1994:27-29). Las referencias a petroglifos antiguos son comunes en dos colecciones de mitos nasa (Bernal 1953; Yule 1993); por ejemplo, en una historia llamada *El jefe derrotado* (Yule 1993:59) un joven cacique nasa “defiende y demarca las tierras comunales contra la invasión de los españoles con escrituras en las piedras.” Como Rappaport (1990:18) señaló:

Las cadenas de transmisión de la visión histórica páez [nasa] permiten dibujar una continuidad moral entre los habitantes precolombinos de Tierradentro y la población contemporánea que vive allí [...]. Si son o no el mismo grupo que combatió a los españoles en 1572 es inmaterial: lo que importa es que perciben ese lazo como existente, y han elaborado su ideología para legitimarlo.

Aquí es evidente una paradoja: los nasa reclaman descendencia de los habitantes precolombinos de Tierradentro pero no hacen ningún esfuerzo para infundir la cultura material prehispánica que se encuentra en su territorio con significado histórico local ni han contestado el control que el Estado ejerce sobre ella,<sup>22</sup> como ha ocurrido en otras partes del mundo en los últimos treinta años. A pesar de su población indígena numerosa y políticamente activa Colombia todavía no ha visto una confrontación de historias, en términos del registro material y/o de las narrativas. Nada parecido a los eventos promovidos por la ley NAGPRA en los Estados Unidos o los acuerdos alcanzados entre pueblos nativos y el establecimiento arqueológico en países como Canadá, Australia o Nueva Zelandia ha ocurrido en Colombia, donde la confrontación indígena de la hegemonía arqueológica ha sido marginal y coyuntural.

---

22 Tierradentro es uno de los tres parques arqueológicos que existen en Colombia y es administrado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, una agencia estatal.

Puede haber varias razones que explican esta aparente contradicción. Los nasa temen cualquier cosa relacionada físicamente con los muertos (ancestros), tanto que es tabú estar asociado o cerca de sus restos culturales y biológicos. Esta prohibición también se extiende a personas ajenas a la comunidad.<sup>23</sup> Uno de los males más temidos del sistema médico nasa es la *enfermedad de cacique*<sup>24</sup> (Portela 2002:70). Cuando aparecen “restos arqueológicos” de alguna clase, especialmente enterramientos (conocidos como *tumbas de pijaos*), durante la construcción de casas, caminos o acequias los *the' walas* advierten que el lugar debe ser abandonado. Si los restos aparecen después de que la construcción ha sido hecha los *the' walas* refrescan el sitio y limpian a las personas que adquirieron *p'tanz* (sucio, en un sentido muy general)<sup>25</sup> debido a la proximidad a esos restos. La enfermedad de cacique surge de la cosmología nasa, que supone la existencia de tres mundos, uno de los cuales es el *inframundo*, donde viven los ancestros (junto con otras criaturas) desde que se enterraron para escapar la invasión y dominación españolas.<sup>26</sup>

Los ancestros también viven en una región proscrita de *este* mundo, el mundo de los nasa; esa región aloja lo no domesticado, lo incultivado y lo salvaje, pero también lo sagrado. Las fuerzas que viven en esa región son espirituales, poderosas y temidas (cf. Portela 2000, 2002). Tanto el *inframundo* como la región no domesticada de este mundo son lugares donde los nasa pueden entrar en contacto con el orden y las fuerzas de la

23 Una de las razones aducidas por los nasa para explicar el terremoto de 1994 fueron las excavaciones llevadas a cabo por un arqueólogo en Tierradentro (Gómez y Ruíz 1997:143), como si los ancestros se hubieran despertado bruscamente de su descanso y su reacción hubiera sido un castigo general.

24 El miedo también pudo haber sido causado por el poder de los *caciques* sobre el cuerpo social y los posibles abusos que pudiera generar, en cuyo caso la enfermedad sólo nombraría un mal social. Sin embargo, el hecho de que la enfermedad de *cacique* esté relacionada con los restos de los muertos, con quienes los nasa no establecen vínculo alguno, señala hacia la operación del aparato colonial.

25 Un lingüista nasa definió *p'tanz* como “una fuerza cósmica negativa” (Gómez y Ruíz 1997:133), arrojada sobre las personas que violan las prescripciones culturales; también implica una amenaza al medio ambiente, la comunidad y el individuo (Portela 2000:30).

26 Aunque en algunas historias los *pijaos* toman el lugar de los ancestros y se entierran para escapar del bautismo (Rappaportt 1981:381) son considerados, generalmente, como invasores extranjeros, no como los habitantes originales.

creación, un tiempo anterior al advenimiento del catolicismo (un importante referente cultural de los nasa pero, también, especialmente desde la emergencia de la conciencia política generalizada, causa de desestructuración cultural). Aunque *p'tanz* no proscribía las estatuas de piedra y otros restos no enterrados están, sin embargo, incluidos debido a su relación tácita con los ancestros.

La relación activa y significativa entre los pueblos indígenas y algunos aspectos de la cultural material contemporánea existente en sus territorios (que forman parte de lo que los arqueólogos ahora llaman “registro arqueológico”) fue cortada en algún momento de la historia de su dominación colonial. El punto culminante de la cruzada europea contra esa relación fue la llamada *extirpación de idolatrías*; la tarea fue encomendada por el Estado colonial a la Iglesia porque la subsistencia de prácticas religiosas nativas (y el sentido corporativo que significaban) era un foco potencial de resistencia contra la dominación cultural. Esta empresa de larga duración fue hecha contra muchas prácticas y los objetos involucrados, algunos de los cuales fueron hechos en piedra, aunque no fueran estatuas, necesariamente. Un reporte conocido de la adoración de las piedras es *Dioses y hombres de Huarochirí*, un manuscrito quechua del siglo XVI (Anónimo 1975). El texto contiene varias alusiones en ese sentido, como la siguiente:

Pero en ese mismo instante la mujer se convirtió en piedra. Y hasta ahora está allí, con sus piernas humanas y su sexo visibles; está sobre el camino, tal como Huatyacuri la puso. Y le ofrendan coca, hoy mismo, sí, por cualquier motivo [...] En esa ocasión todos, toda la gente, iba hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa mujer demonio [...] En la plaza misma, llamada Tumna, de Huacsatambo, hay ahora unas piedras amontonadas; al llegar al centro de ese cúmulo de piedras todos adoraban (Anónimo 1975: 42, 49, 67).

El manuscrito también menciona la represión de la adoración a las piedras hecha por los misioneros españoles; por ejemplo:

Tu nombre será Capac Huanca. Así serás llamado. Y luego enfrió el cuerpo del hombre hasta convertirlo en piedra. Cuando el señor doctor Ávila [el misionero responsable de la escritura del manuscrito] llegó hasta el sitio en que [Capac Huanca] estaba lo partió haciendo trabajar a muchos hombres y los trozos los hizo lanzar hacia abajo del cerro (Anónimo 1975:115).

Duviols (1975) registró varios casos de esa represión en la misma área del Perú en el siglo XVI; un misionero señaló que

[...] también se han remediado muchas idolatrías, descubriendo sus ritos y ceremonias que tenían en adorar las piedras [...] Estos indios reducidos a la verdad confesaron públicamente sus yerros y que los que hasta entonces adoraron por dioses no eran más que piedras (Duviols 1975:153, 157).

Aunque *Dioses y hombres de Huarochirí* se limita al Perú hay razones para creer que la adoración de las piedras debió ser extendida en América en la época del contacto. Tierradentro permaneció fuera del control español hasta bien entrado el siglo XVIII debido a la resistencia militar indígena; por eso no existen crónicas detalladas de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, un documento sobre su extremo sur documentó la adoración de las piedras; fue escrito por un misionero franciscano, Juan de Santa Gertrudis, sobre su misión en el sur de Colombia en la segunda mitad del siglo XVIII. *Maravillas de la naturaleza* incluye un pasaje en el cual Santa Gertrudis describió una roca de gran tamaño con petroglifos en el páramo de Letreros (unos 80 kilómetros al sur de Tierradentro) y frente a él “muchos canasticos llenos de piedras” (Santa Gertrudis 1994:402), ofrendas que atribuyó a los tratos que los “bárbaros” tenían con el diablo. La retórica y el fraseo de este pasaje recuerdan la estructura discursiva de los textos producidos durante la guerra contra la idolatría en los dos siglos precedentes. Aunque no podemos saber si esas ofrendas tenían antecedentes prehispánicos o, incluso, si aquella putativa costumbre indígena fue reprimida por la Iglesia por lo menos suponen una indicación de lo que pudo haber ocurrido respecto a la relación entre

las sociedades indígenas conquistadas por los españoles y las obras de sus ancestros.

La única descripción directa de la extirpación de idolatrías en Tierradentro es tardía, de finales del siglo XIX. Carlos Cuervo (1920:34), un militar y viajero interesado en asuntos indígenas, notó lo siguiente al hablar de una gran piedra donde los peregrinos adoraban una supuesta figura de Cristo:

Lo que sí es un hecho es que en esta piedra había jeroglíficos de los indios, probablemente muy importantes. Tal vez era éste algún adoratorio y los primeros misioneros, queriendo extirpar la idolatría, picaron la superficie en que estaban las pinturas indias y en su reemplazo diseñaron la imagen del Nazareno.

La adoración de piedras en Tierradentro fue presenciada a finales de la década de 1930 por el arqueólogo español José Pérez de Barradas (1943:119):

Por ejemplo, en Mosoco existe la piedra de Santo Tomás, que está protegida por un ranchito. Tiene grabadas espirales y una huella humana, y a ella acuden los indios cuando se les ha perdido una bestia; pues por el chisporroteo de las velas de cera de laurel que le encienden creen averiguar si se ha despeñado o si ha sido robada.

La *extirpación de idolatrías* creó, más que cualquier otra cosa, un miedo extendido que fue usado por las autoridades coloniales para romper las cadenas de sentido simbólico que hubieran podido existir entre los nativos y su cultura material, incluyendo aquella relacionada con los ancestros. El miedo a los ancestros, un sentimiento frecuente entre las poblaciones indígenas de Colombia, fue resultado, sobre todo, de la evangelización de los misioneros católicos. Como Taussig (1987:373) señaló los

[...] infieles o paganos de ese otro tiempo (preconquista, pre-Europeo) han sido encerrados e iconizados en las entrañas del cosmos cristiano

como figuras del anticristo —de manera tal que viven para siempre agitando las hojas de la memoria en el espacio de la muerte construido colonialmente.

Ramírez (1996: 99) encontró la misma actitud hacia los ancestros putativos entre las comunidades indígenas del piedemonte oriental de los Andes, donde son llamados *aukas* o *andaquíes*, considerados indios salvajes, caníbales y una larga lista de términos peyorativos. Esta imagen está construida alrededor del no bautizado, aquel que confronta la dominación, y tiene viejas raíces judeo-cristianas, como señaló White: “los hombres salvajes arquetípicos del Viejo Testamento son grandes rebeldes contra el Señor” (1985:160). Auka, andaqui o pishau no son denominaciones étnicas sino términos aplicados en diferentes lenguas al mismo fenómeno: la encarnación de comportamientos potencialmente subversivos reprimidos y castigados en el yo por la moral de la civilización. Por ejemplo, *auka* es una palabra quechua que significa “guerrero, enemigo, adversario, cruel, sádico, malo, traidor, salvaje, rebelde, bárbaro, maligno, nefando” (Torres 1982:39); esto es, una suma de las connotaciones negativas atribuidas al otro. Por eso los ancestros deben ser dejados solos, sin ser molestados, ante el riesgo de que sus poderes malignos se despierten.

Este miedo y esta proscripción coloniales pueden haber sido extendidos en otras partes del mundo católico en América. Por ejemplo, el historiador aymara Carlos Mamani señaló que “el hecho traumático de la invasión colonial cambió nuestro contacto con los sitios sagrados de nuestros ancestros. Se argumentó que eran sitios para ‘adorar al demonio’ y se nos dejó sólo con un entendimiento mitológico de nuestro pasado y de los restos materiales del pasado” (1989:49). Gil (este volumen) ha señalado que uno de los significados de *chullpa*, una palabra quechua de uso extendido en los Andes Centrales, está ligado a los seres tutelares del inframundo que habitan las ruinas arqueológicas, causando enfermedad y muerte a quienes no guardan el “debido respeto.” Para muchos grupos indígenas en los Andes “las ruinas arqueológicas son lugares liminales porque están localizados en las fronteras espacio-temporales de la comunidad y habitadas por fuerzas extremas de alteridad salvaje que pertenecen al pasado.”



Ahora podemos ver la enfermedad de cacique y su proscripción de la proximidad física a los lugares del otro peligroso y temido (los ancestros, pero también lo que los nasa y otros grupos llaman *pijaos*, invasores extranjeros)<sup>27</sup> como una instancia del miedo colonial que va más allá del simbolismo abstracto para incorporar referentes físicos. El miedo a los ancestros revela una perversidad colonial: la invención de *otro* dentro del *otro*, una suerte de doble alteridad impuesta por la construcción del yo civilizado. Hay un *otro bueno*, que acepta la dominación colonial y la conversión religiosa, y un *otro malo*, rebelde y sin domesticar, una moralidad permanente que recuerda los peligros de la subversión. Esta dicotomía crea un *otro* que se acerca al *deber ser* y un *otro* que se opone al imperativo moral. Los ancestros forman parte del *otro malo* (es decir, los *ancestros fueron vueltos otro*), son parte de un tiempo cuando la alteridad estaba libre de la subyugación colonial y, por lo tanto, encarnaba comportamientos que deben ser reprimidos en y por el *otro bueno*, siempre en el borde de convertirse en miembro del yo civilizado si el aparato colonial es capaz de reprimir la seducción del *otro malo*.<sup>28</sup>

Los ancestros son parte de los no bautizados y los espíritus, mientras los nasa son bautizados, esto es, humanos. La influencia católica en la moral nasa, que influye en la clasificación de los seres humanos y no humanos, creó dos eras principales: el tiempo anterior al advenimiento del catolicismo, dominado por los espíritus y el peligro, y el tiempo del yo convertido y civilizado. Los ancestros viven en el primero de esos tiempos y fueron agrupados, junto con los *pijaos*, como *otros malos*, tanto así que ambos terminaron siendo identificados y los términos usados sin mayor diferencia.

27 De acuerdo con numerosos reportes los nasa y los *pijaos* parecen haber sido aliados contra los españoles al principio de la conquista (Sevilla y Piñacué 2006). Sin embargo, para los nasa y otros grupos los *pijaos* se convirtieron en enemigos temidos debido al trabajo de la máquina colonial. Parece probable que los españoles enlistaron a los nasa en su guerra contra los *pijaos*, manipulando viejas y nuevas alianzas (cf. Bolaños 1994). La internalización nasa de sus antiguos aliados como enemigos es un hecho circunstancial que se volvió ontológico.

28 En este aspecto podemos ver otro giro curioso e intencional de la lógica colonial: para la mayoría de los discursos nacionalistas en Colombia las sociedades prehispánicas “civilizadas” eran buenas, mientras la alteridad contemporánea era mala.

Como señalamos antes Gerardo Reichel-Dolmatoff (1972a) interpretó la iconografía de las estatuas de piedra del Alto Magdalena usando mitología nasa; Reichel argumentó (1972a:54) que muchas de ellas mostraban una iconografía relacionada con “el jaguar-espíritu, el concepto de la fertilidad y el chamanismo” y que estos aspectos podían ser reducidos al control social: lo que las estatuas y algunos mitos indígenas muestran son proscripciones sociales, como la exogamia; también muestran el temor al otro, encarnado en el simbolismo del jaguar y, por asociación, de la gente jaguar. Esta última encarna al *otro*, algunas veces enemigo, otras veces aliado, pero siempre temido y traicionero. La manera como se construye la alteridad en la imaginería mitológica nasa merece atención. Reichel-Dolmatoff (1972a) señaló que las imágenes ligadas al jaguar se relacionan con el mundo natural, salvaje, sin domesticar. El jaguar (fuerza brutal de sexualidad sin reprimir y destrucción) debe ser domesticado por las prácticas chamánicas para transformar sus poderes malignos en resultados positivos. El chamán es el agente de control social que transforma el otro salvaje en el yo civilizado:

De acuerdo con muchos indígenas colombianos parte de la esencia del ser humano es de origen jaguar, una energía salvaje incontrolada con impulsos devoradores [...] El felino representa, más bien, un principio energético, la fuerza vital natural que, en el nivel social, debe ser controlada para preservar el orden moral (Reichel-Dolmatoff 1972a:61-62).

El sentido moral de esta fuerza temible y temida fue extendida a los pijaos y, eventualmente, a los ancestros. Aunque es posible, pero improbable, que la extensión a los pijaos haya sido pre-europea nuestro argumento sostiene que la extensión a los ancestros es colonial. En su trabajo sobre la mitología nasa Bernal (1953:291) señaló que “no hace falta resaltar el papel que los pijaos juegan en esos relatos. El recuerdo de este aguerrido pueblo está fresco aún en la memoria... vivo el temor que despertaba el nombre pijao... aparecen como fenómenos, como animales de proporciones y fuerzas descomunales.” Los pijaos también tienen otras connotaciones. Bolaños (1994) exploró su significado colonial, que

todavía permanece: los pijaos fueron caníbales y bárbaros, pero también monstruos eróticos de la mayor lascivia y, a veces, encarnaciones de lo femenino. Estos significados son icónicos de la biopolítica colonial ejerciendo su influencia sobre el cuerpo (individual y social) de los nativos al reprimir y condenar comportamientos y emociones proscritos. Al ser bárbaros, caníbales, monstruos, lascivos, femeninos y un largo etcétera peyorativo los pijaos encarnaron el enemigo del yo civilizado. Como enemigos los pijaos causaron ansiedad porque eran temidos y peligrosos, una amenaza permanente; como Bolaños (1994:164) señaló “la ansiedad ante el pijao no sólo surge porque éste es muy ‘distinto’ sino, principalmente, porque es incontrolable.”

En suma, el otro peligroso (encarnado en el simbolismo del jaguar, en la figura del *pijao* y en los ancestros) debe ser mantenido a raya o domesticado, esté adentro o afuera del cuerpo social. La moralidad confronta el peligro del otro porque implica la disolución del lazo que une el yo con el orden de la civilización. Este razonamiento permite entender por qué muchas sociedades nativas en Colombia y otros países, como los nasa, tienen una relación tensa y difícil con los referentes físicos relacionados con el otro peligroso, incluyendo sus ancestros y sus restos materiales (el “registro arqueológico”). La clasificación de otros buenos y malos tuvo un fin instrumental: cortar la relación de las sociedades nativas con tiempos antes de que el advenimiento del catolicismo creara un nuevo principio. La identificación indígena del *otro malo* sigue de cerca la descripción de los indios salvajes hechas por las crónicas coloniales, otra indicación de la manera como los mitos indígenas están influidos por las categorías creadas por la dominación colonial. El origen colonial de este objeto discursivo puede ser mejor visto a través de la comparación etnográfica. Los grupos indígenas localizados en áreas donde la influencia de la Iglesia y su discurso colonial fue menos decisiva o inexistente no comparten la retórica del otro malo con referencia a los ancestros. Es posible trazar una suerte de frontera ideológica definida por la presencia de la retórica del otro malo y del miedo a los ancestros que coincidiría con el territorio de la dominación católica. Queremos ilustrar este argumento con dos ejemplos contemporáneos de Colombia: las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la costa Caribe, y los u’wa de la Cordillera Oriental.

A diferencia de las comunidades indígenas de los Andes y su piedemonte oriental las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta recrean, constantemente, el sentido del “registro arqueológico.” Los antiguos son reverenciados junto con sus referentes materiales como terrazas agrícolas, lugares mitológicos (colinas con forma de pirámide) y grandes rocas (asumidas como personajes míticos petrificados). También hay una clara continuidad en el sentido otorgado a algunos objetos; por ejemplo, los kogi usan objetos de cobre y piedra (adornos, sonajeros, pitos, lajas planas con propósitos musicales, hachas ceremoniales y cuentas de cuarzo) que provienen de contextos arqueológicos (encontrados al azar o buscados deliberadamente) o que son manufacturados siguiendo vías tradicionales. Las proscripciones existentes (los sitios arqueológicos son la casa de los muertos, están llenos de enfermedades y no deben ser perturbados) están relacionadas con el miedo constante a las malas acciones (de acuerdo con sus normas culturales) y su castigo sobrenatural, incluyendo el de los ancestros<sup>29</sup> (Reichel-Dolmatoff 1985). Su relación con los restos materiales de sus ancestros es tan fuerte que reclamaron al gobierno colombiano derechos territoriales sobre la llamada “ciudad perdida” (un asentamiento de gran tamaño con terrazas, viviendas, plazas y escaleras, ampliamente promocionado por los gobiernos colombianos como icono de la identidad nacional, comparable sólo con Macchu Picchu). En 1987 Gonawindúa Tairona, la organización regional indígena, reclamó los derechos sobre la ciudad, llamada localmente *Teyuna*, arguyendo que pertenecía a sus ancestros, los tayrona. La importancia del sitio como patrimonio nacional fue un argumento que usó el Estado para no admitir la demanda de los indígenas; sin embargo, el Instituto Colombiano de Antropología aceptó ese año cesar las excavaciones arqueológicas y proteger sus riquezas, otorgando a los indígenas el derecho de realizar ceremonias (Orrantia 2003). Dos años después unos ancianos kogi de la

---

29 También puede ser postulado que esa proscripción está relacionada con la influencia de la Iglesia, en cuyo caso el uso de este ejemplo no tendría sentido para nuestro argumento. Sin embargo, el sentido relacional de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada con el “registro arqueológico” todavía es prominente como para sugerir que la influencia de la iglesia fue marginal; por ejemplo, aunque en el siglo XVIII un misionero se propuso destruir los huesos de los antiguos, que eran adorados por los nativos (Langebaek 2005), esa adoración todavía existe.

Sierra Nevada visitaron el Museo del Oro en Santa Marta y solicitaron la repatriación de unos artefactos líticos prehispánicos con significación ritual que estaban en exposición. Aunque la repatriación no se hizo se alcanzó un compromiso y una gran pieza lítica roja, especialmente sagrada, fue sacada de exhibición (Luz Alba Gómez, comunicación personal).

Los u'wa (antes conocidos como *tunebos*) habitan los flancos occidental y oriental de la Sierra Nevada del Cocuy, un sector de la Cordillera Oriental que limita las tierras interiores del nororiente del país y las Llanos Orientales. El territorio actualmente habitado por los u'wa es un rincón aislado de la Cordillera Oriental, evitado por la dominación colonial y por la evangelización católica hasta el siglo XX; sin embargo, parte de su territorio ancestral, el flanco occidental de la Sierra, sufrió los rigores de la conquista, que produjeron la desestructuración étnica de la población nativa (convertida en campesina, aunque con una fuerte memoria étnica) y la pérdida de sus tierras. El relativo bajo impacto de la colonización (colonial y republicana) sobre los u'wa (especialmente sobre los grupos orientales), por lo menos si se lo compara con el impacto sufrido por muchos otros grupos nativos en América, es patente en la forma como su cultura contemporánea se construye alrededor de prácticas indígenas. El territorio u'wa está salpicado de grandes menhires, cuyo significado no ha cambiado mucho desde que fueron registrados en el siglo XVII, esto es, son los pilares que soportan su mundo y fueron puestos en su lugar por sus deidades en su territorio ancestral: “Las crónicas de la conquista refieren cómo lugares con grandes piedras eran sagrados para los indios y u'wa contemporáneos dicen que en los sitios con menhires sus ancestros se comunicaban con los dioses creadores” (Falchetti 2003:52-53); más aún, “los u'wa han mantenido la asociación simbólica entre los mojones sagrados del territorio, los menhires, y sus chamanes o autoridades tradicionales” (Falchetti 2003:204). Aunque los sitios con menhires ya no están en uso la memoria que los relaciona con los ancestros y las deidades todavía está viva. Las canciones sagradas de los u'wa están ligadas a “sitios arqueológicos” y usan la cultura material que encuentran en ellos (Osborn 1985). Aunque existen varios registros coloniales de “idolatría” u'wa (e.g., Falchetti 2003:62-63, 65, 73, 154) la persecución de sus practicantes fue limitada porque se las ingeniaban

para escapar a las partes orientales e inaccesibles del territorio, desde donde, eventualmente, volvían a la parte occidental, dominada por las autoridades coloniales.<sup>30</sup>

La enfermedad de cacique y las proscripciones médicas y sociales relacionadas con los ancestros bien pueden ser una incorporación relativamente reciente en el simbolismo nasa de esa construcción colonial religiosa pero el miedo a los ancestros puede ser invertido y convertido en fuerzas positivas. Este nuevo significado implica una subversión semántica y política del orden colonial y puede esperarse que suceda. Puesto que los ancestros son centrales en la vida nasa, tanto que forman con el trueno y los lagos un eje relacional sobre el cual giran los tres mundos de su cosmología (Portela 2000:55), en algún momento su relación con la cultura material prehispánica puede cambiar, como está sucediendo, actualmente, con la comunidad Juan Tama de Santa Leticia.

## Historias indígenas: historia en acción

El discurso arqueológico colonialista sobre la historia nativa impuso la idea de que los pueblos y las culturas indígenas son parte del pasado. En el origen de este efecto, sobre el cual se ha construido buena parte del discurso de exclusión y subordinación de la alteridad étnica, está la idea extendida de que la historia tiene que ver sólo con el pasado, no con el presente y el futuro. La resistencia nativa a ese discurso cambiante ha oscilado desde lo que los antropólogos llaman sincretismo hasta la lucha abierta contra las imposiciones. La insubordinación histórica enfrenta un régimen de producción de sentido, la historia nacional, con historias locales movilizadas, fundamentalmente, en el marco de las luchas étnicas. Las historias insubordinadas defienden menos un referente tangible que uno conceptual: la continuidad entre dimensiones temporales (entre pasado,

---

30 El viaje hacia el occidente de los tradicionales u'wa orientales todavía permanece y está ligado a la memoria étnica, los sitios sagrados y los ancestros. Falchetti señaló que "los uwa contemporáneos mantuvieron la costumbre de viajar a las tierras altas del occidente a comerciar y visitar distintos sitios que, tradicionalmente, han sido sagrados para ellos" (2003:159).

presente y futuro) y la revitalización de memorias sociales antes silenciadas y que ahora son elementos centrales de los nuevos proyectos sociales.

En las dos últimas décadas ha ocurrido un cambio en las comunidades indígenas que tiende hacia la restauración de los vínculos con tiempos ancestrales, incluyendo sus referentes materiales. En Colombia este proceso todavía en marcha fue iniciado por los guambianos, vecinos de los nasa, quienes temían a los *pishaus*, los reputados habitantes antiguos de su territorio,<sup>31</sup> tanto como los nasa temen a los *pijaos*. La razón parece ser que los *pishaus* fueron la encarnación de la alteridad temida producida por la lógica colonial, como Reichel-Dolmatoff (1972a) señaló sobre el simbolismo del jaguar. Sin embargo, los guambianos han convertido, recientemente, a los *pishaus* en sus ancestros reverenciados (Dagua *et al.* 1998) y en esta tarea han sido acompañados por antropólogos y arqueólogos (Vasco 1992). Las evidencias materiales excavadas por una investigación colaborativa fueron dotadas con nuevos significados en el contexto de la lucha étnica por la auto-determinación y la revitalización cultural. De considerar “los huesos y objetos de tumbas como muy peligrosos, pues pueden enfermar o matar a la gente que entre en contacto con ellos” y que “muchos dicen que no son de los guambianos sino de los *pishaus*” (Vasco 1992:181) los guambianos pasaron a afirmar que “toda la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio son de nosotros mismos y no de otros distintos... los *pishau* son nuestros ancestros y no gentes extrañas” (Vasco 1992:188). En un manifiesto publicado un año después de que se hicieron estas precisiones, co-producido por un antropólogo y dos respetados líderes guambianos, cualquier duda sobre la afiliación cultural de los *pishaus* fue despejada:

Los *pishau* no eran otras gentes, eran los mismo guambianos... Ahora los historiadores blancos vienen a decirnos que las huellas de los antiguos que quedan en nuestro territorio no son de los *pishau* sino de los *pijaos*, que fueron nuestros enemigos. Con ese cuento quieren

---

31 La consideración de los *pishaus* como ancestros no era extendida. Algunos guambianos pensaban que los *pishaus* eran *kallimachik*, antiguos nasa (Vasco 1992:181), con quienes pelearon, especialmente por territorio, hasta hace relativamente poco. En cualquier caso, el significado dado al término es el de enemigo, una temida alteridad.

arrebataremos a nuestros anteriores, quieren cortar nuestras raíz y separarla de nuestro tronco para poder afirmar su mentira de que no somos de aquí (Vasco *et al.* 1993:14-15).

El manifiesto deja en claro que la consideración de los *pishaus* como enemigos extranjeros fue una imposición colonial y que su recuperación simbólica y física como ancestros es una inversión semántica de la mayor importancia. Este tránsito, una escogencia consciente por parte de los guambianos, resume una historia moral: el *otro malo* desaparece cuando el *otro bueno* decide enfrentar la dominación, cuando la alteridad subyugada decide convertirse en un yo respetado y empoderado. Los significados culturales son históricos y estratégicos.

Hay otra razón que explica por qué puede ocurrir esta inversión semántica: el *otro malo* es temido pero también es admirado y es fundamental en el simbolismo de la resistencia (Taussig 1987). El *otro malo* encarna los poderes que enfrentan el orden colonial. La alteridad es un lugar de resistencia potencial (algo que el Estado supo y sabe bien; por esta razón reclutó a la Iglesia para prevenir y reprimir las desviaciones de la norma de la civilización); el *otro malo* ejemplifica lo temido y castigado por el yo, un oscuro hueco moral en el cual el *otro bueno* siempre puede caer. Pero el *otro bueno*, sin importar que tanto miedo pueda tener, encuentra en el *otro malo* un modelo, una moral positiva, el icono de la resistencia. Los ancestros engañaron a los españoles enterrándose en el inframundo; este no fue un signo de cobardía sino de ingenio y les permitió evitar la subyugación colonial. Enterrarse o sumergirse (como los mitos nasa cuentan sobre Juan Tama y otros héroes fundacionales), esto es, descansar/esperar pacientemente hasta que llegue el momento propicio para regresar, es una marca panandina de los mesías, ansiosamente esperados por la elaboración simbólica de las sociedades indígenas. Así, la categorización negativa del *otro malo* es, simultáneamente, su signo de pureza, la firma del “verdadero” nativo.

La organización indígena en el Cauca ha empezado a seguir el camino marcado por los guambianos. La celebración del 34 aniversario del CRIC hace cuatro años comenzó con un viaje a San Andrés de Pisimbalá, en el Parque Arqueológico de Tierradentro, un acto significativo que señala



el compromiso de la organización con referentes “arqueológicos” antes ignorados. Los eventos que están sucediendo en el resguardo Juan Tama contribuyen a continuar y profundizar este proceso. Aunque las tres estatuas sacadas de La Candelaria hace seis décadas todavía están alojadas en la Universidad del Cauca recientemente varios *the' walas* de Juan Tama han ido al Museo de Historia Natural a conocerlas. La universidad y la comunidad de Juan Tama han decidido que deben regresar a su lugar de origen. Su viaje de regreso al río Aguacatal será un acto simbólico de una planeada investigación colaborativa entre los arqueólogos y la comunidad alrededor de la producción de historia con sentido local.

La arqueología puede encontrar un lugar donde la producción histórica sea localmente significativa, alejándose de la grandeza y futilidad de las narrativas universales. Llegar al público, algo antes sólo hecho por pocos arqueólogos, se está volviendo éticamente obligatorio y estratégicamente necesario. Sin embargo, para muchos arqueólogos llegar al público todavía es sólo una forma de compartir resultados, no una empresa colectiva y colaborativa sino un proceso de una vía por el cual el conocimiento experto es comunicado al público en general. Las comunidades nativas son incluidas en este proceso direccional con la idea de que puedan, eventualmente, encontrar información arqueológica útil para sus propias historias. En cambio, la arqueología pública (o, mejor dicho, arqueología por y para el público) puede ser concebida no como un proceso unidireccional en virtud del cual los arqueólogos sabios ilustran al público ignorante sobre su propia historia sino como una co-producción en la cual las partes interesadas (academia y comunidades, por ejemplo) producen historia conjuntamente, aunque no sin conflicto productivo (Gnecco 2006).

Desde una perspectiva académica no hay duda de que la memoria es crucial para la constitución y el mantenimiento del tejido social. Sin embargo, en algunos casos concretos la situación puede ser diferente, especialmente cuando se trata de comunidades que experimentan difíciles condiciones de vida, muchas veces endocoloniales, en los márgenes del bienestar que el mundo industrializado da por hecho. En esos casos la sobrevivencia y la satisfacción de necesidades básicas (como la educación y la salud) son más importantes o, por lo menos, más urgentes que la memoria y su activación por la historia. Una cosa es hablar de la importan-

cia de la memoria desde la comodidad de la oficina de una universidad y otra distinta cuando la lucha por el territorio, la economía auto-suficiente y el reconocimiento político están en juego. Pero cuando las agendas urgentes han sido satisfechas o cuando las narrativas históricas pueden acompañarlas hay esperanzas de que el deseo se encuentre, eventualmente, con la memoria. Aunque eso está ocurriendo, actualmente, en el resguardo Juan Tama la incorporación significativa de los “restos arqueológicos” por las comunidades indígenas en territorios ocupados desde mucho tiempo o recientemente es un proceso que debe ser promovido y en el cual la arqueología tiene un importante papel que desempeñar.<sup>32</sup>

La comunidad de Juan Tama despliega la historia en acción. La historia nasa es cíclica y una de sus características prominentes son los tiempos de renovación. También es milenarista en buena medida, pero no concibe tiempos de destrucción y creación tanto como ocasiones en las cuales el mundo y su orden son profundamente reorganizados; los desastres que pueden ocurrir son propicios para la restauración del orden correcto (Rappaport 1981). Esta idea es difundida en la filosofía amerindia; el nombre que recibe en los Andes centrales es *pachacuti*,<sup>33</sup> la destrucción cíclica y cataclísmica del mundo, seguida por el retorno del orden. Los movimientos milenaristas de los siglos XVIII y XIX en Tierradentro documentados por Rappaport (1981), similares a otros que ocurrieron en el mundo andino, enfatizaron el papel de los terremotos en la reorganización del mundo. El terremoto de 1994 fue destructivo pero también fue un evento histórico creativo: ha sido concebido como un tiempo de renovación y restauración, capaz de despertar la historia. La renovación mítica, moral en su postulación del mundo *como debe ser*, se une a la lucha política para

32 Hay casos en los cuales no ha ocurrido la apropiación simbólica que hemos descrito para el resguardo Juan Tama, a pesar de que la situación es similar. Por ejemplo, varias familias guambianas y nasa se asentaron en un región cercana a Santa Leticia, donde establecieron el resguardo La Gaitana, después de un proceso que comenzó hace unos cincuenta años. Aguabonita, un sitio arqueológico con estatuas similares a las de La Candelaria, está en medio del territorio del resguardo; sin embargo, no ha sido incorporado simbólicamente en la cosmovisión local y todavía permanece en los márgenes de la cultura indígena.

33 *Pachacuti* es una palabra aymara compuesta: “*Pacha* puede ser interpretado como la confluencia energética de espacio y tiempo y, por lo tanto, como la radiación de la vida. *Kuti* puede ser interpretado como un cambio violento, una ‘revolución’ en términos occidentales” (Mignolo 2005:165).

crear un tiempo propicio para los nasa, una restauración del orden perdido, un tiempo en el cual el significado histórico, a través de la apropiación simbólica de objetos antes ignorados y temidos, puede ser fundamental. Como Rappaport (1981:384) señaló el pensamiento mesiánico siempre está presente en la cultura nasa, listo para convertirse en acción cuando “las condiciones sociales y los símbolos culturales coinciden.” En el caso del resguardo Juan Tama esas condiciones están disponibles debido al involucramiento de la comunidad en la conciencia política, la educación bilingüe, la recreación histórica y la promoción de prácticas comunales. Los símbolos también están a mano en forma (entre otras cosas) de restos “arqueológicos” que pueden ser incorporados culturalmente y en la adopción de Juan Tama como nombre del resguardo, lo cual puede tener significados profundos: Tama fue un mesías que derrotó a los pijaos, terminó con años de terror colonial, simbólica y proactivamente,<sup>34</sup> e hizo que los nasa se sintieran orgullosos de sí mismos. Esta coincidencia de símbolos y condiciones profundiza la esperanza nativa, apocalíptica y milenarista, de una nueva oportunidad para subvertir el orden colonial y construir sociedades autónomas y auto-determinadas.

Sin embargo, la eventual apropiación nativa de los “restos arqueológicos” estaría marcada por una concepción que se distancia de la que tiene la mayoría de los arqueólogos, para quienes el registro arqueológico es evidencia del pasado y de culturas ahora desaparecidas, sujeto de investigación académica; para los indígenas un sitio arqueológico es un lugar vivo:

Las ruinas arqueológicas dejadas por las culturas antiguas no son objetos inertes o muertos: tienen una realidad que influencia nuestras vidas activamente, tanto a nivel individual como colectivo... las relaciones que tenemos con la evidencia material de nuestro pasado van más allá de una simple actitud “positivista” que las trataría como simples objetos de conocimiento. Más bien, para nosotros son fuentes de fortaleza moral y una reafirmación de nuestra autonomía cultural (Mamani 1989:49-50).

---

34 La derrota de los *pijaos* por Tama fue más una afirmación de la soberanía y del territorio nasa que la desaparición real del temor al otro, que permaneció (o se acentuó) con el combustible retórico provisto por la Iglesia.

La memoria nasa descansa en referentes materiales como montañas, lagos, grandes piedras y cascadas (Rappaport 1990; Findji 1993; Gómez y Ruíz 1997). A diferencia de las sociedades occidentales esos referentes son, básicamente, geográficos y excluyen objetos.<sup>35</sup> Esto no quiere decir que las comunidades no puedan incorporar en su mundo simbólico otros referentes materiales del pasado, incluso lo que llamamos “materiales arqueológicos.” Están dispuestas, incluso, a explorar la riqueza simbólica y la posibilidad de mecanismos mnemónicos alternativos (incluso occidentales), como los museos (cf. Vasco 1992). En este sentido las estatuas de La Candelaria pueden actuar como activadores históricos, no sólo para los nasa de Juan Tama sino para otras comunidades indígenas y locales. Los objetos y rasgos vueltos arqueológicos por discursos académicos o apropiados por las comunidades pueden servir para fortalecer la reflexión histórica, necesaria para estimular la participación social.

## Palabras para terminar: historias en la postmodernidad

Durante la modernidad el Estado fue el único actor social totalmente consciente de que la historia es uno de los principales campos de batalla donde se juegan los grandes dramas de la identidad. Ahora otros actores pueden ser vistos en la escena histórica empoderados con las armas de la auto-representación. Esta situación puede parecer singular en la postmodernidad, uno de cuyos pilares principales es el fin del sentido histórico; sin embargo, la necesidad de un horizonte histórico en la construcción de la utopía (aquello por lo que luchamos) es prominente para una variedad de actores sociales. La historia se vuelve una génesis de sentidos colectivos (la historia es el lugar de los ancestros, quienes alimentan el deseo utópico) y una memoria de eventos negativos que se

---

35 Esa exclusión puede haber sido otro producto de la dominación colonial y, consecuentemente, del ingenio nativo: las proscripciones coloniales sobre las prácticas religiosas vernáculas pudieron haber forzado a las comunidades nativas a dotar elementos del paisaje con sentidos históricos, elementos que no pudieran ser removidos de la adoración y la reverencia, sin importar qué tan celosas fueran las autoridades coloniales en la “extirpación de idolatrías.”

quiere pervertir (como *pervertere*: trastornar, voltear), es decir, como memoria de los desastres del colonialismo. Los sentidos coloniales, poderosos y ubicuos, ahora se pervierten y resignifican.

Walter Benjamin señaló que “el pasado lleva consigo un índice temporal por el cual se refiere a la redención” (1968:245); además, concibió esta última como el combustible fundamental del cohete utópico. El pasado se llena de sentido desde un presente que sueña: “Las imágenes del pasado que no son reconocidas por el presente como una de sus propias preocupaciones amenazan con desaparecer de una manera irrecuperable” (Benjamin 1968:255, 261).<sup>36</sup> La historia no es el recuento de las cosas que sucedieron sino de las que debieron haber sucedido. Esa moral es, por supuesto, modelada por la utopía:

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo como “realmente” fue (Ranke). Significa retener una memoria cuando brilla en un momento de peligro... El peligro afecta tanto el contenido de la tradición como a quienes la reciben. La misma amenaza se cierne sobre ambos: convertirse en herramienta de las clases dominantes... Sólo el historiador [capaz de separar la tradición del conformismo] tendrá el don de avivar la chispa de esperanza en el pasado y está firmemente convencido de que *incluso los muertos* no estarán a salvo del enemigo si éste gana. Y este enemigo no ha dejado de ser victorioso (Benjamin 1968:255).

Por casi dos siglos el “enemigo” fueron las historias nacionales que no sólo apropiaron, eliminaron o domesticaron las historias locales sino que arrogaron el monopolio de su representación. Ahora el enemigo es otro, esta vez cubierto por el vistoso traje de la retórica anti-histórica: para la lógica postmoderna la historia se devalúa o se declara muerta. Gilles Lipovetsky (1990:305-306) lo escribió así:

El reino del pasado ha sido abolido; se halla neutralizado, sometido como está al imperativo incuestionable de la satisfacción privada de

---

36 Nietzsche escribió algo similar: “Tan sólo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar el pasado” (2000:102).

los individuos... la legitimidad del pasado fundador, característica de las sociedades tradicionales, ha dado paso a la de la organización del porvenir.

El pasado adopta ahora un papel más bien discreto si se lo compara con sus grandes apariciones en la opera de la modernidad. Pero una resistencia creciente enfrenta este orden de cosas. Los arqueólogos y otros grupos interesados, sobre todo movimientos sociales como la comunidad del resguardo Juan Tama, se oponen a la devaluación postmoderna de la historia movilizandando interpretaciones alternativas del pasado.

Las historias alternativas son “historias críticas” (*sensu* Nietzsche 2000) que “leen” el registro documental con otros ojos: lo leen desde presentes y futuros distintos anclados en una variedad de identidades alternativas.<sup>37</sup> Las comunidades locales contestan, a nivel mundial, el control que las disciplinas académicas tuvieron sobre las narrativas históricas. La insubordinación histórica ha desplazado el lugar de la enunciación sobre el pasado, antes privilegio exclusivo de los “profesionales de la memoria” (*sensu* Wachtel 1986:217), y lo localiza en los programas reivindicativos de las minorías étnicas, en los currículos escolares, en los nuevos marcos legales (multiculturales, pluriculturales, multiétnicos). La relación entre los arqueólogos y los grupos cuyas historias contribuyeron a silenciar ha cambiado en las dos últimas décadas. Ahora esos grupos tienen incidencia en la configuración de las narrativas históricas colectivas, incluso más allá de las fronteras de sus propias identidades, como demanda la retórica multicultural. La relación está ahora marcada por la lucha por el poder de auto-determinación (cómo se desarrollan y despliegan los proyectos locales desde el sentido histórico), de decisión (cómo debe volverse historia la memoria social y qué debe forma parte de ella) y de control (cómo se producen y circulan las narrativas históricas).

---

37 Un caso de Guatemala ilustra este asunto. Los mayas contemporáneos ahora leen los *Anales de Kaqchikel*, un texto de 1524, de manera diferente a la manera como lo hace la historia nacional. Para esta última los *Anales* consagran el éxito de la conquista española y la derrota nativa subsiguiente; para los mayas es “una visión del pasado sobre los orígenes de un gran pueblo indígena, su cosmología común, sus experiencias de la invasión armada europea y, críticamente, su continuidad genealógica y su supervivencia a través de los siglos”(Warren 1996:91).

Este nuevo escenario ha producido una relación inédita que incomoda a muchos arqueólogos, acostumbrados a un monopolio narrativo incuestionado. Uno de los aspectos que más preocupa a los arqueólogos es tener que compartir (o, en algunos casos, renunciar a) el control que han disfrutado sobre lo que llaman “registro arqueológico” o, de manera más general, “patrimonio público.” Sin embargo, como Wylie señaló, los arqueólogos “no pueden presumir una prioridad automática de acceso a y de control sobre (mucho menos propiedad de) los materiales arqueológicos con el argumento de que su compromiso con la promoción del conocimiento y de la indagación científica sirve a la sociedad en general.” (1997:117). En primer lugar, la pretensión de que la indagación científica beneficia y complace a la “sociedad en general” es una arrogancia sólo concebible desde una ideología colonial; en segundo lugar, “registro arqueológico” y “patrimonio público” son términos enunciados desde el imaginario nacional. La concepción nacional (y postnacional) del patrimonio como público y como el campo de intervención de expertos seleccionados sólo puede ser impuesta con violencia (simbólica y de otra clase). Sin embargo, el patrimonio es un campo contestado y se cuestiona su reputado carácter público. Cojti (2006), por ejemplo, ha mostrado cómo las comunidades nativas contemporáneas en Guatemala retan la apropiación estatal del patrimonio “maya” para una nacionalidad no incluyente y para el Mercado turístico: “El pasado maya es considerado un bien común para ser compartido con la comunidad internacional más que un derecho cultural para que los mayas decidamos cómo compartimos nuestro pasado con otros pueblos” (Cojti 2006:13). La historia contada en este artículo es sólo una instancia de un nuevo orden en el cual la arqueología gana legitimidad al volverse pública, al cuestionar su viejo matrimonio con las historias nacionales, al abandonar el ghetto académico donde se confinó por tanto tiempo y al encontrar lugares donde la producción histórica es significativa para una variedad de actores sociales. La arqueología pública es arqueología plural, no una forma de ampliar los receptores del conocimiento experto sino una forma de ampliar y empoderar los grupos sociales que investigan y dotan de sentido el pasado (Gnecco 2006).

## Agradecimientos

Agradecemos los agudos comentarios de Hugo Portela, Franz Faust, Tulio Rojas, Joanne Rappaport y Herinaldy Gómez; su entendimiento sensible de la cultura nasa es un signo refrescante de las flores interculturales que la antropología todavía puede ofrecer. Adonías Perdomo, un líder nasa, nos señaló direcciones que ayudaron a ampliar los argumentos. Alejandro Haber y Marcela Echeverri fueron entusiastas sobre el artículo; esperamos que la lectura del texto terminado no los defraude. Las observaciones de Rose Passalacqua sobre la estructura argumental nos mostraron la diferencia abismal que media entre lo que uno piensa y lo que escribe. La comunidad nasa del resguardo Juan Tama debe ser aplaudida porque está demostrando la importancia del sentido histórico para la construcción del tejido social.

## Referencias

Anónimo

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Siglo XXI, México.

Benjamin, Walter

1968 *Illuminations*. Schocken, Nueva York.

Bernal, Segundo

1953 Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 1:279-309.

Bolaños, Álvaro Felix

1994 *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de fray Pedro Simón*. CEREC, Bogotá.

Caldas, Francisco José de

1972 *Obras completas*. Universidad Nacional, Bogotá. [1808].

Castillo, Elizabeth

1999 La enseñanza de la ley 89 de 1890: oralidad y lecto-escritura en la formación de líderes indígenas del Cauca en las décadas de los 70



- y los 80. En *Culturas, lenguas, educación*, editado por Daniel Aguirre, pp 137-151. Universidad del Atlántico-ICAN, Barranquilla.
- Castillo, Gonzalo
- 1971 Introducción. En *En defensa de mi raza*. Manuel Quintín Lame, pp xi-xlv. La Rosca, Bogotá.
- Chatterjee, Partha
- 1993 *The nation and its fragments*. Princeton University Press, Princeton.
- Clifford, James
- 1986 On ethnographic allegory. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus, pp 98-121. University of California Press, Berkeley.
- Codazzi, Agustín
- 1959 Antigüedades indígenas. En *Jeografía física i política de las provincias de la Nueva Granada. Provincias de Córdoba, Cauca, Popayán, Pasto y Túquerres. Segunda parte: informes*. Agustín Codazzi, pp 403-447. Banco de la República, Bogotá. [1857].
- Cojti, Avexnim
- 2006 Maya archaeology and the political and cultural identity of contemporary maya in Guatemala. *Archaeologies* 2(1):8-19.
- CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca)
- 1983 *Cómo nos organizamos*. CRIC, Popayán.
- Cuervo, Carlos
- 1920 *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Editorial América, Madrid.
- Dagua, Avelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco
- 1998 *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. CEREC, Bogotá.
- Duviols, Pierre
- 1975 Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría. Estudio biobibliográfico. En *Dioses y hombres de Huarochirí*. Anónimo, pp 151-168. Siglo XXI, México.
- El Liberal
- 1943 Fue hallada en Moscopán una estatua indígena de piedra. Edición del 19 de septiembre.
- Espinosa, Myriam Amparo
- 1996 *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Abya-Yala, Quito.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.

Falchetti, Ana María

2003 *La búsqueda del equilibrio. Los uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Academia Colombiana de Historia, Bogotá.

Findji, María Teresa

1993 Tras las huellas de los paeces. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, pp 49-69. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Findji, María Teresa y José María Rojas

1985 *Territorio, economía y sociedad páez*. Universidad del Valle, Cali.

Friede, Juan

1953 *Los andakí, 1538-1947: historia de la aculturación de una tribu selvática*. Fondo de Cultura Económica, México.

Gnecco, Cristóbal

2006 A three-takes tale: the meaning of WAC for a pluralistic archaeology. *Archaeologies* 2(2):80-86.

Gómez, Herinaldy y Carlos Ariel Ruíz

1997 *Los paeces. Gente territorio*. FUNCOP-Universidad del Cauca, Popayán.

González, David

sf *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Rueda Suelta, Bogotá.

Gow, David y Joanne Rappaport

2002 The indigenous public voice. The multiple idioms of modernity in native Cauca. En *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*, editado por Kay Warren y Jean Jackson, pp 47-80. University of Texas Press, Austin.

Hamann, Bruce

2002 The social life of pre-sunrise things. Indigenous Mesoamerican archaeology. *Current Anthropology* 43(3):351-383.

Henman, Anthony

1981 *Mama coca*. El Áncora-Oveja Negra, Bogotá.

Hernández de Alba, Gregorio

1946 The highland tribes of southern Colombia. En *Handbook of South American Indians*, volumen II, editado por Julian Steward, pp 915-960. Smithsonian, Washington.

Jameson, Frederick

1992 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona.

Jaramillo, Luis Gonzalo y Augusto Oyuela

1994 Colombia: a quantitative analysis. En *History of Latin American archaeology*, editado por Augusto Oyuela, pp 49-68. Avebury, Aldershot.

Lame, Manuel Quintín

2004 *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca, Popayán.

Langebaek, Carl

2005 Discursos coloniales sobre la idolatría en la Sierra Nevada de Santa Marta. El Llanto Sagrado de fray Francisco Romero y el documento inédito de Melchor de Espinosa. En *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*, editado por Diana Bonnett y Felipe Castañeda, pp 243-259. Universidad de los Andes, Bogotá.

Lehmann, Henri

1944 Arqueología de Moscopán. *Revista del Instituto Etnológico* 1:657-677.

Lipovetsky, Gilles

1990 *El imperio de lo efímero*. Anagrama, Barcelona.

Lleras, Roberto

1995 La historia prehispánica tardía del noroeste de Suramérica 800 a 1500 d.C. *Revista de Arqueología Americana* 8:51-70.

Mamani, Carlos

1989 History and prehistory in Bolivia: what about the indians? En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Unwin Hyman, Londres.

Mignolo, Walter

2005 *The idea of Latin America*. Blackwell, Oxford.

Miñana, Carlos

1994 *Kuvi. Música de flautas entre los paeces*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Mudimbe, Valentín

1988 *The invention of Africa*. Indiana University Press, Bloomington.

Nietzsche, Friedrich

2000 *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. EDAF, Madrid.

Orrantia, Juan Carlos

2003 Pasado, realidad social y naturaleza. El caso del alto Buritaca. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 49-69. Universidad del Cauca, Popayán.

Osborn, Ann

1985 *El vuelo de las tijeretas*. FIAN, Bogotá.

Pérez de Barradas, José

1943 *Colombia de norte a sur*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.

Pineda, Roberto

1981 El rescate de los tamas: análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII. *Revista Colombiana de Antropología* 23:327-363.

1984 La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, editado por Jaime Arocha y Nina de Friedemann, pp 199-251. Etno, Bogotá.

Piñacué, Jesús Enrique

1994 Cosmovisión de la sociedad páez. En *Paeces por paeces*, editado por Carlos Osorio, pp 27-32. Banco de la República, Bogotá.

Portela, Hugo

2000 *El pensamiento de las aguas de las montañas*. Universidad del Cauca, Popayán.

2002 *Cultura de la salud páez: un saber que perdura, para perdurar*. Universidad del Cauca, Popayán.

Preuss, Konrad T.

1974 *Arte monumental prehistórico*. Universidad Nacional, Bogotá. [1931].

Ramírez, María Clemencia

1996 *Frontera fluida entre andes, piedemonte y selva: el caso del valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.

Rappaport, Joanne

1981 Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 23:365-413.

1990 *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press, Cambridge.

2004 Manuel Quintín Lame hoy. En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, edición crítica del manuscrito de Quintín Lame, pp 51-101. Biblioteca del Gran Cauca, Popayán.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1972a The feline motif in prehistoric San Agustín sculpture. En *The cult of the feline*, editado por Elizabeth Benson, pp 51-68. Dumbarton Oaks, Washington.

1972b *San Agustín. A culture of Colombia*. Praeger, Nueva York.

1985 *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Procul-tura, Bogotá.

Santa Gertrudis, Juan

1994 *Maravillas de la naturaleza*. Colcultura, Bogotá. [1956].

Schottelius, Justus

1939 Bosquejo comparativo entre las deidades representadas por las estatuas de San Agustín, las de México y las de los Chibchas. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia* 6(2-3):89-97.

Sevilla, Elías y Juan Carlos Piñacué

2006 Los nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas, primera aproximación. Ponencia presentada en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, Pereira.

- Sotomayor, María Lucía y María Victoria Uribe  
1987 *Estatuaria del Macizo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Stavenhagen, Rodolfo  
2002 Indigenous peoples and the State in Latin America: an ongoing debate. En *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*, editado por Rachel Sieder, pp 24-44. Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Taussig, Michael  
1987 *Shamanism, colonialism and the wild man*. University of Chicago Press, Chicago.
- Torres, Glauco  
1982 *Diccionario kichua-castellano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Cuenca.
- Uricoechea, Ezequiel  
1984 *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Banco Popular, Bogotá. [1854].
- Van Cott, Donna Lee  
2002 Constitutional reform in the Andes: redefining indigenous-State relations. En *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*, editado por Rachel Sieder, pp 45-73. Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Vasco, Luis Guillermo  
1992 Arqueología e identidad: el caso guambiano. En *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis, pp 176-191. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo, Avelino Dagua y Misael Aranda  
1993 En el segundo día la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas con su jugo, bebió el sentido. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, pp 9-48. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Wachtel, Nathan  
1986 Introduction. *History and Anthropology* 2:207-224.

Warren, Kay

1996 Reading history as resistance: Maya public intellectuals in Guatemala. En *Maya cultural activism in Guatemala*, editado por Edward Fisher y McKenna Brown, pp 89-106. University of Texas Press, Austin.

White, Hayden

1985 *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Wylie, Alison

1997 Contextualizing ethics: comments on "Ethics in Canadian archaeology" by Robert Rosenswig. *Canadian Journal of Archaeology* 21:115-120.

Yule, Marcos

1993 Así cuentan los mayores. Manuscrito sin publicar.





# 5. ¿Arqueología indígena en el Perú?

Alexander Herrera

## Introducción

¿Existe una arqueología indígena en el Perú? A los ojos de un observador casual la respuesta afirmativa puede parecer obvia. ¿Cómo puede no haber una arqueología indígena en un país con millones de indígenas? Según el censo nacional de 1993 3 millones y medio de ciudadanos peruanos hablan quechua o aymara como primera lengua, una quinta parte de la población. Muchos de ellos mantienen vivas costumbres y tradiciones de profundo arraigo. La gran mayoría está organizada en comunidades campesinas con derechos y territorios reconocidos por el Estado, y vive cerca a uno de los miles de sitios arqueológicos monumentales que hay en el Perú. Sin embargo, pese a los profundos vínculos con el pasado, que grandes sectores del campesinado andino comparten, sería incorrecto hablar de una arqueología indígena, pues su participación en la construcción de discursos es tan contradictoria y compleja como su relación con lo indígena.

Puede parecer irónico que la negación de la identidad indígena en la actualidad sea un resultado del éxito de las políticas de reafirmación indígena, es decir, del indigenismo estatal. A inicios del siglo pasado Manuel González (1976) sentenció en *Nuestros indios* que “La cuestión del indio más que pedagógica, es económica, es social” y Paredes (2001) señaló que “se es indio en tanto pobre y explotado, pero si el indio posee dinero, se blanquea; y viceversa, un blanco pobre se aindia, se cholea.” Tres décadas después José Carlos Mariátegui (1973) centró “el problema del indio” en las desigualdades de la propiedad de la tierra, hallando en esta inequidad la raíz fundamental del problema. El movimiento socialista peruano luchó durante décadas a favor de los indígenas, aquella “masa olvidada” por la República. Con la reforma agraria impuesta por el gobierno de facto del general Velasco en 1969 la “revolución socialista” consumó un largo proceso que aseguró derechos territoriales y ciudadanos significativos, y transformó al “indio” en “ciudadano” y campesino, tanto en el imaginario colectivo como en el escenario legal, al menos en teoría. Así, de repente y a punta de decretos supremos, el Perú pretendió resolver las contradicciones que fundamentaban la idea del indio como “problema,” entre ellas la exaltación del pasado indígena como fuente de identidad nacional, coetánea con la marginación social y la explotación económica, sistemática e institucionalizada de la población indígena desde la era colonial.

La retórica “étnica” en torno a “lo indígena,” muy difundida entre visitantes y organismos extranjeros, es percibida por muchos campesinos como vehículo de un racismo denigrante que inspira un rechazo profundo y un complejo manejo de identidades opuestas y complementarias (De la Cadena 2000). Para distanciarse de la larga historia de discriminación institucionalizada, millones de quechua y aymara-hablantes en el Perú han adoptado una identidad primaria de clase campesina, es decir, se conciben a sí mismos como miembros de un proletariado rural por lo que rara vez despliegan su capacidad política en términos de etnicidad o indigenismo.<sup>1</sup> Esto no significa que las identidades locales sean débiles o que no se manifiesten, significativamente, en su vida diaria.

---

1 La Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) es una notable y reciente excepción.

En sus prácticas habituales muchos campesinos mantienen una estrecha, compleja y significativa relación con objetos y lugares del pasado, lo que los arqueólogos llaman “patrimonio arqueológico,” pero estos forman parte de sus paisajes vividos. Cerros, lagunas y wakas pueden ser lugares de culto populares, tanto en el campo como en la ciudad; son miles los sitios arqueológicos en los que regularmente se realizan adivinaciones, curaciones, maleficios, ofrendas o pagos a la tierra, y objetos arqueológicos son casi infaltables en las mesas de curanderos y curanderas tradicionales. Los pobladores de la antigüedad, awilitus, Auki, machukuna o gentiles (Harris 1982, Gose 1994) son frecuentemente admirados como erectores de las grandes piedras wanka y constructores de las portentosas marka y pukara emplazadas en las cimas de altos cerros. En la sierra norcentral de Ancash, los sitios y objetos del pasado precolonial son tratados con respeto por quienes los consideran protectores de chacras y rebaños, y auspiciadores de fecundidad, a la vez que temidos como posible fuente de enfermedades mortales, entre ellas la sífilis y el mal de wari (Walter 2006).

El diálogo entre arqueólogos y campesinos, entre el establecimiento científico y los campesinos herederos del pasado indígena, ha sido marcadamente asimétrico y de poca trascendencia para el desarrollo de la arqueología en el Perú. Los arqueólogos enriquecen sus trabajos con los conocimientos y saberes locales, retribuyendo a las comunidades con la contratación de jornaleros, con la entrega de informes técnicos —de poca utilidad práctica— o difundiendo sus conocimientos acerca del pasado. Esto último, sin embargo, lo hacen inspirados en un afán por educar a quienes, supuestamente, no conocen su pasado de manera adecuada, puesto que “educan” bajo la premisa que el único discurso válido sobre el pasado es aquel producido por la arqueología.

Es raro hallar iniciativas conjuntas y sostenidas entre campesinos y arqueólogos que prescindan del paternalismo y busquen un diálogo intercultural horizontal. La figura del arqueólogo *pishtaku* (*ñakaj* en quechua y *kharisiri* en aymara), una suerte de monstruo que roba la esencia ajena (Herrera y Lane 2006:162), es un índice de la profundidad de la brecha social que separa el discurso de los arqueólogos profesionales, científicos, del discurso indígena en los Andes. La existencia de esta

percepción, afortunadamente minoritaria, revela la escasa socialización del conocimiento arqueológico entre los descendientes más cercanos de los pueblos indígenas precoloniales, situación preocupante considerando el énfasis en lo social explícito en el discurso arqueológico nacional.

Antes que intentar construir una –inexistente– arqueología indígena peruana prefiero abordar las prácticas de arqueólogos y campesinos en sitios y con objetos arqueológicos, enfatizando algunos puntos de encuentro y desencuentro. Este trabajo es, entonces, una reflexión en torno a la brecha existente entre los herederos del pasado indígena y quienes lo estudian, y los contextos sociales en los que ésta se replica y se perpetúa. Para trazar el surgimiento y el desarrollo de esta brecha es necesario remontarse al inicio de la práctica arqueológica en el Perú, una historia de saqueo en la que los monumentos del pasado fueron tratados como mera fuente de riqueza material. A continuación, y con el fin de entender cómo la emergente arqueología nacional se hizo cómplice –e incluso artífice– de un indigenismo estatal etnófago (Bretón 2001:114-117), es necesario repasar la historia de la instrumentalización de la figura del indio a lo largo del siglo XX. Como punto de contraste describiré algunas prácticas campesinas en sitios y con restos arqueológicos, enfocandome en las actividades que aprovechan espacios y objetos vinculados a un pasado distante, para establecer un discreto discurso propio, raras veces articulado, pero radicalmente opuesto al discurso antropológico. Para finalizar discutiré algunas prácticas conjuntas que puedan servir de puente intercultural para acercarme a una arqueología social y aplicada que encare la marginación estatal del ámbito rural, manteniendo el respeto por las diferencias culturales.

## El Estado y la arqueología en el Perú

La historia de la arqueología en el Perú es, en su mayor parte, una historia de saqueo material e intelectual. En este acápite esbozaré, a partir de los contextos sociales colonialista, nacionalista y global (Trigger 1989) en los que se desarrolla la arqueología en el Perú, la historia de la compleja relación entre el Estado, los objetos y los pueblos del pasado, y sus herederos actuales. No cabe duda que la arqueología nacionalista es la que

hoy predomina. Sin embargo, esta tradición convive con –y se beneficia de– la arqueología global. Perduran, asimismo, aspectos de la tradición colonial, no sólo en lo tocante a la huaquería y al tráfico de bienes culturales sino en cuanto a una suerte de colonización interna según la cual las necesidades, deseos e identidades locales y regionales cuentan poco frente a los pactos utilitaristas entre coleccionistas, miembros de elites urbanas y sus clientes rurales.

Mi objetivo en este escrito es exponer los elementos críticos de la historia de la arqueología peruana de tal forma que permitan arrojar luces sobre la actual crisis de sentido que vive la arqueología nacional, crisis vinculada, directamente, al eclipse de la centralidad de lo indígena –y, por consiguiente, de “lo andino”– en el discurso nacional (Burga 2001). Pese a la sólida trayectoria de la academia arqueológica peruana y a los esfuerzos teóricos por socializar la arqueología andina (Lumbreras 1974; Tantaleán 2004; Aguirre 2005; González y Del Águila 2005) el discurso de la arqueología peruana ha tendido a alimentar los proyectos y discursos sobre “los indios del pasado” que el Estado nacional ha promovido. La predisposición por reproducir discursos estatales que enfatizan las diferencias económicas y menoscaban las diferencias culturales y étnicas, así como las continuidades y trayectorias históricas, niega así la existencia de “otredades” relevantes en el ámbito político actual. El menguante poder y credibilidad de las instituciones estatales suscitado por las reformas estructurales de la década de 1990 ha arrastrado consigo a una arqueología incapaz de soltar sus lazos históricos y retomar las posiciones críticas propias de una ciencia social. La crisis actual se manifiesta en un retroceso de los espacios de debate teórico frente a los foros abiertos al historicismo cultural y a un parroquianismo regionalista vinculado, con frecuencia, a proyectos políticos, que corre el riesgo de retomar, a una escala menor, los caminos ensayados a escala nacional a lo largo del siglo XX.

### La arqueología colonialista

Desde la conquista y durante toda la era colonial el imaginario dominante entorno a los objetos y a los sitios del pasado giró alrededor de la noción de “tesoro,” un concepto que les negaba todo valor auténtico. El

dominio europeo se sustentaba ideológicamente en la supuesta inferioridad racial y cultural de los indígenas americanos, por lo que no había necesidad (ni deseo) de exaltar su pasado (Trigger 1989). La consecuencia fue una intensa labor de destrucción de los vestigios del pasado. La codicia por el oro y la plata que Cieza de León (1962) mencionó “enterrado en sepulturas de reyes y caciques” desencadenó un saqueo frenético, que la corona buscó controlar para asegurar los quintos del rey. Desde el siglo XVII el procedimiento administrativo fue simple:

Denuncia ante Reales Cajas más cercanas del sitio por excavar. Registro del denuncia. Licencia para excavar. Nombramiento de un veedor para vigilar la saca. Traída a la Real Caja de todo el oro y plata obtenidos, para su fundición, marcado y pago de los derechos del fisco (Zevallos 1994:10).

Los empresarios del saqueo colonial organizaron sus actividades de manera afín a la extracción minera, llegándose, incluso, a establecer, en la costa norte, turnos obligatorios de trabajo tributario (mita) para saquear las grandes pirámides o wakas. El objetivo central era obtener metales preciosos para fundirlos, obliterando, de paso, las evidencias de un pasado sumamente rico y complejo.

Inicialmente la Iglesia dudó sobre la legalidad de este tipo de búsqueda de tesoros. En 1551 el primer Concilio Limense ordenó bajo pena de excomunión que no se “desbaratasen” las sepulturas de los indios infieles (Zevallos 1994). Esta orden tuvo poco efecto a largo plazo pues se llegó a resolver que si no había herederos del tesoro se podía extraer, pero con licencia del rey. Numerosos contratos para el saqueo de huacas fueron licitados, tanto a criollos y mestizos como a curacas indígenas. Clérigos y frailes, también participaron activamente, en los saqueos, entre ellos el ilustrado obispo Baltasar Martínez de Compañón (1978), quien enviara cientos de piezas a Madrid acompañadas de textos e ilustraciones, como parte de una colección de Historia Natural.

A lo largo de 300 años el mercado de objetos del pasado se estableció con el apoyo del Estado colonial, al punto que

[...] al desembarcar San Martín en Pisco (1820) los expedicionarios oyeron decir ahí de un hombre que vivía vendiendo habitualmente objetos de guaca. El inglés James Paroissen, acompañante del general, anotó en su diario el 24 de septiembre de 1820: “A man here gets his livelihood by selling the ornaments, etc. he obtains from those sepulchres” (Zevallos 1994:14).

Es digno resaltar, y retador comprender a cabalidad, el rol activo y directo de líderes indígenas en el saqueo de tumbas en busca de tesoros, solos o en compañía de españoles a lo largo de la era colonial. En 1569 a Pedro Oxcahuamán, cacique principal del valle de Chimo (Trujillo), le fue otorgado el permiso para buscar tesoros, mientras que en 1593 “hubo una compañía de indios solos, nobles y tributarios, que se juntaron para excavar ciertas huacas en la vecindad de Mansiche (hoy Trujillo)” (Zevallos 1994:12). El cacique de Luriganca, Felipe Guacrapaucar, obtuvo en 1634, luego de viajar a España, una Real Cédula que incluía la autorización expresa para buscar tesoros en la región de Jauja (Espinosa 1981). Ya en 1773 Francisco Solano Chayhuac Casamusa solicita y recibe el permiso del virrey para cobrar por la búsqueda de tesoros en Chan Chan. Estos y otros ejemplos hacen difícil sostener que la huaquería indígena fuera, simplemente, una respuesta a necesidades económicas apremiantes. Parece más fructífero utilizar su distribución espacial y temporal para rastrear el avance de la desestructuración de la sociedad indígena, especialmente el relacionado con el colapso de la centralidad de los cultos ancestrales a raíz de la persecución de las prácticas que articulaban estas memorias colectivas. Es posible que ciertos líderes indígenas hayan destruido los restos materiales de su propio pasado como un intento para escapar de una aplastante categorización social; a la vez que se trataba de una actividad lucrativa demostraba, activamente, una negación del pasado pagano.

El coleccionismo y la huaquería, actividades interdependientes que reducen el pasado indígena al valor comercial y estético de piezas selectas, son las más claras continuaciones actuales de una mentalidad colonial obsesionada por el tesoro. Auspiciados directa o indirectamente por coleccionistas miembros de las elites urbanas, los huaqueros realizan sus

excavaciones clandestinas bajo el pretexto de la necesidad, y las santifican y propician siguiendo un código ritual más o menos estricto.

Sin embargo, el coleccionismo y la huaquería son prácticas muy antiguas. Jorge Zevallos (1994:13) documentó la existencia desde la década de 1540 de colecciones de objetos arqueológicos entre las clases urbanas. La huaquería, denunciada por Antonio Ulloa en sus *Noticias americanas* de 1772, está profundamente arraigada en tradiciones orales y canciones populares, como la marinera norteña *El huaquero*, del compositor Miguel Paz:

Yo soy el huaquero viejo  
que vengo de sacar huacos. (bis)  
De la huaca más arriba, ay,  
de la huaca más abajo. (bis)  
Huaquero, huaquero,  
huaquero vamos a huaquear. (bis)  
Cova cova cova al amanecer,  
cova cova cova al anochecer (bis).

Una práctica reciente, digna de resaltar, puesto que probablemente se inscribe en la tradición de la arqueología colonial, es el auspicio, por parte de notables personajes rurales, del saqueo de sitios arqueológicos con fines “culturales.” Así, la compra de piezas con el propósito de establecer un museo municipal por parte de un alcalde de la provincia de Asunción (Región Ancash) desató una ola de saqueo regional durante la década de 1990. Las piezas que hoy integran la colección municipal (Minelli y Wegner, eds., 2001), acaso adquiridas con fondos públicos, probablemente son aquellas desdeñadas por coleccionistas extranjeros. Quizá resultaría provechoso estudiar otras de las muchas iniciativas de esta índole —probablemente vinculadas a la recurrente tarea de colegio (sic.) consistente en saquear piezas arqueológicas para su “estudio” en clase— pues es posible que se trate de estrategias para desindigenizar el pasado mediante su “museificación,” como explicaré más adelante.



## La arqueología nacionalista

El objetivo principal de las arqueologías nacionalistas es el de fomentar sentimientos de unidad y patriotismo mediante la glorificación de un supuesto pasado común (Trigger 1989:618-620). La historia de la arqueología en el Perú republicano, íntimamente vinculada a las cambiantes fortunas del Estado peruano, es un claro ejemplo. La publicación de *Antigüedades peruanas* de Mariano Eduardo de Rivero en 1827, 6 años después de la independencia, marca el comienzo de la preocupación criolla por los restos arqueológicos como una fuente alternativa para el estudio del pasado (Coloma 1994). “Nada de positivo nos transmiten los historiadores [coloniales] del Perú sobre los gobiernos, leyes, usos y costumbres anteriores al establecimiento del imperio de Manco Cápac” (de Rivero 1994:8). Con el despegue del discurso independentista, el binomio simbólico colonial “rey y reina” es reemplazado por el vínculo simbólico entre la Patria y Manco Cápac (Quijada 1994); sin embargo, el lugar preeminente que los incas y otros pueblos antiguos ocuparon en el imaginario de la joven república se pierde hacia mediados del siglo XIX. Esta primera etapa de la arqueología nacionalista en el Perú, carente de técnicas, ética e institucionalidad, se puede catalogar como una fase preprofesional.

La importancia del pasado prehispánico como fuente de inspiración nacional retorna con fuerza en el contexto de la crisis que desencadenó la estrepitosa derrota en la Guerra del Pacífico. Una breve mirada a las primeras alusiones al pasado precolonial en la filatelia peruana, entre 1890 y 1935, revela su presencia vinculada a la cambiante importancia de este pasado en el discurso estatal. Los timbres o las estampillas postales forman parte del rostro público del Estado en el ámbito nacional e internacional, y ayudan a reproducir y a transmitir las autoconcepciones particulares de la época. Así, las primeras series figurativas se emiten en el contexto de la República aristocrática que marca el reestablecimiento de la institucionalidad quebrada por la Guerra. Representan “figuras nacionales” (1896-1900) y “hombres célebres” (1909), entre ellos un inca estereotipado, posiblemente Manco Cápac. La asignación de valores en las series de 1896-1900 y de 1919 sigue un orden cronológico, de modo

que los valores más bajos son para el inca anónimo, seguido de Cristóbal Colón, Francisco Pizarro y personajes de las guerras de la Independencia y del Pacífico (Figura 5.1). Las alusiones al pasado precolonial desaparecieron del discurso filatélico hasta 1931,<sup>2</sup> cuando otro inca, igualmente anónimo y posiblemente Manco Cápac, reapareció en la serie *Riquezas naturales del Perú* con el valor más bajo (1c). Es notoria la inversión dada en la serie de 1934-1935: los valores más altos se reservaron para alegorías de la “coronación (sic.) de Huáscar” (50c) y “El inca” (1 Sol); ese cambio refleja, probablemente, el impacto de la política indigenista del gobierno de Augusto Bernardino Leguía en la autoconcepción del Estado.



Figura 5.1 Primera alusión directa al pasado precolonial en la serie de estampillas peruanas que circuló entre 1896 y 1900. A la izquierda Francisco Pizarro en estampillas de 4, 5, 10 y 20 centavos. A la derecha un Inca estereotipado en los timbres de menor valor (1 y 2 centavos).

La figura de Leguía, cuatro veces presidente del Perú (1908-1912, 1919-1924, 1924-1929 y 1929-1930), es clave para entender el desarrollo de la política paternalista del Estado peruano hacia los indígenas. La constitución de 1919-1920 estableció la protección de la “raza indígena” a partir de la reivindicación de la propiedad colectiva de las comuni-

2 El alto valor asignado a la única estampilla alusiva al pasado colonial en la serie de 1917-1918, alegoría de los “funerales de Atahualpa” (1 Sol), es diciente porque recalca la importancia histórica de la muerte del inca.

dades indígenas. José Carlos Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo y el arqueólogo Julio César Tello, entre otros, influyeron, notablemente, en la política leguista.

El desarrollo intelectual del vínculo entre el pasado indígena y el presente etnográfico marcó el comienzo de la fase indigenista de la arqueología profesional en el Perú, considerada como el inicio de la arqueología peruana. Esta segunda fase se inauguró en la segunda década del siglo XX con Julio C. Tello<sup>3</sup> (1880-1947) quien “representa el nacionalismo de una arqueología comprometida con el presente” (Morales 1993:19). Huachirano de nacimiento e hijo de campesinos, Tello pasó del estudio de la medicina en Lima, en la primera década del siglo (al amparo de Ricardo Palma, entonces director de la Biblioteca Nacional), al de la antropología en la Universidad de Harvard, donde se instruyó con Franz Boas y Aleš Hrdlicka. Buena parte de su carrera coincidió con su cargo de diputado ante el Congreso (1917-1929) durante el gobierno de Leguía; desde esta posición obtuvo apoyo para la fundación del Museo de Arqueología Peruana, inaugurado en 1924, hoy Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, donde se encuentra su tumba.

En su obra Tello contrapuso una visión autóctona del origen de la civilización andina –acorde con el pensamiento indigenista de su época– a la tesis de la “ola civilizatoria” de origen mesoamericano, sugerida por Humboldt y expuesta por Uhle (1959:14-15 y *passim*; véase Kaulicke 1998) desde inicios del siglo XX. Uhle (1959), otrora director del Museo Nacional de Historia, fundó el edificio cronológico de la arqueología andina, a partir, primero, de un trabajo de campo concentrado en un registro meticuloso, y, segundo, en su predisposición por el difusionismo como marco teórico para explicar el desarrollo cultural andino. Tello (e.g., 1923, 1929), en cambio, buscó en sus exploraciones continuidades en las trayectorias y fronteras culturales, enfocó rutas de tránsito tradicionales e históricas, y buscó el diálogo de los restos arqueológicos con los mitos y las tradiciones locales, incluyendo las fuentes etnohistóricas. Las tempranas investigaciones arqueológicas regionales de Tello muestran una sensibilidad hacia las condiciones y hacia las tradiciones culturales locales, sensibilidad escasa en sus estudios posteriores.

---

3 La biografía más reciente y completa de Tello es la de Astuhumán y Daggett (2005).

El inicio de la tercera y actual fase de desarrollo de la arqueología nacionalista en el Perú está marcado por la adopción del marxismo como marco teórico, posición propugnada por Emilo Choy, Rosa Fung y Luis Guillermo Lumbreras, entre otros. Esta arqueología “progresista” o “de izquierda,” pensada inicialmente como una arqueología emancipadora, nacional y antiimperialista (Lumbreras 1974), se puso al servicio del Estado durante el gobierno militar del General Velasco, quien se la apropió para reformular el discurso estatal oficial en torno al pasado.

No obstante los giros y vicisitudes de la política peruana los influyentes cargos y posiciones políticas ocupados por Lumbreras y los colaboradores del Instituto Andino de Estudios Arqueológicos a lo largo de las últimas 4 décadas<sup>4</sup> han permitido mantener y consolidar el discurso arqueológico nacionalista en el ámbito político nacional, aunque prescindiendo, largamente, de innovaciones metodológicas y de renovación teórica (Tantaleán 2004, Aguirre 2005).

### La arqueología global

La arqueología global está asociada a un pequeño número de Estados que ejerce fuerte influencia política, económica y cultural en amplias partes del mundo e incorpora la extensión del dominio de un país sobre otro por medio de la fuerza de los discursos sobre y en torno al pasado; fue definida por Trigger (1996:623) a semejanza de aquella practicada por arqueólogos soviéticos y norteamericanos en sus respectivas “áreas de influencia.” Se caracteriza por, primero, las preguntas de investigación provienen de los centros académicos hegemónicos; segundo, por una marcada distancia entre investigadores nacionales y extranjeros, exacerbada por la publicación –casi exclusiva– en inglés, y por un desinterés por las problemáticas y por los discursos locales, considerados poco relevantes (Politis 2003). Al igual que en buena parte de Latinoamérica las tendencias imperialistas europeas han cedido el paso al globalismo de corte norteamericano, el cual ha tenido, y continúa teniendo, un fuerte impacto en el Perú.

---

4 Entre ellos las direcciones del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú; del programa académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; y del Instituto Nacional de Cultura.

El más célebre ejemplo es el *Proyecto Virú* o *Virú Valley Project* (Willey 1953), liderado por Gordon Randolph Willey y considerado como el primer estudio regional con prospección sistemática moderna (Billman 1999:1). Este proyecto fue pionero en utilizar un valle costero del Perú como laboratorio para responder preguntas derivadas del surgimiento de la ecología cultural de Julian H. Steward (1955), colaborador cercano de Willey en el American Bureau of Ethnology. Este estudio marcó la consolidación de una primera etapa, cuyos inicios se remontan a las labores de George Ephraim Squier (1821-1888) comisionado en el Perú entre 1862 y 1865, nombrado por el departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica, quién complementa sus labores diplomáticas y comerciales con visitas y anotaciones sobre sitios arqueológicos (Squier 1878). Esta primera fase continúa hasta 1985, año cuando se decreta una serie de cambios en la legislación y reglamentación de la profesión arqueológica en el Perú, una transición aún inconclusa que, sin embargo, ya ha replanteado la práctica arqueológica de extranjeros en el país.

El intento por parte del Estado de extender su control sobre la práctica arqueológica marca el inicio de la actual fase de la arqueología imperialista en el Perú. El primer Reglamento de Exploraciones y Excavaciones Arqueológicas, aprobado en los primeros meses del primer gobierno de Alan García Pérez (R.S. 559-85Ed), obliga a nacionales y extranjeros a inscribirse en un registro de arqueólogos. La versión revisada en el año 2000 (R.S. 004-2000Ed) profundiza el control estatal en tanto establece la obligatoriedad para proyectos extranjeros de contar con un codirector o subdirector académico nacional forzando, así, una colaboración más estrecha entre investigadores e instituciones extranjeras y nacionales. Una consecuencias imprevista de esta situación es que ha facilitado la emigración de numerosos arqueólogos y el uso de testaferros por parte de investigadores atrapados en una amplia y compleja burocracia. Sin embargo, la omisión en la reglamentación de las relaciones entre arqueólogos y poblaciones locales, tanto en el ámbito individual y familiar, como en el ámbito de las comunidades campesinas, de los municipios y de otras instituciones locales, implica una negación —o, incluso, una usurpación— tácita de los saberes y derechos tradicionales sobre el patrimonio.

## Arqueólogos, *awilitus* y campesinos

Las prácticas campesinas en sitios y con restos arqueológicos revelan una visión del pasado radicalmente opuesta al discurso antropológico que desliga el elemento indígena del concepto de autoctonía como estrategia para superar el racismo (De la Cadena 2000:6-7). De manera similar a la “ethnohistoria no étnica” que Frank Salomon (2002) identificó a raíz de sus trabajos en la sierra central de Huarochirí el discurso campesino en torno al pasado precolonial en la sierra norcentral del Perú pretende exorcizar los elementos indígenas del pasado; en la práctica, sin embargo, los sitios y restos del pasado ejercen una fuerza simbólica considerable directamente vinculada a la figura de los *awilitus*. Por razones de espacio me limitaré a referir tres aspectos de las prácticas campesinas cercanamente ligadas a la arqueología: el rol de los antepasados, los rituales realizados en sitios arqueológicos y el uso habitual de objetos y sitios arqueológicos.

El término *awilitu* es comúnmente utilizado por los campesinos de la sierra norcentral del Perú para referirse a los pobladores de un pasado anterior a la humanidad actual, cuyas tumbas, casas, canales, campos de cultivo y corrales se encuentran en sus territorios. Encapsula una relación de parentesco ambigua y compleja en tanto identifica al profriciente como descendiente directo de un pueblo que ya no existe, y caracteriza la relación como afectiva, lo que contrasta con la caracterización de los *awilitus* como paganos primitivos y salvajes, cuyos restos son fuente de múltiples enfermedades (Walter 2006). Los sitios y restos arqueológicos, y en particular los huesos de los muertos del pasado precolonial, se hallan entre los elementos simbólicos más cargados y peligrosos de las realidades locales (Salomon 2002:478).

Los sitios arqueológicos, lugar de residencia de los *awilitus*, son lugares en los que es peligroso realizar excavaciones debido al *antimoniu* o *amaa haaka*, un “mal aire” o “soplo” maligno vinculado a las tumbas prehispánicas (Herrera y Lane 2006:163). La ira de los *awilitus* ante una excavación no sancionada puede ser considerada como causa directa de enfermedad o muerte (Walter 2006:184). Por ello la gran mayoría de arqueólogos, tanto nacionales como extranjeros, auspicia o realiza rituales de pago o *pagu* antes de iniciar sus excavaciones (Figura 5.2). La di-

ferencia más grande entre la vinculación de los arqueólogos y los campesinos con las gentes del pasado es que para los primeros están muertos y distantes mientras que para los segundos actúan en sus espacios de vida.



Figura 5.2 El arqueólogo Wilber Rodrigo lee las hojas de coca y reparte *kintu*, a colegas y colaboradores locales, como parte del rito de ofrenda o *pagu* previo a las labores de investigación en el sitio arqueológico de Yangón (distrito de San Nicolás, provincia de C. F. Fitzcarrald). El estilo cuzqueño de la mesa y el ritual contrastan con la costumbre local de usar frotaciones para la limpieza ritual, *pagu* y protección frente a los *awilitus*.

La formación histórica y antropológica de los arqueólogos que trabajan en el Perú, unida a los relatos y tradiciones locales, han llevado a que el *pagu* se convierta en un acto simbólico habitual de deferencia hacia los *awilitus*, que busca armonizar las prácticas de investigación de campo con las tradiciones locales. No es raro hallar en estos rituales, dirigidos o auspiciados por arqueólogos, fragmentos de plegarias extraídas de fuentes etnohistóricas o presenciar la transposición de rituales de corte cuzqueño (o aymara) o de ritos esotéricos modernos a regiones con prácticas tradiciones y lenguaje disímiles; tampoco es extraño ver gran sorpresa en los rostros de algunos lugareños ante lo que hacen los *ingenierus*. Se podría argumentar que los arqueólogos hacen ofrendas *pagu* para augurar la trayectoria de sus investigaciones, del mismo modo que los campesinos buscan augurios vinculados a sus ciclos de trabajo; sin embargo, los *pagu* hechos por los arqueólogos distan mucho de las prácticas locales y la singular importancia de estos ritos como espacios de diálogo intercultural horizontal (Herrera y Lane 2006) rara vez se traduce en la adecuación de las prácticas y estrategias durante las labores de campo.

El significado que tienen para la población campesina los sitios y los objetos arqueológicos encaja con una visión animista y relacional del entorno como paisaje vivido y viviente (Bolin 1998, Allen 2002). Las montañas o *apus* son un referente crítico de la identidad andina pre-

sente, incluso, en el escudo de una temprana bandera del Perú (Figura 5.3). Al igual que lagunas y rocas, los cerros son considerados entidades que requieren ser tratados con respeto, lo cual incluye “alimentarlos” con ofrendas, bien sea para evitar desgracias o propiciar prosperidad. Los rituales de pago y las prácticas divinatorias (Figuras 5.4 y 5.5) comúnmente se hacen en privado, en noches propicias de luna. En la Cordillera Negra se dice que en cada cerro reside un toro que puede ser manso o bravo. Si es bravo, hay noches en las que el cerro se abre y, al son de una banda de músicos tradicionales, devora ingenieros, abogados y hasta camiones y helicópteros.<sup>5</sup>

A escala comunal y doméstica, el rol propiciatorio de fecundidad atribuido a tumbas y esculturas antiguas se ejemplifica en prácticas tradicionales censurables bajo la actual legislación de protección del patrimonio arqueológico. Un claro ejemplo es la construcción de corrales modernos junto a –o alrededor de– tumbas antiguas para que los *awilitus* ayuden a cuidar los rebaños (T. Florentino, comunidad campesina José Carlos Mariátegui de Chorrillos, comunicación personal 2001). La asociación espacial de tumbas y corrales en esta región se remonta a la época precolonial (Herrera y Lane 2006, Figura 5.3<sup>6</sup>) cuando, probablemente, se materializaban los vínculos entre rebaños, corrales, áreas de pastoreo y comunidades mortuorias. Otro ejemplo es el uso de una escultura plantada al interior de un corral de ganado en La Merced, Aija (Figura 5.6). El dueño del corral indicó que las vacas amarradas a esta representación pétrea de un guerrero –típica del área estilística Aija / Huaraz de Schaedel (1952) (400–800 d.n.e.)– durante el apareamiento eran más fecundas, por lo que su ayuda era cotizada por numerosos vecinos de la región. Según Tello las esculturas de Aija antiguamente formaban parte de “adoratorios” y “[...] consisten [...] en pequeñas pirámides, cámaras subterráneas y otros depósitos especiales. Las pirámides eran adornadas con estatuas de piedra representando guerreros y mujeres” (1929:73).

---

5 Este relato fue recogido en 1999 de un campesino colaborador del Proyecto Arqueológico Pierina. Las operaciones de minería aurífera en esta zona procesan montañas enteras utilizando la técnica de lixiviación.

6 La leyenda al pie de esa Figura debe decir “Monumento funerario chullpa (flecha superior) asociado a un corral y estancia (flecha inferior) prehispánicos.”





Figura 5.3 Bandera del Perú decretada por el general San Martín el 21 de octubre de 1820. El sol naciente al centro de los campos rojos y blancos alude, probablemente, al pasado Inca y las montañas a “lo andino.”



Figura 5.4 Geoglifos trazados en el suelo cerca al sitio arqueológico de Llamatsipunta, en la alta Cordillera Negra (distrito de Pamparomás, provincia de Nepeña), probablemente como parte de un ritual divinatorio.



Figura 5.5 Los restos materiales de un pequeño pago o pagapo hecho en el sitio arqueológico de Pukayaku en Conchucos central (región Ancash), incluyen una casita de piedra y un fragmento de vasija de barro.



Figura 5.6. Escultura antropomorfa del estilo local de Aija, (400-800 d.C.?) puesta en un patio usado como corral. Se dice que propicia la fecundidad de las reses amarradas a ella durante el apareamiento.

En resumen, la relación entre campesinos, sitios y objetos arqueológicos muestra una sutil preocupación discursiva por el pasado, articulada a partir de cosmovisiones autóctonas. El rol de los antepasados en la percepción campesina tradicional se halla estrechamente vinculado a la fecundidad que propician o indisponen. Los rituales celebrados en sitios arqueológicos ofrecen espacios importantes para el diálogo intercultural horizontal, un diálogo que tome en serio las legítimas autodefiniciones campesinas.

## Observaciones finales

En el Perú no existe una arqueología indígena aunque hay prácticas significativas que demuestran fuertes vínculos entre ciertos pueblos del presente y sitios y objetos del pasado. Las identidades indígenas son rara vez desplegadas y articuladas, explícitamente, en iniciativas políticas debido a la profunda estigmatización de lo indígena en la sociedad peruana, pero las prácticas campesinas articulan diferencias culturales sustantivas que sostienen identidades comunales locales fuertes y particulares. La arqueología peruana, inmersa en la construcción de la nación desde sus inicios, ha sido proclive a ignorar estas diferencias participando, activa-

mente, en la creación de una historia oficial mestiza. La brecha entre los herederos del pasado indígena y quienes lo estudian tiene que ver con una mutua falta de comprensión sobre los fines y sobre los objetivos de la historia que cada grupo construye; esta brecha está agudizada por una débil comprensión de las relaciones de poder en torno al pasado en el que se hayan insertos.

Los restos del pasado son referentes clave del espacio habitado y vivido del campesinado. Su presencia materializa uno de los pilares que fundamentan la legitimidad jurídica de las comunidades campesinas (Salomon 2002:477); la “posesión inmemorial” se justifica en las solicitudes de reconocimiento mediante la demostración de herencia desde la época colonial; sin embargo, el planteamiento de una autenticidad campesina no indígena en el contexto de la modernidad da lugar a historias que enfatizan las discontinuidades entre la gente (cristiana y civilizada) del presente y los indios (paganos y salvajes) del pasado, precisamente donde la ley demanda continuidad. Por ello las historias “indígenas” desindigenizadas serán, necesariamente, distintas de las reconstrucciones histórico culturales de los arqueólogos.

La presencia de arqueólogos en el campo comúnmente es considerada como una intrusión pasajera, peligrosa por la realización de excavaciones en los lugares de residencia de los *awilitus*. El traslado de hallazgos arqueológicos a museos en la capital tampoco es visto con beneplácito, por lo que no extraña que los campesinos tiendan a desconfiar de los arqueólogos, aunque cabe recordar que la práctica arqueológica contrasta, favorablemente, con la radical transformación del paisaje por parte de empresas mineras, del uso de las cumbres para plantar postes eléctricos y de telecomunicaciones y de la apropiación simbólica de sectores de la iglesia católica que cristianizan espacios mediante la erección de cruces y la celebración de misas en sitios arqueológicos (Figura 5.7). En el mejor de los casos los arqueólogos buscan “educar” en sus términos, sobre la premisa que la arqueología produce el –único– discurso válido sobre el pasado. Este afán educativo, probablemente, permanecerá siendo poco fértil mientras continúe embebido del odioso paternalismo indigenista; no obstante, no es raro hallar municipalidades, colegios u otras autoridades locales auspiciando museos o, incluso, proyectos de investigación



Figura 5.7 Rústica cruz erigida en la cima de un sitio arqueológico para auspiciar misas a cielo abierto. La remodelación de los muros de contención se vincula directamente a esta práctica, común en la región de los Conchucos (provincia de Asunción).

arqueológicos. Esta creciente tendencia puede continuar aumentando y ofrecer un espacio importante para el desarrollo de la arqueología en el Perú a inicios del siglo XXI; pero es posible (y digno de investigación) que el traslado de objetos y de restos del pasado al ambiente controlado de un museo busque sustentar una identidad exorcizada del elemento indígena.

## Referencias

Aguirre, Manuel

2005 *La arqueología social en el Perú*. BAR International Series, Oxford.

Allen, Catherine

2002 *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian, Washington.

Astuhumán, César y Richard Daggett

2005 Julio C. Tello: una aproximación a su biografía. En *Paracas*, de Julio César Tello, primera parte, pp 2-14. UNMSM-Institute of Andean Research, Lima.

Billman, Brian

1999 Settlement pattern research in the Americas. Past, present and future. En *Settlement pattern studies in the Americas: fifty years since Virú*, editado por BR Billman y Gary Feinman, pp 1-5. Smithsonian, Washington.

Bolin, Inge

1998 *Rituals of respect: the secret of survival in the high Peruvian Andes*. Austin, University of Texas Press.

Bretón, Víctor

2001 Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos. *Boletín de Antropología Americana* 37:111-117.

Burga, Manuel

2001 El eclipse de lo andino. ¿Qué hacer? 128. Bajado de <http://w3.desco.org.pe/publicaciones/QH/QH/qh128in.htm>.

Cieza de León, Pedro de

1962 *La crónica del Perú*. Espasa-Calpe, Madrid.

Coloma, César

1994 *Los inicios de la arqueología en el Perú o "Antigüedades peruanas" de Mariano Eduardo de Rivero*. Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo, Lima.

De la Cadena, Marisol

2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cusco, Perú, 1919-1991*. Duke University Press, Durham.

De Rivero, Mariano

1994 Antigüedades peruanas. En *Los inicios de la arqueología en el Perú o "Antigüedades Peruanas" de Mariano Eduardo de Rivero*, de C. Coloma, pp 28-34. Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo, Lima. [1841]

Espinosa, Waldemar

1981 *La destrucción del imperio de los Incas*. Amaru, Lima.

Gonzáles, Manuel

1976 Nuestros indios. En *Páginas libres. Horas de lucha*, editado por Luis Alberto Sánchez, pp 332-343. Armitano, Sucre. [1904]

Gonzáles, Enrique y Carlos del Águila (Editores)

2005 *Arqueología y sociedad*. IEP-INC-INDEA, Lima

Gose, Peter

1994 *Deathly waters and hungry mountains: agrarian ritual and class formation in an Andean town*. University of Toronto Press, Toronto.

Harris, Olivia

1982 The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En *Death and the regeneration of life*, editado por Maurice Bloch y Jonathan Parry, pp 45-73. Cambridge University Press, Cambridge.

Herrera, Alexander y Kevin Lane

2006 ¿Que hacen aquí esos pishtaku? Sueños, ofrendas y la construcción del pasado. *Antípoda* 1(2):157-177.

Kaulicke, Peter (Editor)

1998 *Max Uhle y el antiguo Perú*. PUCP, Lima.

Lumbreras, Luis Guillermo

1974 *La arqueología como ciencia social*. Casa de las Américas, La Habana.

Mariátegui, José Carlos

1973 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana.

Martínez de Compañón, Baltasar Jaime

1978 *La obra del obispo Martínez de Compañón sobre Trujillo en del Perú en el siglo XVIII*. Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid. [1735-1797].

Minelli, Laura y Steven Wegner (Editores)

2001 *El museo de Chacas*. Editrice Compositori, Bolonia.

Morales, Daniel

1993 *Historia arqueológica del Perú (del Paleolítico al Imperio Inca)*. Milla Batres, Lima.

Paredes, Martín

2001 Asedios al indigenismo. ¿Qué hacer? 128. Bajado de <http://w3.desco.org.pe/publicaciones/QH/QH/qh128in.htm>.

Politis, Gustavo

2003 The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *Latin American Antiquity* 14:115-142.

Quijada, Mónica

1994 De la colonia a la república: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú. *Histórica XVIII* 2:365-382.

Salomon, Frank

2002 Unethnic ethnohistory: on Peruvian peasant historiography and ideas of autochthony. *Ethnohistory* 49(3):475-506.

Schaedel, Richard

1952 An analysis of Central Andean stone sculpture. Disertación doctoral, Yale University, New Haven.

Squier, George Ephraim

1878 *Peru: incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Macmillan, Londres.

Steward, Julian

1955 *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*. University of Illinois Press, Urbana.

Tantaleán, Henry

2004 La arqueología social peruana: mito o realidad. *Cota Zero* 19:90-100.

Tello, Julio César

1923 Wira Cocha. *Revista Inca* I:93-320.

1929 *Antiguo Perú: primera época*. Segundo Congreso Sudamericano de Turismo, Lima.

Trigger, Bruce

1989 Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. En *Contemporary archaeology in theory. A reader*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 615-631. Blackwell, Oxford.

Uhle, Max

1959 *Wesen und ordnung der altperuanischen kulturen*. Colloquium Verlag, Berlín. [¿manuscrito 1917?].

Walter, Doris

2006 Los sitios arqueológicos en el imaginario de los campesinos de la Cordillera Blanca (Sierra de Ancash). En *La complejidad social en la*

*sierra de Ancash*, editado por Alexander Herrera, Carolina Orsini y Kevin Lane, pp 177-190. Comune di Milano, Milán.

Willey, Gordon

1953 *Prehistoric settlement patterns in the Virú valley, Perú*.  
Smithsonian, Washington.

Zevallos, Jorge

1994 *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el Virreinato (1535-1835)*.  
Trujillo, Instituto Nacional de Cultura.



## 6. Espacios indiscretos: reposicionando la mesa de la arqueología académica

Dante Angelo

En este artículo analizo las experiencias a través de las cuales las relaciones entre arqueología, política y sociedad se hacen evidentes y en las cuales el debate y las decisiones sobre el pasado son objeto de interés de otros actores. Es importante rastrear los marcos conceptuales y prácticos, las relaciones de poder y las connotaciones sociales y políticas en las que se desarrollan estas relaciones, especialmente respecto de los discursos de pluralidad cultural en contextos nacionalistas y postnacionalistas. La arqueología no está exenta de estos debates porque el pasado es un elemento clave en la construcción de identidades y etnicidades en el presente (Trigger 1984 y 1989, Díaz-Andreu y Champion 1996, Díaz-Andreu 1999). El convulsivo paisaje social, que ahora experimenta profundos y cada vez más crecientes cambios promovidos por la economía global, ha derivado en, primero, el reconocimiento de lo multicultural como un

elemento constitutivo de la globalización más que como su respuesta (Žižek 1998, Hale 2002); y segundo, en la reemergencia de proyectos de identidad (Jones 1997, Olsen 2001) que permean la práctica y la teoría en la antropología y en la arqueología (Appadurai 1996, Gupta y Ferguson 1997).

A su retorno a los países que habían sido afectados por regímenes dictatoriales, como Bolivia y Argentina, una democracia con tintes neoliberales tiró por los suelos los derroteros de crítica social, como el marxismo (Oyuela *et al.* 1997). Por eso es necesario evaluar las corrientes críticas a la luz de una nueva práctica arqueológica. Esta necesidad impacta la disciplina, obligada a considerar sus marcos teóricos y su práctica desde una perspectiva que atienda múltiples interpretaciones y diferentes necesidades de uso del pasado (Gnecco 1999 y 2004, cf. Shanks y Hodder 1995, Hodder 2001, 2003). Esas interpelaciones promueven y abren espacios indiscretos, obligándonos a pensar en un reposicionamiento necesario como académicos y como individuos dentro de los diferentes ámbitos sociales en los que trabajamos.

Como señaló Gnecco (2005:184) uno de los aspectos más importantes en el proceso de consolidación de la autoridad científica asumida por la arqueología fue la “delimitación del lugar de la enunciación, el espacio desde donde se legitimó y legitima la emisión del discurso histórico” en la academia. Este espacio de enunciación se consolidó a partir de eventos académicos. El tratamiento de diferentes agendas, generalmente establecidas por eventos académicos (como conferencias y congresos), se realiza desde una retórica particular (la académica) que establece mecanismos de participación y exclusión; sin embargo, las circunstancias en las que se emplean conceptos como *patrimonio*, *identidad* y *cultura* han rebasado los límites de los debates académicos y se han insertado en diferentes tipos de discursos articulados por una variedad de actores sociales. Estos discursos responden a planteamientos políticos e ideológicos diversos (reivindicatorios, milenaristas, excluyentes), articulándose alrededor de antiguas contingencias y promoviendo otras nuevas.

Este artículo no se basa en el análisis de una instancia específica que se transforma en un caso de estudio a partir de su disección y objetivación. A partir del análisis de las reacciones y actitudes que empiezan

a dibujarse en el ámbito académico, siguiendo la formación de ciertas coyunturas, se entiende el proceso como emergente y de emergencia (y que, por lo tanto, exige asumir nuevas posiciones en la mesa del diálogo).

## Parte I

El contexto latinoamericano y global de las últimas décadas ha sido sacudido por el surgimiento activo de movimientos sociales y su posterior reconocimiento en la arena pública en términos de lo multicultural (Hale 2002). La aparición de corrientes críticas en el pensamiento antropológico y arqueológico ha llevado a un cuestionamiento de su papel y de sus fines en la sociedad. La preocupación por cuestionar, críticamente, los discursos excluyentes y de carácter fascista y neocolonial (Politis 1995, Arnold 1996, Díaz-Andreu 1999) tuvo un fuerte efecto en el análisis de la relación entre la arqueología y los discursos nacionalistas (Trigger 1984 y 1989, Díaz-Andreu y Champion 1996, Mamaní 1996, Jones 1997, Gnecco 1999 y 2005). Los Estados-nación, como proyectos en los que la arqueología contribuyó ampliamente (Trigger 1984 y 1989, Jones 1997), son ahora, además de espacios en crisis (Bhabha 1990, Gupta y Ferguson 1997), tema de análisis de los arqueólogos. Así, actualmente es común enseñarse en un análisis mordaz del nacionalismo —u otros tópicos similares (Michael Shanks, Bjornar Olsen y Chris Witmore, comunicación personal, 2003)—, cuestionando sus objetivos homogeneizantes y excluyentes para lograr el rótulo de “crítico.” Los Estados-nación, sus tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger 1983) y sus comunidades imaginadas (Anderson 1991) ahora son objeto de una crítica dura, aunque poco efectiva (Fernández 2003, Paz 2004, Zarbulín 2005). El resultado es poco alentador, especialmente cuando la crítica a los cimientos positivistas y de modernidad de los Estados-nación no es capaz de enfrentar los resultados generados por su creciente proceso de “balcanización,” o la arremetida neoliberal de poderes económicos transnacionales (Kojan y Angelo 2005, Angelo 2005). Dentro de estos mismos parámetros también es inviable proveer respuestas alternativas que acompañen las críticas al nacionalismo. Una prueba de esto es la incapacidad de los arqueólogos

(y de otros científicos sociales) de tocar temas tan candentes como la creación de proyectos autonomistas (como en Bolivia) que, haciendo eco de las críticas a los discursos dominantes y opresivos de los Estados-nación, han empezado a forjar discursos de corte separatista y neofascista con características aún más excluyentes (cf. Antelo 2004, cf. *Tinkazos* 16, una revista editada por el PIEB en La Paz). Ante éste y otros nuevos desafíos sociales muchos arqueólogos bolivianos han preferido voltear la vista, discretamente, evitando reconocerse como parte del complejo, dinámico y conflictivo contexto contemporáneo.

Vinculadas al cuestionamiento del carácter asfixiante de las representaciones colonialistas y de las estructuras homogeneizadoras de los Estados-nación, surgieron nuevas intervenciones y representaciones provenientes de grupos indígenas y de otras minorías históricamente desplazadas y subordinadas que cuestionaron el uso (y abuso) del pasado por parte de la ciencia y de la antropología. Los trabajos de Vincent Deloria (1969) y de otros intelectuales (Langsford 1983, Zimmerman 1989, Mamani 1996, Echo-Hawk 1997, Watkins 2002) evidencian la necesidad de considerar, críticamente, los aportes de la arqueología en un contexto social amplio (Layton, ed., 1989; para el contexto latinoamericano véanse Gnecco 1999 y 2005, Politis 2001).

Ante el avance, aparentemente cada vez más homogeneizador, del capitalismo global también ocurren diversos fortalecimientos y nuevas (re) configuraciones en la geografía social y cultural (generalmente cobijadas bajo el problemático rótulo del multiculturalismo). La dinámica de los movimientos transnacionales y el surgimiento de comunidades en la diáspora o reemergentes, que tornan elusivas categorías como “identidad” o “local,” obligan a los arqueólogos a adoptar una postura más informada. Como Hodder (2003:72) señaló:

El aumento de interés con relación a perspectivas alternativas, multivocalidad y temas de identidad en arqueología está relacionado con la globalización, con las sociedades post-industriales y con la era de la información, entre otros. Escritores como Castells han observado amplias tendencias de globalización en los sistemas económicos y Appadurai, trabajando desde una perspectiva antropológica, discute

los componentes culturales de este proceso, describiendo una nueva fluidez en la cual el énfasis ocurre en procesos de transnacionalismo y diáspora.

A partir de las intrincadas relaciones entre arqueología y sociedad las definiciones de patrimonio cultural, identidad y comunidades locales han cobrado considerable vigencia y han sido incluidas, explícitamente, como parte central de las agendas de eventos académicos y públicos (Ucko 1997, Shanks 2004). A pesar de existir una extensa producción bibliográfica en países donde estas discusiones han servido para promover una perspectiva de autocritica en la disciplina, impulsando una práctica más reflexiva y responsable (e.g., Meskell 1998; Hamilakis 2003), éstas aún permanecen ausentes en países como Bolivia, donde las banderas del pluralismo y la multiculturalidad han sido ya ondeadas y celebradas. Pese a que estas temáticas han estado presentes en ámbitos académicos y políticos desde hace más de 2 décadas sólo recientemente han sido incluidas en los debates en Latinoamérica (Gnecco 1999 y 2005; Ayala *et al.* 2003, Politis 2003, Ayala 2005).

## Parte II

La influencia y la presión de factores globales sobre diversas comunidades locales las han reconfigurado promoviendo reivindicaciones identitarias sobre el pasado y sobre la cultura que se han trasladado desde las que tienen que ver con la política social (igualdad social, clase) hacia las de política cultural (política identitaria y de reconocimiento) (Fraser 1997). Como señaló Comaroff (1996) las políticas identitarias se sitúan en entramados y en ecuaciones de poder expresados en términos materiales, simbólicos y políticos. Algunos de los discursos contestatarios “recurren a sensibilidades compartidas y esencias culturales latentes para conformar una infraestructura primordial a partir de la cual se puedan extraer los símbolos, signos y sentimientos apropiados cuando sea necesario” (Comaroff 1996:165). En este contexto el pasado y el discurso arqueológico cobran inusitada importancia y se convierten en espacios estratégicos

de lucha (Preucel y Hodder 1996a:604). Cuatro escenarios, establecidos en diferentes contextos, permiten ilustrar mi análisis.

### Viñeta 1

“Tengo una pregunta acerca de cómo poder cambiar la situación,” escribió G. Hanson en la lista global de discusión del World Archaeological Congress (WAC) que circula por la Internet. Su preocupación tenía que ver con la construcción del nuevo aeropuerto en Quito “sobre cientos de tumbas, estructuras y asentamientos,” lamentándose de la potencial pérdida de evidencia (el dato arqueológico) de la “civilización perdida,” que podría ser digna de cualquier museo. El mensaje añadió:

¿Cómo podemos protestar las acciones del gobierno y parar la construcción? Además, los debates sobre el TLC y el ALCA se están produciendo y a nosotros, como estadounidenses, se nos recomienda mantener un bajo perfil. ¿Sabían esto? ¿Es que alguien se interesa y por qué el gobierno ecuatoriano no [hace nada]? ¿Hay algo que se pueda hacer?

Esta pregunta fue motivo de diferentes respuestas. Algunos participantes hicieron evidentes las tensas relaciones entre arqueólogos nacionales y extranjeros, los primeros insatisfechos con la interferencia de los últimos en torno a “asuntos nacionales;” otros enfatizaron la importancia de la responsabilidad por parte de los organismos e instituciones (privadas o gubernamentales, nacionales o internacionales) involucrados en la financiación y en la realización del proyecto; y otros remarcaron las condiciones y limitaciones de las investigaciones arqueológicas, el rol del Estado e, incluso, la necesidad de tener el nuevo aeropuerto. Una participante afirmó:

Estoy ofendida por el comunicado del Sr. Hanson que está siendo difundido mundialmente, desacreditando al gobierno y los arqueólogos ecuatorianos. El nuevo aeropuerto ha sido planeado en diferentes etapas hace ya más de 8 años atrás. El viejo aeropuerto de Quito es muy

peligroso debido a su ubicación dentro de la ciudad [resultando en] muchos accidentes y muertes en años recientes. El Instituto Nacional de Cultura y Patrimonio condujo las fases 1, 2 y 3 de los estudios de mitigación en el sitio donde se construye el nuevo aeropuerto hace un par de años.

Otro respondió:

Con todo respeto sugiero que su respuesta [antes citada] remarca un problema estructural que caracteriza los programas de patrimonio cultural de muchos países latinoamericanos. Mientras que las leyes reverencian el patrimonio cultural de las naciones se deja a ministerios con problemas crónicos de bajo presupuesto el trabajo de proteger y administrar el mismo. En todo esto no se asignan las responsabilidades debidas a las agencias de desarrollo económico [y empresas] de construcción del gobierno.

En cuestión de días el flujo de correos electrónicos aumentó, subiendo el tono del debate y exponiendo serias tensiones políticas en el país, además de develar el delicado entramado de capitales globales e intereses locales, y las contradicciones entre los estándares nacionales e internacionales sobre el patrimonio cultural. Mientras algunas personas remarcaron que los hallazgos realizados “sólo [consisten] en cerámicas utilitarias, de manufactura rústica, las cuales son [encontradas] en la superficie a no más de un metro de profundidad y que, además, [son] bastante comunes en el área de Quito,” sin presencia de estructuras arquitectónicas ni casas o centros ceremoniales (privilegiando una noción y juicios de valor monumentalistas del patrimonio), otras alzaron su voz denunciando:

Se me negó permiso por parte del INCP para hacer correcciones [de los errores realizados en la primera fase], a tal punto que los *representantes del INCP me dijeron que Ecuador era un país soberano con sus propias leyes y que ellos no permitirían a nadie que apoye los estándares del Banco Mundial* [...] Estoy preocupada ya que no sé qué es lo que va a pasar a esas tumbas. ¿Se tiene a antropólogos físicos trabajando

en eso? ¿Qué tipo de análisis realizará Quiport [el nombre del proyecto] en esos enterratorios y hasta qué punto llegarán estos análisis?

Este intercambio de pensamientos evidencia cómo los arqueólogos estamos situados en diferentes planos que se intersectan entre sí (político, económico, académico, soberanía nacional). Las situaciones que se generan a partir de estas intersecciones demandan de nosotros una acción protagónica, inmediata e informada. La pregunta inicial del intercambio que se ha descrito, sin importar qué tan inocente pueda parecer, logra exponer diferentes preocupaciones, secundadas por una variedad de respuestas. Las preocupaciones sobre la pérdida de los datos refleja el valor que se asigna a los objetos arqueológicos, todavía persistente en una sobrevaloración del dato. También es evidente una denuncia de la responsabilidad de la arqueología en torno a aspectos sociales y económicos; por ejemplo, otro de los participantes señaló:

Por favor, vean las noticias sobre los miles de pueblos indígenas que están protestando contra el TLC en Ecuador. Piensen respecto de la posición de estos pueblos indígenas, su patrimonio y su futuro. Reflexionen también sobre la recomendación de mantener el “bajo perfil.” ¿Cuál es el rol de los arqueólogos estadounidenses? ¿Mantener el bajo perfil y dejar que su gobierno les diga qué hacer? Los ecuatorianos están luchando contra lo que ven como una injusticia; ellos no mantienen un perfil bajo.

Como muestran las diferentes intervenciones, la práctica disciplinaria permanece inmersa en tensión. Aún es difícil sobreponerse a la imagen de la disciplina interesada en nociones de objetividad, en la importancia del dato empírico y en una agenda que privilegia lo estrictamente académico, separándola de sus aspectos políticos inherentes (Latour 1993 y 1999, Shanks 2004). Esta viñeta refleja los posicionamientos y las complejas redes en los que nos encontramos atrapados porque nuestro trabajo es instrumental para otras comunidades de interés; en cualquier caso, estamos ligados a responsabilidades que no podemos negar y que debemos asumir frente al surgimiento, siempre posible, de interpelaciones.



## Viñeta 2

Muchas de las nuevas emergencias en el espacio público, que se insertan en el debate académico, inquietan y amenazan nuestro *ethos* de comunidad académica y generan una ansiedad que revela algunas de nuestras preconcepciones y sesgos sobre ese otro(s) que surge(n) para interpellarnos. A partir de conversaciones, con colegas sobre uno de los temas recurrentes en el ámbito académico, la relación entre la arqueología y las comunidades indígenas, me sorprendió conocer su alto grado de desilusión y decepción respecto del rol que juegan las comunidades y que tiene que ver, primero, con una percepción pragmática y cínica de esas relaciones y, segundo, la romantización de “lo indígena.”

En el primer caso los investigadores conciben a los miembros de las comunidades locales como receptores pasivos del conocimiento del pasado y creen que, pese a tener derechos sobre los territorios y sobre la cultura material estudiados, no tienen injerencia y no participan de las decisiones que se toman en las investigaciones sobre el pasado (Mamaní 1996). Cerca del 100% de los trabajos arqueológicos en Bolivia, por ejemplo, se desarrolla en regiones rurales o territorios que pertenecen a las comunidades indígenas recientemente reconocidas por el Estado (Albó 2002). En muchos casos no existe relación entre las partes, quizá exceptuando el trámite burocrático; sólo se busca mantener “buenas relaciones” con las comunidades mientras se mantengan al margen de las investigaciones (Stanish y Kusimba 1996). En el segundo caso las comunidades locales son enmarcadas en una percepción romántica y nostálgica del otro. “Lo indígena” o “lo originario” –términos utilizados para hacer referencia a los miembros de esas comunidades– es percibido como poseyendo una vinculación atávica con el pasado; vinculada a esta visión se encuentran los conceptos de *pureza* y *originalidad*.<sup>1</sup>

Cuando las comunidades locales no obedecen a las imágenes estereotipadas que subsisten en muchos de nosotros (concepción comunitaria de la tierra, economía de subsistencia campesina, algún tipo de creencia particular en los ancestros), éstas son catalogadas, en reuniones informa-

---

1 Para que esta percepción sea posible el otro tiene que ser bueno y dócil, como en el mito del buen salvaje.

les entre investigadores,<sup>2</sup> como *corruptas*, *aprovechadas* o *contaminadas por el afán de hacer dinero*, y otros epítetos aún menos amables. Este tipo de observaciones da lugar a la representación de las comunidades como vergonzosamente dependientes y ávidas de poder económico o político. Este hecho deriva en la imposición de categorías primordialistas (Said 1989; Van Buren 1996; Benhabib 2006), usualmente basadas en conceptualizaciones esencialistas de la “cultura” estudiada, cuyas características son presentadas dentro de modelos socio-culturales sincrónicos (e.g., Murra 1975, Isbell 1977, Bastien 1978). Estos análisis son cuestionados por los miembros de las sociedades representadas debido a una rápida y cada vez más creciente, globalización y debido a otros cambios históricos y sociales (Starn 1991, Appadurai 1996, Paine 2000), lo que deriva en una decepción nostálgica del ideal de lo “indígena” por parte de algunos arqueólogos.

### Viñeta 3

A partir de los cuestionamientos a la naturaleza de la historia y a la irrupción de nuevos actores políticos la respuesta disciplinaria ha sido la apertura y la inclusión (obligadas). Este es el caso de eventos recientes como el *Encuentro de reflexión sobre patrimonio cultural, comunidades indígenas y arqueología* en Ollague (Chile) a finales de 2002; de simposios en el 51 Congreso Internacional de Americanistas en Santiago, en 2003; y de la Reunión de Río Cuarto (Argentina), en 2005 (Ayala *et al.* 2003, Ayala 2005; véase *Arqueología Suramericana* 1:287-293; este volumen). En otros casos las interpelaciones han exacerbado tensiones internas en la disciplina (véase Politis 2001 respecto al caso Llullayllaco). También la práctica investigativa intenta abrir espacios para incluir nuevas voces en el discurso arqueológico (Hodder 1999, 2003).

Estas aperturas corren el riesgo de no ser más que una movida estratégica, un “quiebre de cintura,” en la articulación de un nuevo discurso hegemónico que sólo busca la inclusión de voces disonantes mientras reafirma su autoridad. Como arguyó Hodder (2003:24) esta corriente liberal, que se esfuerza por mostrarse como (auto)crítica, “continúa

---

2 Estos comentarios son cuidadosamente depurados y removidos de los informes técnicos o académicos.

el impulso colonialista al tratar de incluir lo subalterno en el discurso occidental que no sólo es elitista sino, también, difícil, especializado y abstracto.” Pese a que ciertos autores han manifestado su preocupación (y agrado) por el nuevo rol que están asumiendo las comunidades locales en el control y manejo de los recursos arqueológicos (Monné y Montenegro 2003) es aún difícil de entender el marco en el cual ocurren estas nuevas relaciones. Para muchos de nosotros aceptar que algunas comunidades pasen a ser *dueñas de nuestros objetos* de estudio no pasa de ser un formalismo que debe ser cumplido.

Las relaciones entre los proyectos de investigación arqueológica y las comunidades locales están determinadas por relaciones de poder y desigualdad, usualmente definidas por la autoridad del capital cultural y por las credenciales académicas de los investigadores (Bourdieu 1984, 1991). Éstos asumen, de manera apriorística, que las comunidades locales tienen una relación intrínseca con el pasado pero no lo conocen y por lo tanto, “pueden beneficiarse,” desde una perspectiva altamente positivista, del conocimiento que la academia tiene para ofrecer respecto de la historia (“su historia”). La ventaja económica detentada por los proyectos de investigación en comunidades económicamente deprimidas, especialmente cuando gozan del respaldo financiero de entidades internacionales o de universidades extranjeras,<sup>3</sup> establece desigualdades que influyen en la toma de decisiones sobre los objetivos y las agendas de investigación (pero véase Pyburn 2002:121). En muchos casos la capacidad económica de estos proyectos los faculta para promover museos locales (Muñoz 2002:16-17), a veces acompañados por políticas de promoción turística de los sitios investigados, cuyos resultados son presentados como contribuciones de la arqueología al desarrollo de las comunidades locales (Stanish y Kusimba 1996, Bauer y Stanish 2001, Muñoz 2002; Nielsen *et al.* 2003). Esto se debe a que uno de los aspectos

---

3 Muchos estudiantes en universidades extranjeras son financiados por instituciones como National Science Foundation, Wenner-Gren o National Geographic Society, mientras que las investigaciones de los estudiantes locales son autofinanciadas. Esta situación produce condiciones desiguales en la comunidad de investigadores en lo referente al acceso a recursos de investigación (tecnología, metodología) y a la disseminación de la información obtenida. Esta iniquidad no sólo tiene un fuerte efecto sobre los resultados del trabajo sino, también, en términos de autoridad académica (Shanks 2002).

en los cuales la investigación arqueológica ha adquirido relevancia para las comunidades locales tiene que ver con el creciente y cada vez más saturado mercado turístico (Lima 2003, Nielsen *et al.* 2003). En ambos casos los resultados pueden ser significativos en cuanto a fines similares, es decir, proveyendo alternativas económicas a las comunidades para que puedan insertarse (exitosamente o no) en circuitos turísticos (Nielsen *et al.* 2003, Gil, en este volumen).

El uso de las investigaciones arqueológicas no solamente se evidencia en la inserción de las comunidades locales en la economía del turismo sino que empieza a cobrar mayor vigencia en los discursos políticos relacionados con reivindicaciones territoriales e identitarias (Capriles 2003, Lima 2003). Sin embargo, muchos proyectos rara vez consideran la repercusión de sus acciones; tampoco son tomadas en cuenta las consecuencias políticas de las formas de representación y enmarcación (y enclaustramiento museístico) de estas comunidades que son, para fines de atractivo turístico, alentadas (sino forzadas) a representar imágenes primordialistas, como demuestra la cita siguiente sobre los resultados de las políticas de turismo en las comunidades locales:

A manera de comentario, en diciembre los comunarios celebran la fiesta del Khapac Raymi<sup>4</sup> en el Sitio arqueológico [de Inkallajta], mientras en años anteriores se convirtió en una fiesta popular con más música electrónica, desde el año 2002 han retomado en ella tanto *sus propias vestimentas como instrumentos autóctonos y han puesto mucho énfasis en los rituales a la Pachamama pese a las influencias de una iglesia evangelizadora* con mucha presencia en la zona (Muñoz 2002:16, cursivas añadidas; nótese el uso de mayúscula para “sitio”).

Ante esta afirmación cabe preguntarse si la hipotética decisión de la comunidad de volver la espalda a este tipo de prácticas culturales la ha-

---

4 El *khapac raymi* es una práctica que alcanzó popularidad en las últimas décadas como actividad conmemorativa y de celebración de la identidad indígena. Unas versiones similares son las celebraciones del *inti raymi*, popularizadas desde la década de 1940 en Cuzco (De la Cadena 2000) o las celebraciones del año nuevo andino realizadas en Tiwanaku y otros lugares de Bolivia.

ría menos indicada para asumir la posesión del patrimonio.<sup>5</sup> En muchos casos esta representación (o autorepresentación) esencialista adquiere características estratégicas para las comunidades o para sus miembros en términos individuales (Spivak 1988, Benhabib 2006). El problema es que este tipo de (auto)representación se está convirtiendo en el único camino seguido, más que en una opción entre muchas; este hecho tiene que ver con la demanda y consumo de este tipo de productos culturales (Shanks y McGuire 1996, Shanks 2004) que definen el éxito o fracaso de la empresa y la credibilidad (o no) de estas invenciones de lo “auténtico y natural,” en las cuales lo local y lo global se unen en complicidad (Castañeda 1996). Las discusiones críticas (que cuentan con participación de arqueólogos) sobre las estrategias económicas que promueven la inserción de las comunidades locales en la economía global en condiciones desiguales son escasas. Las relaciones de poder definidas en la relación entre lo local y sus contrapartes (organismos de desarrollo, consorcios y capitales globales) son desiguales, produciendo una violencia simbólica (*sensu* Bourdieu 1991) neocolonialista.

#### Viñeta 4

En 2003 la revista *Chungara* dedicó un número completo (volumen 35, número 2) para abordar los resultados de proyectos arqueológicos que iniciaron el debate en torno al patrimonio cultural y la relación que se produce entre los miembros de las comunidades indígenas y los académicos.<sup>6</sup> Los resultados de estas experiencias de colaboración son incipientes por lo que aún no es posible evaluarlas; no obstante, pocos casos abordan, críticamente, las demarcaciones, representaciones y conceptualizaciones de las relaciones de lo que se define como “indígena” y “académico.” El desequilibrio producido por la conceptualización estereotípicamente dualista y conservadora de las relaciones de poder y

---

5 Un caso similar es el trabajo de Rivolta (2004) sobre las prácticas culturales en la quebrada de Humahuaca (celebración del año nuevo andino) y sus variaciones en los últimos años.

6 El volumen de *Chungara* representa la inserción de esta temática en la academia chilena (Ayala *et al.* 2003), en la que también se incorporan experiencias ocurridas fuera de sus fronteras (Fernández 2003, Lima 2003, Nielsen *et al.* 2003).

de autoridad entre las partes, es escasamente cuestionado, corriéndose el riesgo de reforzar estructuras de poder existentes a través de la consolidación de un sistema de conocimiento del pasado (el de la ciencia arqueológica) que, en este caso, solamente se fortalece como dominante ante la sujeción y pasividad de sus supuestos interlocutores (Preucel y Hodder 1996a y 1996b, Gnecco 1999). Además, siguiendo las reflexiones de Starn sobre una participación en el debate social que tenga resultados reales en el mundo, “el peligro yace en asumir lo correcto sin una consideración adecuada de la contribución de nuestra labor a luchas por justicia e igualdad más allá de las paredes de la academia” (1994:14). También es apropiada la crítica de Crapanzano (1991) a las pretensiones de hiperreflexividad (especialmente aquellas contra la autoridad académica) producidas por el postmodernismo. Crapanzano considera que el postmodernismo, con su bagaje crítico de las metanarrativas y las posiciones de autoridad de la epistemología racionalista y sus asociaciones con el poder económico y político, ha generado un discurso que describe (analiza críticamente) las intrincadas relaciones del poder pero, también, prescribe (condiciona) una determinada forma de aproximación a la realidad. Aunque es posible asumir una posición respecto a la prescripción no es posible rechazarla, completamente, en tanto se confunda con la descripción, resultando en una confrontación “o, mejor dicho la incorporación a una hermenéutica totalizante que rechaza la totalización, cuestiona la autoridad de cualquier hermenéutica y niega cualquier posición trascendente” (Crapanzano 1991:434). Este fundamentalismo crítico clausura el debate y no permite la articulación efectiva de discursos y el cuestionamiento de estructuras dominantes porque desconoce el potencial contestatario de los individuos (Wylie 2003).

La visión de Crapanzano alerta sobre argumentos que podrían ser problemáticos y susceptibles de ser cooptados por el discurso neoliberal si entendemos este espacio enmarcado sólo en una crítica cultural que matiza las posturas positivistas como necesarias, es decir, demagógicamente celebradora de la diversidad discursiva (Žižek 1998:176, Hale 2002). Es necesario que, como en el caso de las reivindicaciones de grupos indígenas con respecto a su pasado, los reclamos no se enmarquen en su definición (y consecuente descalificación) fundamentalista (especial-

mente si basan su crítica en términos posmodernos)<sup>7</sup>, y que no se incluyan, demagógicamente, como una muestra de las recientes “aperturas del mundo académico a las voces locales” (Ayala *et al.* 2003, Ayala 2005). Crapanzano es sensible a esta posibilidad cuando alerta sobre el insistente discurso de igualdad y reflexividad promovido por el postmodernismo<sup>8</sup> como crítica al poder y a la autoridad. Para Crapanzano (1991:436) éste ha sobreestimado la noción de diálogo igualitario o *espacio dialogal* en el cual

[... los interlocutores] presumen, o pretenden ser iguales y tener iguales derechos en el intercambio. *Este igualitarismo dialógico puede ser, de hecho, puramente ideológico, una mistificación de las diferencias “reales” de poder, las cuales –ciertamente– afectan los juegos de poder que ocurren dentro del diálogo igualitario en los que están enmarcados* (cursivas añadidas).

Esta idealización genera “una doble referencia dentro de cualquier intercambio: *la referenciación intra y extra dialógica de sus participantes, por ejemplo, como iguales dentro del diálogo pero como desiguales fuera de él*” (Crapanzano 1991:436, cursivas añadidas); en otras palabras, las diferencias y relaciones de poder entre las partes de cualquier intercambio son encubiertas por la convención (*the pretense*) idealizada de

---

7 Muchos de los recientes reclamos y pedidos de restitución y protección de restos humanos en América Latina han sido desestimados a partir de una supuesta vinculación con posturas posmodernas, catalogándolos como “moda gringa” (haciendo alusión al origen de algunos representantes de la corriente de la antropología posmoderna) o señalando que “ese no es un problema presente en Latinoamérica, donde las comunidades incluso participan, de manera muy entusiasta, en excavaciones arqueológicas como ayudantes” (N. Lozada, *The body*, conferencia, Stanford, 2002). Así se desconocen los cambios operados en las últimas décadas y las reconfiguraciones de las comunidades. Esta situación se refleja, irónicamente, en un artículo escrito por Joe Watkins (uno de los principales representantes y activistas indígenas en la academia estadounidense) quien, presentando una imagen simplista y abarcadora del Cono Sur, menciona “una falta de poblaciones indígenas (i.e. pobladores originales) [en Suramérica] debido a factores sociales como la disminución de esas poblaciones por las enfermedades, migración u otros aspectos sociales resultantes de la colonización” (Watkins 2002:437).

8 O, más propiamente dicho, el multiculturalismo neoliberal del que nos hablan Žižek (1998), Hale (2002) y Butler *et al.* (2003).

la manera como se concibe o representa ese tipo de diálogo. Ese es el riesgo que corren los proyectos que pretenden mostrar, mediante un cambio de actitud respecto de las concepciones locales de patrimonio cultural, la apertura de espacios de discusión y su ocupación por grupos históricamente excluidos (e.g. Ayala *et al.* 2003). Aunque uno de los objetivos promovidos por la corriente reflexiva en arqueología considere la necesidad de incluir “voces locales” en una multiplicidad de voces o en una posibilidad de múltiples interpretaciones y usos del pasado (Hodder 1999, 2003) es necesario realizar una diferenciación clara entre lo que es el diálogo y el ventrilocuismo (Castañeda 1996); este último implica, más bien, la legitimación del discurso dominante mediante la incorporación de voces subalternas, subsumiendo el potencial crítico y de cuestionamiento que estas últimas puedan tener; Spivak (1988, cfr. Hodder 2003) concibió este fenómeno como la imposibilidad de hablar del subalterno.

### Parte III

En la última década ha ocurrido un cambio de actitud en la posición tomada por la antropología y por la arqueología con relación al contexto social en el cual se sitúan; sin embargo, es necesario mantener una actitud de sospecha y de constante escrutinio al respecto. En muchas de las situaciones de diálogo que se han empezado a promover se asume que no se necesita cambiar mucho nuestro proceder habitual sino, solamente, “asistir a las comunidades,” es decir, “añadir una pizca de colaboración y agitar” (Hodder 2003:2).

Aún existe un alto grado de reticencia para aceptar que, como dice Gnecco (2005), el campo de batalla se está ampliando. Para algunos las interpelaciones todavía son incómodas, dando lugar a espacios indiscretos y disturbando su proceder habitual. Las reacciones, hasta el momento, han consistido en abrir espacios especiales de diálogo y debate, como el *Foro de Pueblos Originarios* de Río Cuarto (Declaración de Río Cuarto, este volumen) y el simposio *Nuevos desafíos en arqueología*. En un evento



académico realizado en Tilcara (Argentina)<sup>9</sup> surgieron voces que interpellaron a los arqueólogos, en algunos casos mencionando, genéricamente, a la arqueología como una disciplina colonialista y en otros cuestionando las interpretaciones arqueológicas (una voz, en particular, asumió una posición romántica, redentorista y totalizante de la imagen del Tawantinsuyu, común en discursos identitarios panandinos). Interrumpiendo en un punto álgido de la discusión y dirigiéndose al interpelante, uno de los arqueólogos presentes dijo: “Perdón por interrumpir, este es un tema interesante y necesario de discutir, pero, volviendo al tema,” se dirigió al colega disertante para preguntar, “¿cuál es la cronología que manejas para la región?” Los organizadores del evento decidieron “abrir” un espacio de discusión para abordar este inescapable debate, pero, inadvertidamente o no, lo removieron del espacio dedicado a la presentación y discusión académica de los trabajos de investigación. El tema fue tratado en la hora final del evento, ante el cansancio de los arqueólogos y del público, con participaciones retóricas que derivaron en un diálogo similar al del multiculturalismo auspiciado por entidades multinacionales (Hale 2002). Para ese entonces las voces “no académicas” se habían atenuado, tornándose menos contestatarias, valorando que “se les haya permitido participar en el evento” y recibiendo ovaciones generales de la audiencia académica (Ayala *et al.* 2003). En este sentido, y desde mi punto de vista, en estos casos la inclusión de estas voces resulta en una cacofonía en la que todos pueden hablar y expresar sus criterios pero que deriva en una neutralización de la diferencia. Por eso es necesario aceptar la ampliación de los espacios de discusión que, a partir de las interpelaciones, pueden llevarnos a promover un diálogo más consecuente y activo y a mantener una mirada crítica ante una potencial compartimentalización del debate. Restringir la discusión de estos y otros temas, en los cuales estén involucrados los intereses de otros actores sería promover su proceso disciplinario y normativo, es decir, encajonarlos en un espacio en el cual la ciencia se encargue, nuevamente, de establecer los límites y condiciones

---

9 Durante mi trabajo de campo doctoral en la Quebrada de Humahuaca, Argentina, asistí al taller *Procesos sociales prehispánicos en los Andes meridionales*, realizado en Tilcara a principios de agosto de 2005. Las referencias etnográficas que incluyo son parte de las notas tomadas en dicho evento; las interpretaciones de los acontecimientos, por supuesto, pueden ser (o no) compartidas por los demás participantes.

que permitan mantener su autoridad. Nuestra acción es siempre política y debe ser, por tanto, explícitamente participativa.

## Conclusiones

Benhabib (2006:50, 144), siguiendo a Nancy Fraser (1997) y a Marion Young (2000), plantea la necesidad de una democracia deliberativa universalista que surja a partir del reconocimiento de las expresiones públicas de las identidades culturales en espacios cívicos; para esto es necesario considerar la facultad de las personas para elaborar sus narraciones (situándolas en redes de interlocución desde las cuales su subjetividad sea cuestionada) y resignificaciones culturales, de modo que se reapropien y transformen sus legados culturales, evitando las totalidades. Gnecco (2005:187-ss) arguyó que “la insubordinación histórica ha desplazado el lugar de la enunciación sobre el pasado” mediante narrativas locales que cobran valor y aceptación dentro de nuevas regulaciones y normativas internacionales y nacionales. Aunque coincido con esta observación soy escéptico sobre si esta aceptación es, solamente, otra estrategia de asimilación mediante la cual la diferencia y el conflicto son neutralizados, perdiendo su potencial contestatario y subversivo. Para Benhabib (2006:44):

De acuerdo con el universalismo interactivo puedo aprender quién es (son) el (los) otro(s) sólo a través de sus relatos de auto-identificación [y] puedo tomar conciencia de la otredad de los otros, de aquellos aspectos de su identidad que los convierten en otros para mí, sólo a partir de sus propios relatos.

Por eso es necesario prestar más cuidado y atención a esos relatos y a las subjetividades que representan; no obstante, muchas veces se asumen, con rapidez, condiciones de igualdad en la producción y en la valoración de narrativas que son cuestionadas y debatidas (Crapanzano 1991, Preucel y Hodder 1996b:667). Además, son muchas las comunidades de interés (entre las que se encuentran los arqueólogos y otros profesiona-

les relacionados) ante las que somos responsables (Hodder 2003:25). Es necesario evaluar estos aspectos para promover un diálogo en el cual las necesidades y las prioridades de las partes sean enunciadas y abordadas; este espacio estratégico de negociación no es un paso fácil y debe considerar a qué o a quiénes se debe conceder prioridad. Existen dos problemas para lograr que las expresiones públicas de identidad se consoliden en espacios cívicos que tengan suficiente poder para cuestionar situaciones de dominación: la representación (del otro) y los supuestos de igualdad. Por una parte, se deben “definir las identidades grupales de manera mucho más dinámica y argumentar que, al reflexionar sobre la política de la identidad y la política de la diferencia, debemos concentrarnos menos en lo que el grupo es y más en lo que sus líderes políticos *exigen* en la esfera pública” (Benhabib 2006:47, cursivas en el original). Por otra parte, es también necesario recordar que la igualdad jurídica de opciones y de acceso a recursos que promueve la democracia liberal en nuestros días depende mucho de los recursos con los que uno puede justificar sus elecciones (Hall y Held 1990).

En párrafos anteriores mencioné el carácter nostálgico que conduce a muchos arqueólogos a ver, desilusionadamente, cómo muchas comunidades locales han abandonado sus prácticas culturales que servían como vínculo con el pasado o cómo han perdido su “autenticidad y pureza/inocencia.” Esta nostalgia, en el sentido definido por Rosaldo (2000), es un elemento que juega un rol fundamental en la repetición acrítica de los análisis socioculturales sincrónicos que fortalecen la idealización orientalista del Otro (Said 1978), descuidando el carácter histórico de las sociedades y negando procesos diversos de interacción cultural y económica. Pese al amplio debate respecto al rol de la arqueología en los trabajos de colaboración con comunidades locales aún se promueve la producción y fortalecimiento de esencialismos. Este accionar es peligroso porque refuerza la reclusión y la museificación del otro y debe ser evitado si se pretende realizar una contribución al reconocimiento de lo diverso y a la construcción de espacios de interacción real.

## Agradecimientos

Agradezco a Vero Seldes y Clara Rivolta por su invitación a participar en el simposio *Nuevos desafíos en arqueología: los espacios de interacción con la comunidad*, realizado en Salta, Argentina, en septiembre de 2006, que ofreció el espacio en donde estas ideas fueron expuestas y a Cristóbal Gnecco por su invitación a participar en este volumen. Este trabajo se benefició con los comentarios, críticas y sugerencias de Ewa Domanska, Alfredo González-Ruibal, Alejandro Haber y Angelina Muñoz, quienes, gentilmente, se tomaron el trabajo de leer versiones previas del manuscrito. Como otras veces, la discusión de éste y otros temas se benefició de las conversaciones con Ángela Macías y José Capriles, a quienes estoy profundamente agradecido. Mi responsabilidad por lo que el texto implique, sin embargo, les exime de cualquier error u omisión.

## Referencias

Albó, Xavier

2002 *Pueblos indios en la política plural*. CIPCA, La Paz.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres. [1983].

Angelo, Dante

2005 La arqueología boliviana: reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI. *Arqueología Suramericana* 1(2):185-211.

Antelo, Sergio

2004 *Los cruceños y su derecho de libre determinación*. Levi Libros, Santa Cruz.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Arnold, Bettina

1996 Nazi archaeology. En *Contemporary theory in archaeology*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 549-569. Blackwell, Londres.

Ayala, Patricia

2005 Pueblos originarios y arqueología: discursos en torno al patrimonio arqueológico en San Pedro de Atacama (Segunda Región, Chile). *Textos Antropológicos* 15(2-3):249-262.

Ayala, Patricia, Sergio Avendaño, M. Bahamondes, Ulises Cárdenas y Álvaro Romero

2003 Comentarios y discusiones en el encuentro "Reflexión sobre patrimonio cultural, comunidades indígenas y arqueología." *Chungara* 35(2):379-409.

Bastien, Joseph

1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. West Publising, Saint Paul.

Bauer, Brian y Charles Stanish

2001 *Ritual and pilgrimage in the ancient Andes: the islands of the Sun and the Moon*. University of Texas Press, Austin.

Benhabib, Seyla

2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz, Buenos Aires.

Bhabha, Homi

1990 Introduction: narrating the nation. En *Nation and narration*, editado por Homi Bhabha, pp 1-9. Routledge and Keegan Paul, Londres.

Bourdieu, Pierre

1984 *Distinction. A social critique of the judgment of taste*. Harvard University Press, Cambridge.

1991 *Language and symbolic power*. Harvard University Press, Cambridge.

Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavok Žižek (Editores)

2003 *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica, México.

Capriles, José

2003 Arqueología e identidad étnica. Articulando el pasado con el presente. Reflexiones en torno a la violencia. Ponencia presentada en la XV Reunión Anual de Etnología, La Paz.

Castañeda, Quetzil

1996 *In the museum of maya culture. Touring Chichén Itzá*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Comaroff, John

1996 Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution. En *The politics of difference. Ethnic premises in a world of power*, editado por Edwin Wilmsen y Patrick McAllister, pp 162-183. University of Chicago Press, Chicago.

Crapanzano, Vincent

1991 The postmodern crisis: discourse, parody, memory. *Cultural Anthropology* 6(4):431-446.

De la Cadena, Marisol

2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press, Durham.

Díaz-Andreu, Margarita

1999 Nacionalismo y arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3:161-180.

Díaz-Andreu, Margarita y Timothy Champion (Editores)

1996 *Nationalism and archaeology in Europe*. UCL Press, Londres.

Echo-Hawk, Roger

1997 Forging a new ancient history for native America. En *Native Americans and archaeologists*, editado por Nina Swidler, Kurt Dongoske, Roger Anyon y Alan Downer, pp 88-102. Altamira Press, Walnut Creek.

Fernández, Soledad

2003 Comunidades locales y la enseñanza de la arqueología: Una experiencia en Bolivia. *Chungara* 35(2): 355-359.

Fraser, Nancy

1997 *Justice interruptus. Critical reflections on the postcolonial condition*. Routledge, Londres.

1991 *Language and symbolic power*. Harvard University Press, Cambridge.

Gnecco, Cristóbal

1999 Archaeology and historical multivocality: a reflection from the Colombian multicultural context. En *Archaeology in Latin America*,

- editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 258-270.  
Routledge, Londres.
- 2004 La indigenización de las arqueologías nacionales. En *Teoría arqueológica en América del Sur*, editado por Gustavo Politis y Roberto Peretti, pp 119-128. INCUAPA, Olavarría.
- 2005 Ampliación del campo de batalla. *Textos Antropológicos* 15(2):183-195.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (Editores)  
1997 *Culture, power and place. Explorations in critical anthropology*.  
Duke University Press, Durham.
- Hale, Charles  
2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- Hall, Stuart y David Held  
1990 Citizens and citizenship. En *New times. The changing face of politics in the 1990s*, editado por Stuart Hall y Martin Jacques, pp 173-188. Lawrence & Wishart, Londres.
- Hamilakis, Yannis  
2003 Iraq, stewardship and "the record." An ethical crisis for archaeology. *Public Archaeology* 3:104-111.
- Hobsbawm, Erick y Terence Ranger  
1983 *The invention of tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, Ian  
1999 *The archaeological process. An introduction*. Blackwell, Oxford.  
2001 *Archaeological theory today*. Polity Press, Cambridge.  
2003 *Archaeology beyond dialogue*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Isbell, Bill  
1977 *To defend ourselves. Ecology and ritual in an Andean village*.  
University of Texas Press, Austin.
- Jones, Sian  
1997 *The archaeology of ethnicity*. Routledge, Londres.

Kojan, David y Dante Angelo

2005 Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology* 5(3): 383-408.

Langsford, Rosa

1983 Our heritage - your playground. *Australian Archaeology* 16:1-6.

Latour, Bruno

1993 *We have never been modern*. Stanford University Press, Stanford.

1999 *Pandora's hope*. Harvard University Press, Harvard.

Layton, Robert (Editor)

1989 *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. Unwin Hyman, Londres.

Lima, Pilar

2003 Participación comunitaria, desarrollo sostenible y arqueología: El caso de Quila Quila (Chuquisaca, Bolivia). *Chungara* 35(2):361-367.

Mamaní, Carlos

1996 History and prehistory in Bolivia. What about the Indians? En *Contemporary archaeology in theory*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 632-645. Blackwell, Oxford.

Meskell, Lynn (Editora)

1998 *Archaeology under fire. Nationalism, politics and heritage in the eastern Mediterranean and Middle East*. Routledge, Londres.

Monné, Merardo y Mónica Montenegro

2003 He preguntado a los indios para saber sus creencias. *Pacarina* 3:237-240.

Muñoz, María

2002 *Arqueología, desarrollo e identidad*. Fundación del Banco Central de Bolivia, La Paz.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Nielsen, Axel, Justino Calcina y Bernardino Quispe

2003 Arqueología, turismo y comunidades originarias: Una experiencia en Nor Lipez. *Chungara* 35(2): 369-377.



Olsen, Bjornar

2001 The end of history/ Archaeology and the politics of identity in a globalized world. En *Destruction and conservation of cultural property*, editado por Robert Layton, Peter Stone y Julian Thomas, pp 42-54. Routledge, Londres.

Oyuela, Augusto, Armando Anaya, Carlos Elera y Lidio Valdez

1997 Social archaeology in Latin America? Comments to T.C. Patterson. *Latin American Antiquity* 62(2):365-374.

Paine, Robert

2000 Aboriginality, authenticity and the settler world. En *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, editado por Anthony Cohen, pp 77-116. Routledge, Londres.

Paz, José Luis

2004 Arqueología y nacionalismo. Ponencia presentada en el congreso de la Society for American Archaeology, Montreal.

Politis, Gustavo

1995 The socio-politics of the development of archaeology in hispanic South America. En *Theory in archaeology: a world perspective*, editado por Peter Ucko, pp 197-228. Routledge, Londres.

2001 On archaeological praxis, gender bias and indigenous peoples in South America. *Journal of Social Archaeology* 1(1):90-107.

2003 The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *American Antiquity* 68(2):245-272.

Preucel, Robert e Ian Hodder

1996a Constructing identities. En *Contemporary archaeology in theory*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 601-614. Blackwell, Oxford.

1996b Theoretical archaeological discourse. En *Contemporary archaeology in theory*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 667-678. Blackwell, Oxford.

Pyburn, Anne

2002 Altered state: archaeology under siege in academe. En *Teaching archaeology in the twenty-first century*, editado por Susan Bender y

- George Smith, pp 121-124. Society for American Archaeology, Washington.
- Rosaldo, Renato  
2000 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya Yala, Quito. [1989].
- Said, Edward  
1978 *Orientalism*. Routledge & Kegan Paul, Londres.  
1989 Representing the colonized. *Critical Inquiry* 15:205-225.
- Shanks, Michael  
2004 Archaeology/politics. En *The Blackwell companion to archaeology*, editado por John Bintliff, pp 490-508. Blackwell, Oxford.
- Shanks, Michael e Ian Hodder  
1995 Processual, postprocessual and interpretive archaeologies. En *Interpreting archaeology. Finding meaning in the past*, editado por Ian Hodder, Michael Shanks, Alexandra Alexandri, Victor Buchli, Joe Carman, Jonathan Last y Gavin Lucas, pp 3-29. Routledge, Londres.
- Shanks, Michael y Randall McGuire  
1996 The craft of archaeology. *American Antiquity* 61(1):75-88.
- Spivak, Gayatri  
1988 Can the subaltern speak? En *Marxist interpretations of literature and culture: limits, frontiers, boundaries*, editado por Lawrence Grossberg y Cary Nelson, pp 271-313. University of Illinois, Urbana.
- Stanish, Charles y Chapurukha Kusimba  
1996 Working together. Archaeological research and community participation. *SAA Bulletin* 14(3):20-21.
- Starn, Orin  
1991 Missing the revolution: anthropologists and the war in Peru. *Cultural Anthropology* 6(1): 63-91.  
1994 Rethinking the politics of anthropology: the case of the Andes. *Current Anthropology* 35(1): 13-38.
- Trigger, Bruce  
1984 Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man* 19(3):355-370.  
1989 *A history of archaeological thought*. Cambridge University Press, Cambridge.

Ucko, Peter

1997 *Academic freedom and apartheid: the story of the World Archaeological Congress*. Duckworth, Londres.

Van Buren, Mary

1996 Rethinking the vertical archipelago: ethnicity, exchange, and history in the south central Andes. *American Anthropologist* 98(2):338-351.

Watkins, Joe

2002 Marginal native, marginal archaeologist: ethnic disparity in American archaeology. *SAA Archaeological Record* 2(4):36-37.

Wylie, Alison

2003 Why standpoint matters. En *Science and other cultures: issues in philosophie of science and technology*, editado por Robert Figueroa y Sandra Harding, pp 26-48. Routledge, Londres.

Young, Marion

2000 *Inclusion and democracy*. Oxford University Press, Oxford.

Zaburlín, María

2005 El proceso de activación patrimonial del Pucará de Tilcara. Tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía, La Rábida.

Zimmerman, Larry

1989 Made radical by my own: an archaeologist learns to accept reburial. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 60-67. Unwin Hyman, Londres.

Žižek, Slavok

1998 Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp 137-188. Paidós, Buenos Aires.



# 7. Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña

Patricia Ayala Rocabado

## Introducción

La emergencia de movimientos étnicos en América es un proceso continental que se consolida en la década de 1980. Antes de esa época las demandas indígenas frente a la sociedad y al Estado no consideraban como argumento central su condición étnica, es decir, lo étnico no era una categoría destacada para que un grupo social se identificara, se viera a sí mismo y exigiera que otros lo vieran y reconocieran (Koonings y Silva 1999, Bengoa 2000, Gundermann 2000 y 2003). Este contexto de reivindicación étnica ha tenido repercusiones en diferentes ámbitos de la sociedad y también en la arqueología ya que conlleva luchas políticas, demandas de inclusión social y control de recursos, entre los cuales el patrimonio arqueológico y

el pasado han alcanzado alta visibilidad. En efecto, con la emergencia de los sujetos indígenas, en los últimos años se produjo una redefinición de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, así como una serie de conflictos entre los actores involucrados. Ahora se cuenta con otro actor interesado en los vestigios arqueológicos y en los discursos del pasado que reivindica sus derechos y reclama el respeto por sus significados culturales y su visión del pasado, así como su participación en el otorgamiento de sentido, producción y control del patrimonio arqueológico.

La comprensión de este proceso en el cual estamos involucrados los arqueólogos requiere de una mirada introspectiva y retrospectiva de nuestra disciplina, así como una mirada al contexto social en el que nos desenvolvemos. En este sentido, es necesario reflexionar acerca del rol que tenemos en el proceso de etnicidad vigente, analizar la construcción del otro indígena en arqueología y el tipo de relaciones establecidas con él, además de abordar, críticamente, las interpretaciones y la imagen del pasado que generamos. Los problemas suscitados entre arqueólogos e indígenas en los últimos años ameritan una reflexión sobre el desarrollo histórico, político y epistemológico de nuestra disciplina, asumiendo posturas claras respecto a cómo queremos relacionarnos con las poblaciones originarias y qué tipo de arqueología queremos seguir practicando.

En Chile esta temática ha sido tratada recientemente en el debate arqueológico y son escasos los trabajos que se refieren al problema de cómo y por qué el patrimonio arqueológico y los discursos del pasado adquieren relevancia en el proceso de emergencia étnica (Ayala 2003, Ayala *et al.* 2003, Jofré 2003, Romero 2003, Uribe y Adán 2003). A pesar de algunos intentos descriptivos (Ayala 2003, Ayala *et al.* 2003, Romero 2003) no se han considerado las relaciones establecidas entre los actores de este proceso como una forma de abordar este problema antropológico. En consecuencia en este artículo abordo las modalidades de interacción con el *otro* indígena construidas en la arqueología de la región atacameña (Cuenca del Loa y Salar de Atacama, II región) con base en la información obtenida en un estudio antropológico desarrollado por mí en los últimos años.<sup>1</sup>

---

1 Esta investigación corresponde a la Tesis de Magíster *Relaciones y discursos entre arqueólogos, indígenas y Estado en Atacama (II región, norte de Chile)*.

## Arqueología y poblaciones indígenas

En la discusión arqueológica americana este fenómeno social ha sido abordado desde diferentes perspectivas de investigación, como las discusiones sobre la construcción de identidades étnicas en el pasado y sus implicancias y usos políticos en la actualidad (Trigger 1984 y 1992, Jones 1997, Capriles 2003, Benavides 2005), o los estudios que interpretan este contexto en torno a disputas de poder por el saber legítimo (Gnecco 1999, 2006), o quienes lo analizan a partir del proceso de apropiación social del patrimonio (Endere 2002). Otros autores problematizan cómo el discurso arqueológico ha construido la imagen de los indígenas y en qué medida ésta se vincula con el contexto social del investigador (Trigger 1980 y 1992, Preucel y Hodder 1996). Otros trabajos han analizado el tipo de relaciones establecidas con los pueblos originarios (Trigger 1980, Ferguson 1996, Bray 2001); estos últimos planteamientos son de especial interés para la temática que se aborda en este artículo.

De acuerdo con Trigger (1980) en los inicios de la arqueología norteamericana se construyó una imagen estereotipada del indio ya que esta disciplina estuvo fuertemente influenciada por estereotipos que caracterizaban a los indígenas como miembros de sociedades estáticas, sin progreso, en un estado primitivo de desarrollo, y como residuos del pasado. Esta percepción se vinculó con una relativa ausencia de relaciones entre arqueólogos e indígenas.<sup>2</sup> La manifestación de este prejuicio se reflejaba en el discurso arqueológico que rechazaba la idea del cambio cultural entre los nativos. Trigger (1980) señaló que la arqueología histórico-cultural continuó siendo influenciada por estos estereotipos al considerar que los cambios fueron provocados, invariablemente, por factores externos, cuestionando la capacidad nativa para el progreso. Para Ferguson (1996) es importante considerar, además, que este enfoque aceptó el desarrollo y la continuidad histórica entre los pobladores prehispánicos y los nativos contemporáneos.

---

2 Para Ferguson (1996) la historia de la arqueología se ha caracterizado, con pocas excepciones, por una inefectiva comunicación y por la ausencia de respeto hacia los indígenas.

El interés de la arqueología procesual por la etnoarqueología no proveyó las bases necesarias para mejorar las relaciones entre indígenas y arqueólogos porque se trataba de una relación utilitaria en la cual los datos nativos fueron utilizados para confrontar sus enunciados y los indígenas vistos como objetos de estudio (Trigger 1980). A esta crítica Endere (2002) añade la definición de los sitios arqueológicos como cultura material sin relación con las sociedades del presente y su desconocimiento del significado social que los indígenas contemporáneos atribuyen a los vestigios del pasado. Los objetivos universales de esta corriente arqueológica negaron la posibilidad de estudiar el desarrollo de los indígenas como un fin relevante en sí mismo, lo cual afectó la visión nativa de los arqueólogos por el desinterés en los problemas de su sociedad. El procesualismo dio poca relevancia a la visión indígena sobre la excavación de cementerios y sobre las construcciones arqueológicas del pasado; además, el desarrollo de la Nueva Arqueología coincide con el incremento de las demandas indígenas por el control de los vestigios arqueológicos (Ferguson 1996), potenciadas desde la década de 1970 con el surgimiento de movimientos indígenas en Estados Unidos y Canadá que produjeron reivindicaciones étnicas que cuestionaron la práctica arqueológica; sus repercusiones se tradujeron en la creación de disposiciones éticas y legales en ambos países.

En Latinoamérica prácticamente no existe legislación al respecto, aunque sí se han formulado algunas normas éticas que regulan la relación entre las comunidades indígenas, el patrimonio cultural y los arqueólogos.<sup>3</sup> En países como Perú la arqueología no ha sido contestada por las poblaciones indígenas, a diferencia de lo ocurrido en Ecuador, donde las organizaciones étnicas han realizado diferentes acciones para la recuperación física de objetos y sitios arqueológicos. Uno de los casos más emblemáticos en este sentido es el de Ingapirca, sitio arqueológico que fue “tomado” por los Cañarí para su posterior administración en 2001 (F. Salas, comunicación personal, 2005).<sup>4</sup> Aunque en otros países, como

3 Ver, por ejemplo, la Declaración de Río Cuarto (en este volumen).

4 Existe información preliminar sobre reclamos de propiedad y posesión de piezas arqueológicas de parte de grupos indígenas en Oaxaca (México), donde también se desarrolla un proceso de creación de museos comunitarios (T. Sepúlveda, comunicación personal, 2005).



Colombia, todavía no se trata de una política étnica, algunos grupos indígenas han reclamado la devolución de la cultura material de quienes consideran sus antepasados (Gnecco 2006), de manera similar a lo ocurrido en Argentina, donde ciertos grupos étnicos solicitaron la repatriación y el re-entierro de cuerpos arqueológicos, así como la administración de sitios prehispánicos para insertarlos en circuitos turísticos (Endere 2002). En Bolivia intelectuales de origen indígena critican a la arqueología por ser una práctica legitimadora del discurso colonial y nacionalista (Rivera 1980, Mamani 1989) y pobladores de Tiwanaku se enfrentaron con funcionarios estatales y arqueólogos por la administración del sitio homónimo y su oposición al préstamo de piezas arqueológicas al extranjero (J. Sagárnaga, comunicación personal, 2004). En Chile profesionales mapuches cuestionaron la excavación de cementerios prehispánicos y sitios sagrados y demandaron la propiedad física e intelectual de su patrimonio y la devolución de piezas arqueológicas (Paillalef 1998), de manera similar a lo planteado por los atacameños en el norte chileno (Ayala 2003, Ayala *et al.* 2003).

De acuerdo con Hodder (1994) el contexto de movilizaciones étnicas, junto con el impacto de los pensamientos marxista, feminista y de las arqueologías occidentales alternativas, repercutió en la discusión arqueológica a finales de la década de 1970, cuando surgieron planteamientos alternativos al positivismo en arqueología que realzaron el papel de los actores sociales en el pasado y del arqueólogo en su presente, además de plantear la subjetividad de los pasados que se reconstruyen y abrir el debate sobre la construcción del otro en arqueología y la importancia del pasado en la construcción de identidades del presente. Estas corrientes de pensamiento, conocidas como arqueología postprocesual, abandonan las metanarrativas e incrementan la aceptación de la diversidad de perspectivas en la interpretación del registro arqueológico, abogando por mantener un proceso de reinterpretación continua del pasado; también generan una mayor reflexión sobre el rol del arqueólogo en su contexto social y critican la supuesta neutralidad de la arqueología al plantear que el arqueólogo tiene su propio contexto sociohistórico e ideología que lo influyen a la hora de interpretar su objeto de estudio (Leone *et al.* 1987, Hodder 1994). La arqueología ha sido manipulada políticamente a través

de su historia ya que ha sido orientada e, incluso, controlada por diferentes Estados, movimientos sociales y tendencias religiosas, y su discurso utilizado en pro o en contra de desigualdades raciales, étnicas y sociales, así como en la justificación o crítica de los procesos de colonización (Trigger 1992), a lo que se suma su papel en los discursos nacionalistas e indigenistas de diferentes países y en el establecimiento y defensa de los derechos sobre determinados territorios (Trigger 1980 y 1984, Jones 1997, Benavides 2005).

La conformación de un contexto político y disciplinario más favorable al reconocimiento de las demandas y de los derechos de los pueblos originarios generó un ambiente propicio para comenzar a redefinir las relaciones entre los actores involucrados. De este modo, en los últimos años se observa que, además de analizarse este tema desde diferentes perspectivas, se tiende a describir relaciones de negociación y colaboración entre indígenas y arqueólogos (Trigger 1992, Gnecco 1999, Bray 2001). En el caso de Estados Unidos y Canadá las solicitudes indígenas de repatriación y/o re-entierro de los restos arqueológicos derivaron en la creación de una ley federal en el primero (Mihesuah 2000, Bray 2001, Fine-Dare 2002) y el planteamiento de principios y recomendaciones éticas en el segundo (Gillam 2001); estos procesos no estuvieron exentos de conflictos al interior de la disciplina (Zimmermann 1989a y 1989b, Meighan 2000). La negación indígena a la exposición de cuerpos humanos y de objetos sagrados en los museos no sólo derivó en el planteamiento y discusión de una serie de problemas antes ausentes en el debate académico sino, también, en cambios en la labor museológica de diferentes países americanos (Karp *et al.* 1992, Gillam 2001). La oposición étnica a la excavación de cementerios ha repercutido en la selección de algunos problemas y metodologías de investigación en arqueología (Bray 2001, Ayala 2003, Fernández 2003). La inserción del patrimonio arqueológico en el mercado turístico de diferentes países americanos ha llevado a un grupo de arqueólogos a trabajar en colaboración con los indígenas (Hodder 1994, Bray 2001, Endere 2002, Bravo 2003, Lima 2003, Nielsen *et al.* 2003). Se han realizado foros o reuniones de discusión entre arqueólogos e indígenas a nivel internacional, nacional y regional, y se han generado estándares o protocolos de comportamiento en algunos países (Ferguson 1996,

Fine-Dare 2002). A su vez, las reivindicaciones étnicas han influido en la formulación de investigaciones referidas a los actuales discursos de identidad y su incidencia en las interpretaciones del pasado (Jones 1997) y en un mayor desarrollo de la arqueología pública por considerarse una línea de trabajo importante para la comunicación entre arqueólogos e indígenas (Endere 2002).

Ahora estamos en un contexto inicial de redefinición de las relaciones entre arqueólogos e indígenas, aunque no se puede plantear la ausencia de conflictos, sobre todo considerando que el proceso de reivindicación étnica se desarrolla de manera particular en los distintos países americanos.

## Relaciones entre arqueólogos y atacameños

Un caso de interés para abordar este problema en Chile es el de la etnia atacameña, ya que sus líderes han planteado al Estado y a los arqueólogos una serie de demandas de propiedad, control y uso económico del patrimonio arqueológico. En los últimos años los líderes indígenas han manifestado una serie de críticas a la arqueología, disciplina que se desarrolla en Atacama desde principios del siglo XX y que tiene a Gustavo Le Paige como una de sus figuras más destacadas puesto que vivió y realizó investigaciones arqueológicas en la zona entre 1954 y 1979. Estos cuestionamientos y demandas étnicas han generado tensiones y conflictos entre arqueólogos y atacameños; sus actuales relaciones son el resultado de un proceso histórico de interacción caracterizado por su dinamismo y por haberse ido configurando de manera distintiva y particular a lo largo del tiempo.

A continuación analizo y discuto seis tipos de relaciones entre arqueólogos e indígenas (negar, conocer, colaborar, visibilizar, dialogar/negociar y delegar/intermediar), que identifiqué y caractericé con base en información escrita y etnográfica. Al tratar de relaciones humanas estas caracterizaciones tienen diferentes matices; sus límites se superponen en algunos casos. Además, no se trata de un proceso histórico en el cual las relaciones cambian unidireccionalmente (por ejemplo, de la negación al conocimiento y a la colaboración) sino, más bien, de un complejo sistema

de relaciones que pueden ocurrir de manera sincrónica o diacrónica en el tiempo y que pueden ser practicadas por un mismo o por diferentes actores a la vez.

### Primera categoría: negar

Este tipo de relación se refiere a que si bien se tiene un conocimiento de la existencia del otro, a éste se lo deja de reconocer, se lo desconoce, no se admite su existencia. Esta forma de interactuar implica el distanciamiento entre los actores, la inexistencia de relación y/o la exclusión del otro en lo que respecta a las prácticas asociadas con los materiales arqueológicos, lo que se traduce y se observa cuando se niega: primero, al otro como sujeto social; segundo, al otro como sujeto con quién establecer una relación; tercero, al otro desconociendo sus significados culturales, sus valoraciones y sus intereses vinculados a los vestigios arqueológicos; y, cuarto, al otro como sujeto con derecho a conocer y a opinar sobre las prácticas relacionadas con los vestigios arqueológicos, sin reconocer el valor de dicha opinión.

Esta forma de relacionarse se puede identificar, por lo menos, desde la década de 1950. El desacuerdo o la crítica de los atacameños al referirse a la labor arqueológica de Le Paige se vincula, fundamentalmente, con su excavación de cientos de tumbas, un hecho que, visto en el contexto de las prácticas y de los discursos locales de la época, estaba en contra de sus valoraciones y creencias. Los atacameños se refieren a los sitios arqueológicos como lugares y obras de los “abuelos,” de los “gentiles,” espacios y cosas que hay que respetar y temer, sitios en los cuales puede “pescarte la tierra” o pueden “agarrarte los abuelos” y producir enfermedades por lo que es mejor no molestarlos, no visitarlos ni tomar nada de allí:

[...] uno de los, de los valores, como es el respeto de los abuelos, por ejemplo, o a los abuelos, a todos sus enterramientos. En cuanto a la familia le entregaba este valor de, por una parte no tocar, y cuando se encontraran objetos de volver a ponerlos en su lugar de origen y

dejarlos ahí con el descanso que inicialmente se dispuso en ese lugar (Atacameño 1, 2004).<sup>5</sup>

Le Paige conocía estas creencias locales; sin embargo, su interés científico por la prehistoria atacameña lo llevó a negar los discursos y las prácticas de la población indígena, así como el significado cultural que los restos arqueológicos tienen para los atacameños. Su actitud no sólo fue coherente con el contexto político y con el desarrollo de la arqueología de ese entonces sino, también, con su práctica sacerdotal, dentro de la cual debió considerar importante erradicar estas creencias paganas.

Teniendo en cuenta el poder de Le Paige como autoridad científico-religiosa, y en un ambiente social y político desfavorable para los indígenas, era difícil que los atacameños expresaran su desacuerdo con su excavación de cementerios arqueológicos: “[...] con el Padre Le Paige mucha gente se alejó de la iglesia cuando empezó a trabajar la parte arqueológica, por lo mismo, porque, bueno, el padre no ocultaba tanto lo que tenía, él tenía muchos cráneos” (Atacameño 2, 2003) (Figura 7.1). Para que la gente “dejara de ir a misa” tuvo que ser muy fuerte el descontento de la población local: esto no sólo implicó un acto de reprobación a la labor arqueológica de Le Paige, sino un distanciamiento de su religión. La discrepancia sobre este tipo de práctica se mantuvo en el ámbito de lo privado, en un espacio familiar en el cual se reprendía a los niños que acompañaban a este sacerdote a los sitios arqueológicos, un contexto en el que no se le manifestaba a Le Paige su temor por el tipo de prácticas que realizaba. En una estancia de pastores alejada del espacio público del poblado de Peine, al sur del salar de Atacama, en 1962 se dejó una inscripción que dice: “Recuerdo del ladrón de momias cura Le Paige.”

Después de la muerte de Le Paige en 1980 continuó la excavación de cementerios prehispánicos en el oasis, con una metodología y problemas de investigación propios de una arqueología profesional, y sin la envergadura alcanzada en tiempos previos. De este modo se siguieron negando los valores y las creencias de los atacameños, quienes en esos años no manifestaban públicamente su desacuerdo con la arqueología: “Cuando nosotros llegamos seguimos una tradición que había sido empezada por

---

5 A solicitud de la mayoría de los entrevistados no doy a conocer sus nombres.

Le Paige, y [los atacameños] siguieron la misma actitud, no les gustaba pero qué iban hacer” (Arqueólogo 6, 2004). También continuó la exposición de cuerpos humanos en los museos (Figura 7.2) o, dicho en términos atacameños, “exhibiendo a los abuelos” sin considerar su significado cultural para la población local.

Las categorías, intereses y valores científicos de los arqueólogos se impusieron sobre los de los atacameños, generando un discurso hegemónico del pasado, a partir del cual se construyó el pasado del otro. La arqueología ha intentado escribir la historia de estos pueblos desdeñan-



Figura 7.1 Colección de cráneos obtenida por Le Paige en sus excavaciones en las décadas de 1960 y 1970 (Archivo IIAM).



Figura 7.2 Exhibición de cuerpos humanos en el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama en las décadas de 1960 y 1970 (Archivo IIAM).

do la forma como esos mismos pueblos perciben y construyen su propia historia:

[...] el discurso arqueológico aparece como el verdadero, como el único capaz de dar cuenta legítima de la historia y todo otro discurso como una ficción sobre el tiempo o, a lo sumo, como una curiosidad cultural que puede, eventualmente, contener algún nivel de “historicidad” parasitado por la arqueología (Gnecco 2006:185).

El problema no sólo radica en la negación de otras percepciones del pasado, sino, también, en la reproducción del estereotipo de los indígenas como miembros de sociedades sin historia, llegando algunos profesionales a plantear que “sin la arqueología los atacameños no tendrían historia.” Los relatos orales que definen los sitios arqueológicos como lugares de los “abuelos,” de los “gentiles,” no se validan como otra forma de producción histórica ni se consideran las interpretaciones que los indígenas puedan hacer del registro arqueológico puesto que se reconoce un solo saber experto, el arqueológico, que sí puede otorgar sentido a estos objetos.

Una vez promulgada la Ley Indígena en 1993 los atacameños plantearon cuestionamientos y demandas públicas a la arqueología. Ya no se trataba de conversaciones en pasillos, en las cuales se criticaba a los arqueólogos o se decía no estar de acuerdo con sus excavaciones, sino de demandas étnicas planteadas en reuniones (p.e. el Primer Congreso Nacional Atacameño de 1998) y en documentos (Documentos de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003). Junto con esto, desde hace 4 años consecutivos, los días 12 de octubre, los atacameños realizan “velatones” frente al Museo de San Pedro de Atacama porque en esta institución están sus “abuelos, sus “antepasados.” Dirigentes de la agrupación indígena Zhali Lickan Ckappur de Calama cuentan que en una ocasión “se tomaron el Museo,” en circunstancias que los profesionales de esta institución desconocen o ignoran: “toma, toma no hubo.” De acuerdo a los arqueólogos estos hechos fueron abordados con indiferencia porque “no seguimos el proceso étnico [...] estábamos muy distanciados, nos habíamos dedicado al trabajo académico cientí-

fico, estábamos encerrados en una burbuja dentro el propio corazón de la etnia atacameña, lo cual no puede ser bueno” (Arqueólogo 7, 2004). Este distanciamiento de las relaciones o su inexistencia evidencia una negación del otro como sujeto con quién interactuar, así como la negación de su derecho a opinar sobre la práctica arqueológica, y la falta de reconocimiento del valor de dicha opinión; a pesar de la existencia de demandas y críticas a la disciplina, los arqueólogos las desconocen y se marginan de este proceso.

En 2000, en vísperas del 12 de octubre, ocurrió un intento de quema del Museo de San Pedro de Atacama. Hasta el momento legalmente el incidente no se ha atribuido a personas o a agrupaciones específicas, aunque se cuenta con interpretaciones acerca del contexto en el que se desarrollaron éste y otros hechos de la época (cf. Gundermann 2002).<sup>6</sup> Para los arqueólogos del Museo se trata de una manifestación de la comunidad atacameña, “el punto de culminación de la ruptura del instituto, la academia y la comunidad indígena” (Arqueólogo 7, 2004). Esta situación no se tomó como si fuese un problema institucional vinculado con las relaciones establecidas con la comunidad, sino como una muestra del peligro al que estaban expuestos el Museo y los arqueólogos: “No se tomó ninguna decisión de fondo. Porque para mí la situación de fondo era no solamente reconocer la necesidad, que había que ser más actuantes con la comunidad, de no ser algo tan ajeno a ellos, sino hacer algo” (Arqueólogo 6, 2004). Este hecho fue repudiado públicamente por los atacameños, para quienes se trata de un acto “imperdonable” puesto que se habrían podido quemar sus antepasados y destruido su patrimonio.

Esta modalidad de interacción también se vincula con el hecho de que se ha practicado arqueología sin dar a conocer a los atacameños los objetivos de las investigaciones, a pesar de que este trabajo se desarrolla en el territorio ocupado por ellos. Esto evidencia una negación del espacio del otro que, en palabras de un dirigente, se traduce en que “[...] los arqueólogos llegan sin decirle nada a nadie, como si esto fuera el patio de

---

6 Un año después de este hecho fueron quemados los principales santos de la iglesia de San Pedro de Atacama y un año antes se intentó quemar la oficina de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena de Calama (Gundermann 2002).



su casa,” a pesar de que los trabajos arqueológicos demandan un significativo número de personas que ocupan los espacios sin hacer partícipes a los habitantes locales de las actividades que realizan.

No quiero dejar de mencionar un aspecto que ha sido planteado por otros investigadores y que aún requiere ser más estudiado en el caso atacameño: la crítica relacionada con la imposición de un tiempo lineal en la construcción del pasado indígena. Según Fabian (1983) los discursos científicos expresan el conocimiento en términos de categorizaciones temporales; así se construye un objeto de estudio distante y objetivo (las sociedades prehispánicas, las sociedades del pasado, las sociedades indígenas del pasado) cuya forma de vida es vista en términos de lo primitivo, lo salvaje. Sin embargo, para las poblaciones indígenas el pasado no está atrás, no es algo que dejó de ser, ni es estático; el pasado es dinámico. El tiempo se percibe de manera circular: no es necesario rescatar el pasado porque está presente en el entorno (Mamani 1989, Zimmermann 1989a, Gnecco 1999). En el caso atacameño esta percepción se vincula con la creencia de que los antepasados están en los cerros del entorno y en los sitios arqueológicos (Berenguer *et al.* 1984), por lo que el pasado está delante de los ojos y no atrás, en un espacio lejano y distante: los “abuelos son de otras épocas” y “conviven” con los atacameños en el presente.

### Segunda categoría: conocer

Esta categoría se refiere al establecimiento de relaciones a partir de las cuales los actores llegan a construir una relación y a reconocerse mutuamente a través del tiempo, compartiendo espacios sociales y generando conocimientos recíprocos. Esta forma de interactuar implica diferentes grados de relación con, y conocimiento del otro: acercamiento, participación, involucramiento, confianza y credibilidad. De acuerdo con el grado de interacción esta forma de relación permite un menor o mayor nivel de reconocimiento de los significados culturales, valoraciones e intereses del otro.

Esta categoría se traduce y observa cuando, primero, se establecen relaciones y se conoce al otro de manera independiente a la práctica arqueológica; segundo, se conoce al otro en los marcos de investigaciones arqueológicas que integran la etnografía en sus objetivos de estudio;

y, tercero, se interactúa con el otro en espacios formales de difusión del quehacer arqueológico como charlas, talleres y cursos de capacitación, y en actividades orientadas al establecimiento de dichas relaciones.

Como sacerdote y líder comunitario Le Paige estableció relaciones de conocimiento y cercanía con la población atacameña porque participó, compartió y se involucró en actividades de la comunidad; incluso fue promotor de algunas de ellas (Núñez 1995). A pesar de los desacuerdos existentes con su quehacer arqueológico la gente no dejó de apoyarlo en obras de beneficio social. La forma como Le Paige se relacionó con la comunidad produjo opiniones positivas hacia su persona, siempre mediadas por el rol que tuvo como sacerdote del pueblo. Así se generaron relaciones de cercanía y confianza, amistad, compadrazgo y afecto que permiten comprender cómo en la actualidad los atacameños de edad avanzada que participan en las ceremonias de su natalicio o muerte se emocionan al recordarlo y al hablar de su obra social y sacerdotal.

En la década de 1980 las actividades de difusión desarrolladas por los profesionales del Museo de San Pedro de Atacama y dirigidas a la comunidad local generaron una relación de cercanía entre arqueólogos y atacameños:

Mira, yo creo que fue una relación muy bonita, al menos yo tuve buenas experiencias pero yo, de esto estoy conversando puede ser el año 82 [...] [los arqueólogos del Museo] trabajaban en realidad por el pueblo, se entregaban bastante al pueblo, que ahora eso no lo hacen yo no se, cual ha sido que se han alejado mucho (Atacameño 2, 2003).

Un aspecto importante de esta relación es que la participación de algunos atacameños en el quehacer arqueológico generó una mayor defensa y percepción positiva de la labor de los arqueólogos: “[...] la gente siempre decía lo mismo, que los arqueólogos se robaban las cosas valiosas y yo sabía que no era así porque yo siempre tuve buenos contactos con los arqueólogos y ellos me mostraron que todo estaba guardado” (Atacameño 2, 2003).

Este tipo de interacción también se vincula con una arqueología desarrollada de la mano con la práctica etnográfica (formal e informal)

porque la relación con los indígenas genera un conocimiento de sus significados culturales, valoraciones e intereses. El tiempo etnográfico permite compartir e investigar problemáticas antropológicas como formas de ocupación del espacio, creencias en torno a los muertos y relatos orales de la presencia incaica (e.g. Aldunate y Castro 1981, Berenguer *et al.* 1984, Aldunate *et al.* 2003). Así se reconoce que el conocimiento indígena es tan válido como el científico, al igual que su producción histórica. Los antecedentes previos a este reconocimiento se dieron en la década de 1990 en la localidad de Toconce (Loa Superior), donde las visiones indígenas sobre la práctica arqueológica fueron consideradas en la elección de temáticas y metodologías de estudio. A lo largo del proceso investigativo se identificaron las aprehensiones de la población local sobre las excavaciones arqueológicas: “Había una señora que [...] llegaba a vernos y decía ‘¿qué están hurgando ustedes ahí?’” (Arqueólogo 1, 2004).

Este proceso de conocimiento mutuo lleva a los arqueólogos a darse a conocer como investigadores, a presentar a la comunidad los objetivos de sus trabajos y a entregar los resultados de sus investigaciones. Así ha sucedido en Ayquina-Turi, Caspana y, más recientemente, en San Pedro de Atacama.

### Tercera categoría: colaborar

A lo largo del desarrollo de la arqueología en Atacama también es posible identificar relaciones de colaboración entre arqueólogos e indígenas. Esta forma de relación apunta a contribuir, con conocimientos y prácticas, a la consecución de un objetivo o de un proyecto relevante para los atacameños y/o arqueólogos, apuntando a una relación más recíproca y equilibrada entre las partes. Esta forma de interactuar se asocia al reconocimiento y a la valoración del aporte que el otro puede realizar al logro de un fin o de proyecto en particular.

Este tipo de relación también se puede identificar en tiempos de Le Paige, quien en reiteradas ocasiones trabajó en conjunto con la población atacameña en proyectos de relevancia social (p.e. la implementación de la posta médica); trabajos que aunque no estaban relacionados con su prác-

tica arqueológica evidencian otra forma de interacción con los indígenas. La relación establecida con sus ayudantes atacameños también podría enmarcarse en este tipo de vínculo, aunque es diferente a lo observado posteriormente, cuando los arqueólogos aportan al otro desde sus prácticas y conocimientos. En ese caso varios atacameños colaboraron, como informantes y ayudantes de terreno, en los trabajos arqueológicos de Le Paige, mientras éste gestionó su vinculación al Museo de San Pedro de Atacama.

Esta forma de interacción también se identifica en la década de 1980, cuando profesionales del Museo desarrollaron actividades de difusión y de participación de la población local en la práctica arqueológica (como visitas guiadas a los sitios arqueológicos). Este hecho influyó en la conformación del Comité de Defensa del Patrimonio Atacameño que, posteriormente, gestionó, en conjunto con los arqueólogos de esta institución, la devolución de los objetos de oro de Larache que estaban en Santiago. La constitución de ese comité evidencia que en esos años ya estaba instalada una conciencia patrimonial en los habitantes de San Pedro de Atacama desde la cual plantearon que “todo lo que hay aquí nos pertenece, son legado de nuestros antepasados y debe permanecer por lo tanto aquí en nuestra tierra” (El Mercurio de Calama, 30 de mayo de 1991). En este sentido es relevante el proceso de búsqueda de reconocimiento de la identidad atacameña ante el Estado chileno. A principios de la década de 1990, en las primeras luchas políticas por su legitimación ante el Estado, los atacameños acudieron al Museo de San Pedro de Atacama en busca de antecedentes como pueblo originario. En conjunto con los arqueólogos reunieron información que pudiera avalar la profundidad cronológica de su etnia. Después viajaron a Santiago a tramitar su reconocimiento:

[...] se reunieron, hicieron asambleas en la junta de vecinos y decidieron ponerse en campaña para ser incorporados a la Ley Indígena, se acercaron al Museo [...] para que les entregáramos antecedentes porque ellos en el fondo tenían que probar de que la etnia atacameña era real, de que existía, de que tenía raíces profundas en el tiempo, por lo menos arqueológicamente sabemos que alrededor de 11.000 años, hay registro y fechas, pero ellos necesitaban entonces todo este

apoyo documental para reforzar su propuesta para ser incorporados a la Ley Indígena, trabajamos conjuntamente con ellos, buscamos todos los antecedentes posibles (Arqueólogo 7, 2004).

En años más recientes uno de los campos más valiosos de colaboración entre arqueólogos e indígenas ha sido la formalización institucional de un programa de capacitación patrimonial denominado Escuela Andina<sup>7</sup> y de asesorías profesionales en el ámbito de la investigación y la museología porque así lo requieren el proceso de administración y puesta en valor de sitios arqueológicos, la inserción al mercado turístico de los atacameños y la creación de salas de exhibición o museos comunitarios en las comunidades. El Museo de San Pedro de Atacama ha respondido a demandas formuladas por los líderes étnicos en cuanto al acceso a la información y el conocimiento generado por la arqueología. Una de las solicitudes formuladas, últimamente, por los atacameños se refiere a asesorías en la evaluación de proyectos de impacto ambiental, un tema conflictivo que produce problemas entre arqueólogos e indígenas. En momentos cuando ciertas comunidades indígenas están en contra de la implementación de proyectos hoteleros y otras están dispuestas a negociar a cambio de beneficios económicos, algunos atacameños plantean que “los arqueólogos del museo están con nosotros en esta lucha o no están” (Mesa de Diálogo, 2005).

Los investigadores que trabajan en la zona, a petición de miembros de las comunidades atacameñas, han colaborado en la formulación de demandas territoriales, en cuyo caso es evidente la valoración de la arqueología como una herramienta útil en este sentido. También es recurrente la utilización de datos arqueológicos en las solicitudes de constitución de las comunidades indígenas atacameñas, como se puede apreciar en la documentación entregada a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

---

7 Este programa se creó en virtud de un convenio interinstitucional entre el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y el Consejo de Monumentos Nacionales; posteriormente se sumó el Programa Orígenes/MIDEPLAN-BID.

## Cuarta categoría: visibilizar

Con la emergencia de los sujetos indígenas en Chile, en la década de 1990 se redefinieron las relaciones del Estado con estas poblaciones, pasando de una política de negación, integración y asimilación a otra de reconocimiento y promoción de las identidades étnicas (Gundermann 2000). Los indígenas fueron reconocidos y visibilizados por el Estado, constituyéndose en otro actor social interesado en el patrimonio arqueológico. En el marco de una política multicultural y pluricultural los atacameños cuentan con un sustento legal (la Ley Indígena) y un ambiente político y social favorable a la reivindicación y planteamiento de sus derechos y demandas étnicas. Con este giro en las relaciones establecidas con los pueblos indígenas ya no se puede negar al otro sin que existan consecuencias, por lo que las actuales demandas étnicas al Estado y a los arqueólogos se relacionan con esta forma histórica de interactuar con ellos. En los marcos de este “nuevo trato” los atacameños plantean demandas relacionadas con: significados culturales, derechos de propiedad física e intelectual sobre el patrimonio arqueológico, oposición a la excavación de cementerios y exhibición de cuerpos humanos en los museos, manejo de sitios arqueológicos, acceso a la información obtenida por la arqueología, participación en el quehacer de esta disciplina, necesidad de permisos comunitarios para realizar investigaciones, y administración del Museo de San Pedro de Atacama.

Uno de los aspectos más discutidos por los arqueólogos es que las demandas atacameñas se relacionan con un discurso de continuidad cultural y de profundidad cronológica de su etnia, discurso cuestionado desde el punto de vista de la validez científica, a pesar de que los arqueólogos somos quienes hemos difundido esta idea de continuidad e identidad atacameña en publicaciones, salas de exhibición, libros y folletos de turismo (e.g., Le Paige 1958, Biltmann *et al.* 1978, Núñez 1991; Adán y Uribe 1995, Ayala 1998, Llagostera 2004). La legitimidad de este argumento es un tema disputado en esta lucha por la significación y control del pasado y el registro arqueológico, ignorando que la continuidad histórica no es un “hecho” sino una declaración cultural y política constantemente significada por el sujeto indígena (Gnecco 2006). Para rebatir esta deman-

da atacameña se ha mencionado lo que Zimmermann (1989b) denomina “argumentos de linaje,” es decir, la necesidad de una demostración genética de los vínculos entre las poblaciones prehispánicas y las contemporáneas, anteponiendo argumentos legales frente a la solicitud de devolución de colecciones arqueológicas porque los museos son considerados como custodios del patrimonio nacional.

Los conflictos suscitados han influido en que, si bien desde hace algunos años se dejó de excavar cementerios en la zona, aún pesa el estereotipo heredado, desde las expediciones científicas en el Loa (e.g., Uhle 1913, Boman 1992) y de los tiempos de Le Paige, del arqueólogo excavador de tumbas, por lo que en algunas instancias los atacameños continúan usando este argumento como bandera de crítica a la disciplina (Adán *et al.* 2001). La aprehensión vinculada con la exhibición de cuerpos humanos en los museos ha sido planteada públicamente desde la década de 1990.<sup>8</sup> Un grupo de dirigentes solicitó que los cuerpos humanos fueran retirados de la exhibición del Museo de San Pedro de Atacama, lo cual derivó, inicialmente, en el reemplazo de uno de ellos por una réplica. En una reunión convocada por esta institución un dirigente expresó: “Siento mucho dolor cuando veo aquí en la entrada a un abuelo; hay tantas cosas que no comprendo por qué se hacen” (Mesa de Diálogo, 2005).<sup>9</sup>

Algunas de estas demandas han sido catalogadas por los arqueólogos como “puramente políticas,” negando los significados culturales que los atacameños atribuyen a los muertos y a los entierros, y desconociendo que estas reivindicaciones, en el contexto de etnicidad en el cual se manifiestan, son culturales, identitarias y políticas. Además, estas disputas sacaron a la luz el problema de la propiedad del patrimonio arqueológico: ¿quién es su dueño legítimo?; ¿quién debe manejarlo, el Estado o los indígenas? En el caso chileno la propiedad legal está en manos del Estado (Ley 17.288) y la propiedad simbólica en manos de las comunida-

8 Véanse, por ejemplo, los Documentos de la Comisión de la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003.

9 Paralelamente a la escritura de este artículo el Museo de San Pedro de Atacama hizo pública su decisión de retirar los restos humanos de la exhibición permanente (Declaración Pública IIAM, 04/09/2006), dando respuesta a esta demanda atacameña. Para concretar la re-localización de los restos humanos de la exhibición se constituyó un grupo de trabajo integrado por profesionales del Museo y representantes de la etnia atacameña.

des indígenas a través del manejo de sitios y colecciones arqueológicas.<sup>10</sup> Desde hace más de 5 años los atacameños administran sitios arqueológicos bajo la figura legal de comodato o concesión, lo cual es interpretado por ellos como un reconocimiento a la propiedad indígena. Para algunos de sus dirigentes las ruinas arqueológicas tienen una valoración territorial en sus reivindicaciones porque se trata de “hectáreas de territorio de su comunidad;” toda actividad que se realice en estos lugares debe pasar por la decisión de sus miembros, algunos de los cuales ven en el trabajo arqueológico una usurpación de su tierra:

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

Mientras los arqueólogos defienden la propiedad estatal de los sitios arqueológicos y son aprehensivos respecto a la protección y potencialidad de su objeto de estudio, los indígenas reivindican su propiedad sobre la tierra, los bienes y el beneficio que pueden recibir de su manejo turístico. La existencia de esta dupla “propiedad legal y propiedad simbólica” no ha estado exenta de conflicto. En algunos casos el control indígena de estos sitios no consideró el permiso oportuno del Consejo de Monumentos Nacionales para cercarlos o construir casetas sanitarias<sup>11</sup> porque, en su lógica, son dueños de estos lugares localizados en su territorio; esta pretensión se extiende a los materiales arqueológicos encontrados. Poco a poco se manifiestan demandas de devolución de colecciones

10 Gnecco (2006) plantea esta diferencia entre propiedad legal y simbólica del patrimonio indígena.

11 Este es el caso de los pukaras de Lasana y de Quitor en la cuenca del Loa y el oasis de San Pedro de Atacama, respectivamente.



arqueológicas o se exige a los arqueólogos que los materiales encontrados en sus excavaciones queden en su territorio.

En el contexto de visibilización indígena los conflictos entre arqueólogos y atacameños se han radicalizado y polarizado. Además, los líderes étnicos niegan a los arqueólogos. Al rechazar la posibilidad de relacionarse con los arqueólogos, a trabajar en conjunto o a validar el aporte que puede hacer la arqueología en este proceso replican la forma de interactuar que los llevó a cuestionar a los arqueólogos y al Estado chileno. Los atacameños afirman que necesitan sus propios arqueólogos y antropólogos para que los profesionales dejen de “usufructuar de su cultura” y plantean que prefieren creer a un atacameño sobre la presencia de sitios arqueológicos, más que a un arqueólogo; por eso creen necesario validar el conocimiento de “nuestra gente.” Además, acusan a los arqueólogos de estar de lado de los intereses privados, enriquecerse y no considerar su opinión.

Estas relaciones de negación de parte de arqueólogos y atacameños han producido conflictos basados en posturas esencialistas, en prejuicios y en descalificaciones. Algunos atacameños plantean que los arqueólogos “engañan” a los indígenas, que son “guaqueros con título,” que se trata de gente que “usufructúa,” “se enriquece” y “lucra” con su cultura, que “no se preocupan por las necesidades del pueblo,” que se “apropian,” “venden” y “roban” su patrimonio, que “prometen y no cumplen,” que se “aprovechan de ellos,” que son “usurpadores de su cultura,” “depredadores de su cultura,” que “hacen lo que quieren en los sitios,” que “no nos respetan,” es gente de la cual “desconfían” y, en el caso de Le Paige, “temían.” Por su parte, algunos arqueólogos plantean que a los atacameños “sólo les interesa la plata” que obtienen de los sitios, que “tienen el signo pesos en sus ojos,” que “son fundamentalistas,” que “venden su patrimonio,” que “no tienen discurso,” que “sólo buscan provecho político,” que tienen que “ubicarse,” que son “resentidos y desconfiados con los arqueólogos,” que “nos odian y ven como opresores.” Las comunidades indígenas son tildadas, pues, de fundamentalistas y de atentar contra el conocimiento científico y los arqueólogos son caracterizados como enemigos de los intereses indígenas en un contexto en el cual cada actor defiende sus propios intereses y valoraciones. El hallazgo de entie-

rros en investigaciones arqueológicas o estudios de impacto ambiental ha llevado a algunos arqueólogos a reservar este tipo de información para no tener problemas; en otros casos se han realizado estudios prácticamente a escondidas de la comunidad. Algunos líderes étnicos han rechazado la realización de investigaciones arqueológicas en sitios localizados en su territorio; en otras situaciones se ha negado el acceso de arqueólogos a sitios anteriormente trabajados por ellos. Paradójicamente, mientras los arqueólogos validan el discurso indígena del pasado, los indígenas no aceptan que la producción arqueológica sea igualmente significativa (Gnecco 2006).

### Quinta categoría: dialogar y negociar

La superación parcial y/o momentánea de los conflictos y de las posiciones radicales entre arqueólogos e indígenas ha generado un ambiente propicio para que, en los marcos del proceso de emergencia étnica, se busque una redefinición de las relaciones entre los actores involucrados. Para esto ha sido necesario crear un espacio de diálogo con la finalidad de construir una relación de valoración y legitimación mutua de los discursos de arqueólogos e indígenas, así como de negociación entre sus significados culturales, valoraciones e intereses vinculados al patrimonio arqueológico. Esto se ha manifestado en la realización de encuentros de discusión en Cupo, Lasana, Caspana y Ollagüe, organizados tanto por atacameños como por arqueólogos, en los cuales ambos actores plantearon sus críticas e inquietudes o, en algunos casos, presentaron proyectos de administración o puesta en valor de sitios patrimoniales. Así se ha generado la apertura al diálogo entre arqueólogos e indígenas, aunque no exenta de tensiones entre ellos.

Desde 2001 el Museo de San Pedro de Atacama ha convocado a mesas de diálogo con la comunidad atacameña para generar un espacio de encuentro y discusión. De acuerdo a lo planteado por algunos de los participantes, la primera reunión de este tipo fue una “catarsis” en la cual hubo momentos de mucha tensión entre arqueólogos y atacameños. Según algunos líderes étnicos en la segunda mesa, sin mayor diálogo, se presentó el proyecto de un nuevo museo y, en general, los arqueólogos

tuvieron la oportunidad para exponer sobre las actividades que estaban ejecutando. En el 2005 se armó la tercera mesa de diálogo con el objetivo de conocer las percepciones, intereses y sensibilidades de la población local, puesto que el museo se encontraba en un proceso de formulación de una política institucional respecto a la relación con la comunidad atacameña. Actualmente se está trabajando en los resultados de esta reunión.

Las repercusiones de este proceso de diálogo y negociación son evidentes en la selección de los problemas y metodologías de trabajo en arqueología, así como en la implementación de programas de difusión o participación de la comunidad local en proyectos de investigación (Núñez *et al.* 2002; Agüero *et al.* 2003; Ayala 2003; Ayala *et al.* 2003; Carrasco *et al.* 2003). Actualmente ya no se practica una arqueología de cementerios en el oasis, aunque los proyectos que han encontrado entierros lo han comunicado a la población local para decidir cómo abordar esta situación en conjunto. La inserción de los sitios arqueológicos en el mercado turístico ha llevado a indígenas y arqueólogos a trabajar juntos (Bravo 2003). Algunas comunidades se muestran más abiertas al trabajo arqueológico porque creen que el hallazgo de sitios puede darles la posibilidad de acceder a los beneficios del turismo e incrementar su capital económico.

### Sexta categoría: delegar e intermediar

En los marcos del proceso de emergencia étnica de los últimos años se ha construido una nueva modalidad de interacción entre arqueólogos e indígenas; se trata de una relación en la cual un tercero se encarga de vincular a una institución museal o a un equipo de arqueólogos y su proyecto de investigación, con los atacameños, asumiendo este tercero una función de mediación entre los intereses de la arqueología y los de las comunidades indígenas. Esta forma de relacionarse con el otro desde cierta exterioridad delega la relación directa con los indígenas a otra persona. En este cargo, creado hace 2 años en el Museo de San Pedro de Atacama, recae la realización y formulación de programas o acciones de difusión, la gestión de instancias de diálogo con los atacameños y la recepción de solicitudes de asesoría profesional o de participación en actividades realizadas por la comunidad local y por organismos vinculados.

Entre los arqueólogos se observan algunas críticas al respecto, sobre todo porque esta modalidad de interacción implica el establecimiento de relaciones indirectas: “Hoy día lo que se está haciendo en San Pedro es a partir de ‘démosle el espacio a, pero que lo haga otro, nosotros brindamos la casa no más’ y obviamente todo lo que tenga que ver con eso, pero para eso contratamos gente que lo haga” (Arqueólogo 9, 2004). Si bien es cierto que se trata de una forma de relacionarse con el otro desde la exterioridad hasta el momento la labor desarrollada a través de un intermediario ha sido bien acogida por las comunidades atacameñas e instituciones involucradas y la razón es porque tienen un interlocutor específico ante quién plantear inquietudes y solicitudes, aunque sin duda se trata de un tipo de relación en proceso de formación.

## Palabras finales

Los resultados de este estudio de caso evidencian una mayor diversidad en las modalidades de interacción entre arqueólogos e indígenas, en Atacama, respecto a lo observado en la revisión bibliográfica, en la cual se describen vínculos conflictivos y, en los últimos años, de negociación y colaboración. Si bien las relaciones de negación no están caracterizadas como tales en el contexto de discusión es posible identificarlas a partir de la descripción de ausencia de relaciones entre arqueólogos e indígenas, de distanciamiento y conflicto, de desconocimiento de parte de los arqueólogos del vínculo indígena con los sitios arqueológicos, y del no reconocimiento de las creencias étnicas en torno a los muertos. Por ello, al igual que en Atacama, se podría afirmar que este tipo de interacción está presente a lo largo de todo el desarrollo histórico de la arqueología americana, a diferencia de las relaciones de diálogo/negociación e intermediación propias del contexto de reivindicación étnica en general. Una particularidad del caso atacameño son las relaciones de conocimiento mutuo que, al igual que los vínculos de negación y colaboración, tienen antecedentes previos a la década de 1990 y pueden retrotraerse, por lo menos, a la década de 1950. En el proceso de emergencia atacameña se diversifican las formas de interacción entre arqueólogos e indígenas por-

que, además de las anteriores, se construyen relaciones de negociación, visibilización e intermediación.

La historia de relaciones entre arqueólogos e indígenas en Atacama se caracteriza por ser dinámica y cambiante, ya que en una misma época se activan diferentes formas de interacción que pueden ocurrir de forma sincrónica o diacrónica. Estas modalidades de relación se dan y se desarrollan de manera distintiva a lo largo del tiempo, es decir, en unos momentos mas que en otros, así como se activan diferencialmente en un mismo sujeto; por ejemplo, es posible observar que un arqueólogo se relaciona de manera diferente a lo largo del tiempo y cambia sus posturas respecto al otro. En efecto, ciertos sujetos pasan de relaciones de negación a otras de conocimiento, de colaboración y de negociación o viceversa, algo que depende de los intereses que estén en juego un determinado momento. En algunas ocasiones los arqueólogos, cuya postura ha sido la de conocer y trabajar en conjunto con las comunidades indígenas, en otras circunstancias niegan o desconocen los intereses de estas poblaciones con el fin de cumplir con sus intereses profesionales. No puede encasillarse a los actores involucrados en una sola modalidad de interacción. Este proceso no está constituido por un desarrollo aislado y lineal de las diferentes modalidades de interacción sino, más bien, por un complejo sistema de relaciones cuyos rumbos y giros son inciertos y difíciles de predecir.

Las relaciones de negación han sido y siguen siendo las más vinculadas con los conflictos entre arqueólogos y atacameños, siendo clara una necesidad de conocer, visibilizar, dialogar, negociar, colaborar e intermediar para la consolidación de vínculos más constructivos. Para ello es necesario que los arqueólogos y los indígenas dejen de establecer relaciones de negación, validando y reconociendo los intereses, valoraciones y demandas del otro. Un aporte en este sentido podría ser incentivar trabajos etnográficos en proyectos de investigación arqueológica que, además de generar un conocimiento mutuo entre arqueólogos e indígenas, podrían abordar cómo se relacionan las comunidades indígenas con su pasado y con los sitios arqueológicos, cuáles son sus categorías de tiempo y espacio, cuáles son sus significados culturales en relación con la muerte; es decir, tratar de cruzar al otro lado del espejo.

Se trata, entonces, de reasignar un valor antropológico a la arqueología ya que, hasta el momento, este vínculo ha sido dejado de lado por algunos de nosotros. En la región atacameña la práctica arqueológica ha sido mayoritaria con relación a la etnográfica; este hecho evidencia la necesidad urgente de impulsar trabajos de este tipo. Volver a dotar de características antropológicas a la arqueología atacameña generará cambios teóricos y metodológicos en la disciplina porque los arqueólogos nos relacionaremos de manera distinta con las poblaciones indígenas y reflexionaremos y abordaremos nuestro objeto/sujeto de estudio desde otra perspectiva.

Otro aspecto importante que hay que considerar es impulsar un proceso permanente de socialización y de difusión del conocimiento generado por la arqueología, proceso orientado a las poblaciones indígenas y a la sociedad en general. Es necesario dar a conocer los cambios producidos en la historia de la disciplina porque sólo de esta manera los atacameños dejarán de estereotipar a los arqueólogos como “saqueadores de tumbas,” reconociendo sus transformaciones a lo largo del tiempo y su diversidad interna. También es fundamental generar espacios de diálogo, negociación y colaboración para conocer las inquietudes de las comunidades indígenas con relación a la práctica arqueológica. Quizá en algunos casos se considere que sus necesidades van más allá de los objetivos de nuestra disciplina pero este es, precisamente, el reto ya que en último término, la arqueología estudia al ser humano. En este sentido, creo que nuestra disciplina requiere de un proceso de construcción de conocimiento vinculado con las necesidades de su contexto social, asumiendo, permanentemente, una labor de articulación entre los intereses disciplinarios y aquellos que demanda la sociedad.

La reflexión presentada en este artículo no tiene el objetivo de juzgar la forma como se ha hecho o se hace arqueología en Atacama sino dar cuenta de un proceso histórico de relaciones que nos lleve a construir una arqueología que no excluya a la sociedad en la que se desarrolla y que deje de reproducir los orígenes coloniales de la disciplina. Esto no implica desconocer los objetivos de la arqueología ni los avances que ha tenido sino pensar en nuestra realidad como países con poblaciones indígenas que plantean demandas y cuestionamientos al quehacer arqueo-

lógico. Es necesario considerar que nuestro papel como arqueólogos no radica en hablar por los otros sino en hablar con y sin negar a los otros en un contexto en el que ninguna de las voces debe ser silenciada.

## Agradecimientos

Debo mis agradecimientos a María Paniri, Felix Paniri, Cosme Mondaca, Vladimir Reyes, Carlos Aguilar, Santiago Ramos, Wilson Reyes, Teresa Aramayo, Rhony Gutierrez, Cristian Pérez, Ricardo Tapia, Sandra Berna, Liliana Cortés, Aldo Barrales, Wilson Segovia, Angel Cabeza, Cesar Millahueique, María Antonieta Costa, Agustín Llagostera, Lautaro Núñez, Ana María Barón, Victoria Castro, José Berenguer, Carlos Aldunate, Luis Cornejo, Mauricio Uribe, Geanina Stagno y a los alumnos de la Escuela Andina. También agradezco a Patricio de Souza, Indira Montt y Cristóbal Gnecco por sus comentarios y aportes a las primeras versiones de este artículo.

## Referencias

Adán, Leonor y Mauricio Uribe

1995 Cambios en el uso del espacio en los períodos agroalfareros: un ejemplo en ecozona de quebradas altas, la localidad de Caspana (Provincia el Loa, II Región). En *Actas del II Congreso de Antropología Chilena*, Valdivia.

Adán Leonor, Mauricio Uribe, Marcelo Godoy, Carolina Jiménez y Diego Salazar

2001 Uso del patrimonio cultural en la construcción de memorias e identidades históricas nacionales. Ponencia presentada en el XX Congreso de Antropología Chilena, Santiago.

Agüero, Carola, Mauricio Uribe, Leonor Adán y Carlos Carrasco

2003 Registro y cronología del Periodo Formativo en los oasis de San Pedro de Atacama. Proyecto FONDECYT 1030931.

Aldunate, Carlos y Victoria Castro

1981 *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior, Período Tardío*. Kultrun, Santiago.

Aldunte, Carlos, Victoria Castro y Varinia Varela

2003 Oralidad y arqueología: una línea de trabajo en las tierras altas de la región de Antofagasta. *Chungara* 35(2):305-314.

Ayala, Patricia

1998 Apropiación y transformación de arquitectura altiplánica en el Loa Superior: la aldea de Talikuna. En *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Copiapó.

2003 Arqueología y sociedad: el caso de las comunidades indígenas en Chile. *Werken* 4:59-73.

Ayala, Patricia, Sergio Avendaño y Ulises Cárdenas

2003 Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe, II Región. *Chungara* 35(2):275-285.

Benavides, Hugo

2005 Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1(1):5-48.

Bengoa, José

2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Santiago.

Berenguer, José, Carlos Aldunate y Victoria Castro

1984 Orientación orográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la Fase Toconce. Ponencia presentada en el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.

Biltmann, Bentte, Gustavo Le Paige y Lautaro Núñez

1978 *Cultura atacameña*. Ministerio de Educación, Santiago.

Boman, Erik

1992 *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Imprimerie Nationale, Paris. [1908].

Bravo, Ángel

2003 Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas. *Chungara* 35 (2):287-293.



Bray, Tamara

2001 American archaeologists and native Americans: a relationship under construction. En *The future of the past: archaeologists, native Americans, and repatriation*, editado por Tamara Bray, pp 1-8.

Garland, Nueva York.

Capriles, José

2003 Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. *Chungara* 35(2):347-353.

Carrasco, Carlos, Carolina Agüero, Patricia Ayala, Mauricio Uribe y Bárbara Cases

2003 Investigaciones en Quillagua: difusión del conocimiento arqueológico y protección del patrimonio cultural. *Chungara* 35(2):321-326.

Endere, María Luz

2002 Management of archaeological sites and the public in Argentina. Disertación doctoral, University of London, Londres.

Fine-Dare, Kathleen

2002 *Grave injustice. The American Indian repatriation movement and NAGPRA*. University of Nebraska Press, Lincoln.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.

Fernández, Soledad

2003 Las comunidades y la carrera de arqueología. UMSA: la experiencia con el proyecto "Territorialidad en regiones andinas de Bolivia desde una perspectiva interna." *Chungara* 35(2):355-359.

Ferguson, T. J.

1996 Native Americans and the practice of archaeology. *Annual Review of Anthropology* 25:63-79.

Gillam, Robin

2001 *Hall of mirrors*. Banff Centre Press, Banff.

Gnecco, Cristóbal

1999 Archaeology and historical multivocality: a reflection from the Colombian multicultural context. En *Archaeology in Latin America*, editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 258-270.

Routledge, Londres.

- 2006 Ampliación del campo de batalla. *Trabajos Antropológicos* 15:183-195.
- Gundermann, Hans
- 2000 Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19:75-91.
- 2002 San Pedro de Atacama: procesos, actores, imaginarios. En *Retrato hablado de las ciudades chilenas*, editado por Bernardo Guerrero, pp 45-62. Universidad Arturo Pratt y Centro de investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- 2003 Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños* 25:55-78.
- Hodder, Ian
- 1994 *Interpretación en arqueología: corrientes actuales*. Crítica, Barcelona.
- Jones, Sian
- 1997 *The archeology of ethnicity*. Routledge, Londres.
- Jofré, Daniela
- 2003 Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la Comunidad de Belén. *Chungara* 35(2):327-335
- Karp, Ivan, Christine Mullen y Steven Lavine (Editores)
- 1992 *Museums and communities*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Koonings, Kees y Patricio Silva (Editores)
- 1999 *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Abya-Yala, Quito.
- Leone, Mark, Parker Pearson y Paul Shackel
- 1987 Toward a critical archeology. *Current Anthropology* 28(1):283-302.
- Le Paige, Gustavo
- 1958 Antiguas culturas atacameñas en la Cordillera Chilena. *Anales de la Universidad Católica de Valparaíso* 4-5:15-143.
- Lima, Pilar
- 2003 Participación comunitaria y desarrollo sostenible ¿Hasta dónde puede aportar la arqueología? El caso de Quila Quila, Chuquisaca, Bolivia. *Chungara* 35(2):361-367.

Llagostera, Agustín

2004 *Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama: compromiso con el pasado, presente y futuro de una etnia*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

Mamani, Carlos

1989 History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Routledge, Londres.

Meighan, Clement

2000 Some scholars' views on reburial. En *Repatriation reader: who owns American Indian remains?* editado por Devon Mihesuah, pp 190-199. University of Nebraska Press, Lincoln.

Mihesuah, Devon (Editor)

2000 *Repatriation reader. Who owns American Indian remains?* University of Nebraska Press, Lincoln.

Nielsen, Axel, Justino Calcina y Bernardino Quispe

2003 Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia). *Chungara* 35(2):369-377.

Núñez, Lautaro

1991 *Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*. Editorial Universitaria, Santiago.

1995 *Gustavo Le Paige S.J. Cronología de una misión*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

Núñez, Lautaro, Isabel Cartajena, Carlos Carrasco y Patricio de Souza

2002 Transición del Arcaico Tardío al Formativo Temprano en la cuenca de Atacama: emergencia de complejidad sociocultural en la Subárea Circumpuneña. Proyecto FONDECYT 1020316.

Paillalef, Juana

1998 Una mujer indígena frente al patrimonio. En *Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión*, editado por Ximena Navarro, pp 77-82. Universidad de la Frontera-UNESCO, Temuco.

Preucel, Robert e Ian Hodder

1996 Constructing identities. En *Contemporary archaeology in theory*, editado por Robert Preucel e Ian Hodder, pp 599-614. Blackwell, Oxford.

Rivera, Silvia

1980 La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas. *América Indígena* 40(2):217-224.

Romero, Álvaro

2003 Arqueología y pueblos indígenas en el extremo norte de Chile. *Chungara* 35(2):337-346.

Trigger, Bruce

1980 Archaeology and the image of the American Indian. *American Antiquity* 45(4):662-676.

1984 Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. *Man* 19(3):355-370.

1992 *Historia del pensamiento arqueológico*. Crítica, Barcelona.

Uhle, Max

1913 Informe de los resultados de la expedición arqueológica realizada en los meses de julio y agosto de 1912, en la región de Calama. *Anales de la Universidad de Chile* CXXXI:322-323.

Uribe, Mauricio y Leonor Adán

2003 Arqueología, poblaciones originarias y patrimonio cultural en el desierto de Atacama. *Chungara* 35(2):295-304.

Zimmermann, Larry

1989a Made radical by my own: an archaeologist learns to accept reburial. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 60-67. Routledge, Londres.

1989b Human bones as symbols of power: aboriginal American belief systems toward bones and "grave-robbing" archaeologists. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 211-216. Routledge, Londres.

# 8. Comunidades indígenas, arqueología y compañías mineras en el norte de Chile: ¿hacia un diálogo posible?

Diego Salazar

## Introducción

En Latinoamérica, en Chile en particular, las comunidades indígenas, la arqueología y la empresa privada han conformado mundos ajenos y contradictorios que, prácticamente, sólo se han encontrado en torno a conflictos por el control y manejo de recursos críticos como la tierra, el agua o el patrimonio arqueológico. Los conflictos han sido especialmente visibles y complejos entre comunidades indígenas y la empresa privada. Quizá uno de los más mediáticos y conocidos en Chile es el denominado “conflicto mapuche” de la zona sur, gatillado, en gran medida, por la

presencia de grandes empresas forestales que explotan territorios tradicional y jurídicamente de propiedad de comunidades mapuche (Foerster y Lavanchy 1999, Foerster 2004). En el norte de Chile, la zona que me interesa en este trabajo, los conflictos son menos conocidos por la opinión pública, pero no por ello son menos relevantes. Una de las causas que explican los procesos de etnogénesis vividos por las comunidades aymara en la década de 1980 fue la disputa que establecieron con una empresa minera en torno a los derechos de explotación de recursos hídricos en la precordillera del árido desierto andino (Gundermann 2000). Una situación similar se advierte entre las comunidades atacameñas de la II región, toda vez que dicha “identidad” indígena regional a fines de los años 1980 habría comenzado a ser amenazada por oponerse a los derechos de agua que estaban adquiriendo importantes empresas mineras de la zona (Rivera 2006). Estos ejemplos son testimonio de los constantes conflictos entre mineras y comunidades indígenas en el norte de Chile, una región donde la relación entre ambos “actores” ha sido especialmente sensible y compleja dada la importancia económica de los yacimientos cupríferos del desierto, la escasez de recursos de agua en estos áridos territorios, la vulnerabilidad de las comunidades y las legislaciones que han defendido los intereses de los inversionistas en desmedro de estas últimas.<sup>1</sup> La enorme importancia de la gran minería del cobre en la economía nacional, desde mediados del siglo XIX, ha llevado a que esta actividad produzca uno de los mayores impactos sociales, económicos, culturales y ambientales del siglo XX en las comunidades aymaras y atacameñas del norte de Chile (Rivera 1997).

Uno esperaría encontrar una relación distinta entre arqueólogos y comunidades indígenas, toda vez que buena parte de la antropología de las últimas décadas se ha alineado con estas últimas en la defensa de sus derechos e intereses. No obstante, otros investigadores antes que nosotros ya han advertido que en Chile la relación entre arqueología y comunidades indígenas no ha sido mucho más favorable que la establecida entre los grupos originarios y la empresa privada (Westfall 1998, Ayala 2003, Ayala *et al.* 2003). Aunque en el norte de Chile existen notables excepciones (e.g.,

---

1 El *Código de Aguas* vigente durante la dictadura militar constituye un caso paradigmático de lo anterior.

Ayala 2005), por lo general la investigación científica ha sido considerada el fin último de nuestra disciplina y la legitimidad de los discursos que emanan de ella se ha convertido en justificación incuestionable del control que los arqueólogos ejercemos sobre el patrimonio cultural y sobre el pasado. Los indígenas han figurado como fuentes de información o, sencillamente, han estado ausentes de nuestras investigaciones; mientras tanto el patrimonio arqueológico sigue siendo, por definición, de propiedad del Estado de Chile y sólo puede ser intervenido por arqueólogos profesionales, previa autorización del Consejo de Monumentos Nacionales.

El último ingrediente que quiero añadir a esta introducción tiene que ver con la relación entre empresa privada y arqueología. A lo largo de la historia las empresas, especialmente las mineras, tampoco han mantenido una relación fértil con los arqueólogos; prácticamente no existen experiencias concretas de esta relación antes de la década de 1990 y, por el contrario, es sabido que algunas empresas mineras han sido agentes importantes en la destrucción y deterioro del patrimonio arqueológico en el norte de Chile. Dados todos estos antecedentes, ¿por qué plantearse la posibilidad de construir diálogos entre comunidades indígenas, empresa privada y arqueología? ¿Cuál es la verdadera factibilidad de congeniar intereses tan contradictorios? Durante los últimos años algunas transformaciones en el contexto sociocultural, en el cual se negocian los conflictos de interés, han permitido ciertas modificaciones en la balanza de poder y, por lo tanto, ciertos cambios en las prácticas de cada uno de estos actores, lo que permite plantear la posibilidad de un diálogo distinto. Ese es el caso de la arqueología: por lo menos en Chile ésta ha modificado su praxis desde la década de 1990, estableciendo un diálogo y una relación de trabajo más horizontal con las comunidades indígenas (Ayala 2003) y con la empresa privada (Cáceres 1999);<sup>2</sup> se trata de un proceso aún en plena gestación, en el cual los diálogos y las negociaciones entre los distintos actores no han estado exentos de conflicto y dificultades. Las consecuencias de este fenómeno aún no son del todo claras, pero lo cierto

---

2 Uno de los ejes principales y más complejos de estas relaciones, específicamente el que se da entre comunidades indígenas y empresa privada, excede el ámbito de competencia de la arqueología chilena; por eso centraré mi análisis y mi reflexión en el punto de vista de la arqueología.

es que para la arqueología le han significado cuestionar sus alcances y límites disciplinarios (Jiménez *et al.* 2000).

Esta es una dura prueba para una comunidad científica que se ha mostrado reacia a renunciar a los privilegios que obtiene de la legitimidad del discurso académico y de la institucionalidad que articula su ejercicio profesional. Pese a ello cada vez parece más ineludible la necesidad de afrontar los desafíos que presentan los nuevos escenarios socio-culturales con una postura clara y definida respecto al rol de la arqueología y de sus nuevos alcances disciplinarios. Para ello son necesarias una reflexión teórica sobre nuestra actividad, una redefinición de nuestra disciplina a partir de valores, principios y propósitos distintos a los que le dieron sentido durante sus inicios en la Europa decimonónica. También es necesario considerar la proliferación de experiencias de aplicación práctica y concreta de nuestras nuevas responsabilidades con el objeto de identificar los principales problemas y dificultades que los arqueólogos deberemos enfrentar con una disciplina reconstituida.

Con este trabajo no pretendo realizar aportes definitivos en ninguno de estos dos ámbitos, pero sí espero poder contribuir en la tarea, aún pendiente, de repensar la arqueología mediante algunas reflexiones preliminares que han surgido, en gran medida, como resultado de mi experiencia de trabajo en el contexto social contemporáneo de la disciplina, en el norte de Chile. Desde 1999 he tenido la oportunidad de coordinar el proyecto “Investigación, rescate y puesta en valor del patrimonio arqueológico en El Abra,” cuyo principal desafío ha sido construir un diálogo y una relación estable entre la comunidad indígena atacameña de Conchi Viejo; una empresa privada de la gran minería del cobre, la Sociedad Contractual Minera El Abra (SCM El Abra); y la arqueología (Salazar 2005). Aunque se trata de un proyecto que aún presenta muchas falencias y limitaciones algunos éxitos relativos alcanzados y su potencial enriquecimiento en el futuro me han animado a escribir estas líneas para dar a conocer esta experiencia de trabajo y evaluar la posibilidad de construir diálogos posibles entre comunidades indígenas y nuestra disciplina desde una perspectiva poco abordada hasta la fecha: la arqueología por contrato. La discusión de estos antecedentes también me llevará a reflexionar acerca de los nuevos alcances de nuestra disciplina.



## Minería, comunidades y arqueología en el sueño de la modernidad

Los conflictos entre arqueólogos, comunidades indígenas y empresas mineras no son exclusivos del norte de Chile sino que se repiten a lo largo y ancho del globo; por eso es necesario entenderlos en un contexto socio-cultural más amplio, propio de la modernidad en Occidente. En la economía capitalista que la define la explotación minera a gran escala ésta es una enorme fuente de riqueza para los inversionistas privados y para el Estado, genera numerosos puestos de trabajo e implementa importantes transformaciones en las zonas urbanas en términos de obras de infraestructura y mayores niveles de circulación de capital. Estas consecuencias son consideradas beneficiosas cuando se las observa desde una forma de ver el mundo de corte materialista que considera el desarrollo económico y el avance tecnológico como metas necesarias para alcanzar el bienestar. Esta mentalidad es propia de la modernidad europea y se expandió por el mundo de la mano de elites intelectuales, económicas y políticas que han tendido a universalizar este modo de pensamiento. Por eso no debe extrañar que en el norte de Chile, por ejemplo, un número importante de ciudadanos siga valorando, positivamente, el aporte de la gran minería del cobre a la vida nacional; todavía es común escuchar en distintos segmentos sociales del país la popular afirmación de que “el cobre es el sueldo de Chile.” Puesto que requerimos un sueldo y un buen sueldo, si es posible, para vivir bien la industria minera sigue siendo respaldada en forma categórica por el Estado.

Esta lógica y este modelo económico han incentivado el desarrollo de la industria minera en muchas otras partes del mundo. Por circunstancias geológicas suele ser una constante que las principales operaciones mineras de escala industrial tiendan a localizarse en territorios marginales, alejados de los principales centros urbanos, lo que ha sido otro factor importante a la hora de entender el apoyo de los Estados nacionales a los proyectos colonizadores de la industria minera en estos territorios. Esta situación ha experimentado un crecimiento notable en las últimas décadas debido a los precios internacionales de los principales metales, lo que se ha traducido en un “boom” productivo sin precedentes en

los principales yacimientos mineros del mundo (Ballard y Banks 2003), incluido el norte de Chile. El auge del cobre chileno vivido en la década de 1990, llamado “boom minero,” produjo el volumen de inversión minera más importante del siglo, en el mundo, aumentando tres veces la producción nacional de metal rojo en dicho período (Lagos *et al.* 2002). Este incremento productivo generó la tan ansiada riqueza y bonanza económica pero, también, produjo consecuencias conflictivas, entre las que sobresale lo que Ballard y Banks (2003) llaman “guerras de recursos” (*resource wars*) entre las empresas mineras y las comunidades indígenas. En muchas oportunidades los territorios “marginales” donde se desarrollan los grandes proyectos mineros están ocupados, desde hace siglos, por comunidades indígenas, como sucede en el desierto de Atacama, en el norte de Chile. La contaminación y las disputas por tierras y, sobre todo, por agua son los ejes de este conflicto hasta la actualidad.

El conflicto entre arqueólogos y comunidades indígenas también ha aumentado en los últimos 10 años como resultado de la creciente disputa por el control de los recursos patrimoniales y, en menor medida, por los discursos legítimos acerca del pasado indígena. Este conflicto comparte muchas características con el que existe entre comunidades y mineras. La actitud avasalladora de algunas empresas mineras hacia las comunidades indígenas del norte de Chile comparte una serie de rasgos con la praxis arqueológica en estos territorios; no es de extrañar, por lo tanto, que las comunidades indígenas hayan denunciado, a lo largo del siglo XX, una actitud igualmente colonialista y discriminatoria en las empresas y en los arqueólogos (Ayala 2005).<sup>3</sup> Las consecuencias de esta discriminación han sido distintas pero los principios que la legitiman y la visión de la realidad que le da sentido son similares en ambos casos. Las semejanzas entre la relación que han establecido las comunidades indígenas con la gran minería del cobre en Chile, por un lado, y la disciplina arqueológica, por el otro, debe entenderse en tanto ambos son fenómenos surgidos dentro de los marcos impuestos por la modernidad y estructurados sobre la base de los mismos principios fundamentales. Después de todo, el pensamiento científico (como modo privilegiado de representación de la realidad) y el capitalismo (como sistema económico fundamental del nue-

---

3 Véase también Layton (1989) para otros casos similares a nivel mundial.

vo orden burgués) fueron el resultado simultáneo de un nuevo modo de racionalidad y de una nueva manera de entender el mundo y a nosotros mismos, consolidados con la Ilustración europea.<sup>4</sup> La arqueología y las empresas privadas son vástagos de estos nuevos sistemas de pensamiento y organización social. De ahí las innegables relaciones entre arqueología, capitalismo y colonialismo y de ahí, quizás también, las dificultades para establecer diálogos fructíferos con las comunidades indígenas.

En un trabajo reciente Politis (2003) señaló que la arqueología latinoamericana navega entre dos mares que también caracterizan a la mayor parte de las reconstrucciones de la prehistoria atacameña. El primero de ellos es el marco histórico cultural, cuya vinculación con los discursos hegemónicos de los Estados nacionales y la modernidad ya ha sido analizada en otros trabajos (Sanoja y Vargas 1993, Gnecco 2005). La segunda gran influencia identificada por Politis proviene de la escuela procesal norteamericana, cuya vinculación con los proyectos de la modernidad ha sido largamente discutida por los arqueólogos postprocesuales. La influencia de esta escuela de pensamiento ha redundado en el hecho de que los actores de la prehistoria se parecen más a los ingenieros y a los empresarios modernos que a los indígenas contemporáneos. Gran parte del pasado prehispánico del continente se entiende a partir de conceptos como optimización, funcionalidad y análisis de costo-beneficio, reproduciendo los mismos principios que articulan la economía neoliberal contemporánea.

La lógica empresarial comparte elementos importantes con la praxis y con la fundamentación de la arqueología y ambas se oponen a las formas de comprensión del mundo de la mayoría de las sociedades indígenas. Por lo tanto parece ineludible proponer una redefinición de nuestra disciplina si es que se procura fomentar el diálogo con las comunidades originarias de nuestros territorios. Las condiciones actuales son más propicias que hace algunos años para alcanzar este objetivo: desde finales del siglo XX la crisis de la racionalidad moderna en Occidente ha permitido el surgimiento de una “autoconciencia crítica” más profunda, así como nuevos valores que ya no son del todo coherentes con la con-

---

4 Para un análisis más profundo de la relación arqueología-modernidad véanse Trigger (1980), Patterson (1999), Thomas (2004) y Gnecco (2005).

cepción tradicional de arqueología. Este cambio de mentalidad también ha afectado a las empresas de la gran minería porque se han visto crecientemente cuestionadas por la opinión pública. Aun cuando el impacto negativo que genera esta industria ha aumentado como consecuencia del “boom minero” el actual cuestionamiento social a las mineras es consecuencia, sobre todo, de la crisis contemporánea de los valores modernos (que articulan la economía neoliberal) y de la creciente valoración de las minorías, del medioambiente y del patrimonio en el seno de la sociedad nacional. Si históricamente las mineras fueron consideradas, por importantes segmentos sociales, como un ingrediente necesario en la carrera hacia el progreso y el bienestar hoy cada vez son más quienes ven en ellas a verdaderos enemigos que atentan contra los fundamentos de la verdadera calidad de vida.

Como consecuencia de este cambio de valores han comenzado a surgir, en los últimos años, legislaciones que buscan equilibrar el desarrollo económico con el preservación del medioambiente y el patrimonio arqueológico, así como con el mantenimiento, reproducción y desarrollo sustentable de las comunidades indígenas. Este nuevo escenario ha desencadenado procesos sociales antes no contemplados por las comunidades ni por la arqueología ni por las empresas privadas. Estamos, pues, en una situación más favorable para la negociación, por lo menos en el papel. El nuevo contexto exige nuevas definiciones y nuevos conceptos con los cuales concebir nuestro quehacer. En el siguiente apartado ahondaré en la génesis y en las características estructurales de este nuevo escenario, al cual debemos aportar.

## La “condición postmoderna” y los nuevos escenarios de la arqueología

Desde la década de 1990 se han desencadenado hechos externos a la arqueología que han forzado a la disciplina a considerar el contexto social en el cual se desempeña e, incluso, a relacionarse con actores como las comunidades indígenas y la empresa privada (Merriman 2002). Estos cambios son parte de fenómenos sociales y culturales aparejados a la “con-

dición postmoderna” de la sociedad postindustrial contemporánea que ganaron fuerza en Chile desde la recuperación de la democracia a comienzos de la década de 1990. Los conflictos psicológicos, sociales, militares y ambientales del siglo XX terminaron por cuestionar los fundamentos del proyecto de la modernidad y generaron una creciente insatisfacción respecto de sus pilares fundamentales, entre ellos la legitimidad del discurso científico, la omnipotencia del Estado-nación y el ideal del progreso. Una de las consecuencias más evidentes y mejor estudiadas de este proceso se relaciona con la creciente importancia que adquieren las minorías sociales en este nuevo escenario. Desde hace algunas décadas los movimientos de reivindicación de las minorías indígenas han encontrado eco y apoyo en el marco de la sociedad actual, en la cual un número cada vez más mayor de personas se siente identificado con su causa (Benavides 2005). La creciente importancia y legitimidad de las comunidades indígenas ha favorecido la aparición de cuerpos legales que, en mayor o menor medida, procuran recoger las demandas de los grupos originarios.

En Chile los gobiernos de la Concertación (conglomerado político con cuatro períodos sucesivos en el poder luego de la recuperación de la democracia) han incluido el tema indígena dentro de sus políticas de gobierno, promulgando en 1993 la Ley Indígena 19.253. La promulgación de esta ley, que creó la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), así como la asignación de los fondos estatales que canaliza este organismo, ha permitido un significativo proceso de “etnogénesis” y organización entre algunas comunidades indígenas y mestizas de nuestro territorio, lo que ha mejorado sus posibilidades de diálogo y negociación al interior del escenario sociopolítico del Chile contemporáneo. Este hecho ha tenido importantes repercusiones para la arqueología porque las comunidades indígenas fortalecidas han comenzado a reclamar sus derechos de propiedad sobre el patrimonio, cuestionando el comportamiento tradicional de los arqueólogos y la legitimidad de su actividad y de sus discursos sobre el pasado (Mamani 1989). Este hecho también ha tenido consecuencias en el ámbito de los modelos económicos contemporáneos: las empresas privadas han debido sensibilizarse respecto de su contexto social, contribuyendo a la aparición de valores y conceptos como “responsabilidad social,” “participación ciudadana” o “relaciones

comunitarias” que han promovido un mayor acercamiento a las comunidades indígenas.

Los temas ambientales han sido otro eje que ha marcado la crisis de la modernidad; sus consecuencias son comparables al tema indígena porque los gobiernos han incorporado esta temática en sus agendas políticas de forma creciente. En 1994, al año siguiente de la promulgación de la Ley Indígena, el gobierno de la Concertación evacuó la Ley 19.300 de Bases Generales del Medioambiente que pretende regular y moderar el impacto ambiental de los proyectos de inversión. La aparición de este nuevo cuerpo jurídico ha significado un cambio importante en la relación entre empresa privada y arqueología porque los restos arqueológicos han pasado a considerarse como un recurso componente del medioambiente que hay que proteger o cuyo daño debe ser mitigado y compensado por los inversionistas cuando no pueda evitarse. La Ley de Bases Generales del Medioambiente marcó el inicio de la arqueología por contrato en Chile, una de las principales fuentes laborales de los arqueólogos profesionales en la actualidad.

El contexto social contemporáneo en Chile, sobre todo luego de la recuperación de la democracia en 1990, está alterando la forma tradicional de hacer arqueología en el país. Quizá sin darnos cuenta la disciplina ha ido tomando mayor conciencia del entorno social dondel se desenvuelve, sentando las bases para el establecimiento de una relación menos jerárquica con comunidades indígenas y empresas privadas. Sin embargo, la disciplina no ha generado una reflexión sistemática sobre su praxis para lograr una adaptación crítica y consciente al nuevo ambiente sociocultural. Aún así, el actual contexto sociocultural y jurídico es un escenario más favorable para repensar y redefinir la disciplina y buscar construir diálogos posibles con comunidades indígenas y empresas.

En el marco del proyecto “Investigación, rescate y puesta en valor del patrimonio arqueológico en El Abra” que hemos ido desarrollando desde 1999 hemos intentado aplicar una noción de arqueología cuyo objetivo excede la investigación pura, integrando aspectos como la gestión del patrimonio y la relación con la comunidad indígena de Conchi. El objetivo principal ha sido hacer investigación científica en el marco de estudios de impacto ambiental (arqueología por contrato), pero con el propósito de

poner en valor el pasado y el patrimonio a través de la difusión del resultado de las investigaciones en una empresa minera y en una comunidad indígena directamente vinculada a los sitios que estamos estudiando.

## Antecedentes del proyecto arqueológico El Abra

Las localidades de San José del Abra y Conchi Viejo, donde se ha desarrollado el proyecto, se ubican en la comuna de Calama, provincia de El Loa, II región de Antofagasta, en el extremo norte de Chile (Figura 8.1). La investigación conducida hasta la fecha demuestra que las ocupaciones humanas en estos espacios se remontan hasta el período Arcaico Temprano (ca. 9.000 AP), manteniéndose en forma prácticamente ininterrumpida hasta nuestros días. Fruto de complejos procesos sociales, que no viene al caso detallar en este momento (Melero y Salazar 2003, Salazar *et al.* 2004), a partir del siglo XVIII se conformó en este sector una comunidad multiétnica de mineros y pastores que dio origen a la actual comunidad indígena atacameña de Conchi Viejo, reconocida por la CONADI en 1994. Mucho antes de este reconocimiento legal, hacia inicios del siglo XX, la mayor parte de los miembros de la comunidad emigró hacia Calama u otros sectores; los terrenos que abarcan las localidades de Conchi y El Abra pasaron a ser propiedad de la empresa Chile Exploration Company. Luego de la nacionalización del cobre, ocurrida durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), estos terrenos quedaron en posesión de la minera estatal Codelco. Como ocurrió en tantas otras situaciones históricas las comunidades indígenas se vieron, jurídicamente, desplazadas de la propiedad de la tierra que ocuparon ancestralmente y nuevos propietarios adquirieron, en forma legal, los derechos de explotación de estos territorios sin conocer, o sin reconocer, la existencia de las comunidades indígenas. En 1996, y luego de una licitación internacional realizada por Codelco, entró en operaciones en Conchi y El Abra la empresa SCM El Abra con el objeto de producir cátodos de cobre fino para el mercado mundial. La operación fue diseñada para extraer y procesar 95.000 toneladas de mineral por día, habiéndose producido entre 1996 y 2000 cerca de 855.000 toneladas de cobre fino (Camus 2003).

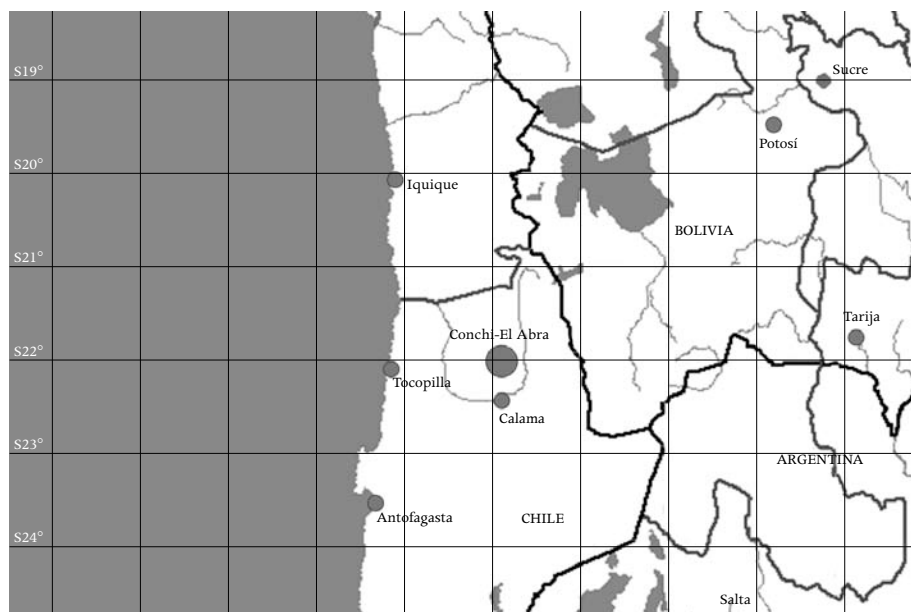


Figura 8.1 Mapa de la II región del norte de Chile, con la ubicación de San José del Abra y Conchi Viejo y otras localidades mencionadas en el texto. Mapa gracias a la gentileza de Victoria Castro.

En la actualidad se tiene conocimiento de la existencia de unos 250 sitios arqueológicos en los terrenos de propiedad de SCM El Abra. El pueblo indígena colonial de Conchi Viejo quedó limitado a una isla rodeada por terrenos de la empresa (Figura 8.2); este hecho marcó otro aspecto fundamental en el complejo escenario social y jurídico que deben enfrentar la minera, la comunidad indígena y los arqueólogos. Aunque, en la actualidad, el poblado de Conchi Viejo está habitado en forma permanente sólo por dos personas (los hermanos Aymani) constituye el eje social y simbólico de la comunidad indígena radicada, mayoritariamente en Calama, ubicada a unos 80 kilómetros del pueblo. Los miembros de la comunidad acceden constantemente a Conchi Viejo con ocasión de la celebración de diversas festividades religiosas y para visitar a sus parientes difuntos que aún están enterrados en el cementerio de la iglesia construida en la década de 1840.

Luego del reconocimiento de la comunidad por parte de la CONADI la directiva comenzó negociaciones y gestiones jurídicas que permitieron



legalizar sus títulos de dominio sobre cerca de 620 hectáreas en las inmediaciones del poblado (rodeadas por los terrenos de la empresa minera); por otra parte, en 1996 la iglesia fue declarada Monumento Histórico y el pueblo declarado Zona Típica. Las gestiones de la directiva y el “renacimiento” de la comunidad, desde el punto de vista de su organización y de su asociatividad internas, son el resultado de un intento explícito por parte de algunos de sus miembros para defender los intereses de la comunidad y sus espacios tradicionales de las actividades productivas de SCM El Abra. Los miembros de la comunidad indígena se sienten vinculados, histórica y culturalmente, con el pasado de estas localidades y consideran que los sitios arqueológicos e históricos del área son parte de su identidad (y, por lo tanto, son de su “propiedad”), aun cuando no conozcan la mayoría de estos yacimientos.



Figura 8.2 Vista general del poblado actual de Conchi Viejo con su iglesia en la parte superior. Al fondo se aprecian parte de las instalaciones de la empresa SCM El Abra.

Pese a este complejo escenario y a los antecedentes expuestos sobre las relaciones entre mineras, comunidades y arqueólogos, la directiva de la comunidad indígena de Conchi mantiene una relación estrecha con la empresa SCM El Abra en el marco de un convenio amplio de cooperación; también es de destacar la positiva relación de la empresa con el Consejo de Monumentos Nacionales (organismo estatal encargado de velar por la protección del patrimonio cultural chileno) que, en diversas oportunidades, ha destacado la política que ha llevado adelante SCM El Abra en materia patrimonial. En la actualidad existe una relación fluida entre la directiva de la comunidad (y algunos de sus miembros) con el equipo de arqueólogos. Aunque ésta no ha estado exenta de conflictos y negociaciones tensas la historia de las relaciones entre los actores involucrados en este proyecto permite pensar en la factibilidad de diálogos posibles.

En la siguiente sección, a partir de las características centrales del proyecto que se ha llevado adelante en estas localidades desde 1999 (Salazar 2005), reflexionaré sobre la posibilidad de este diálogo.

## Investigación, rescate y puesta en valor del patrimonio arqueológico en El Abra

El proyecto de gestión del patrimonio cultural que hemos diseñado y desarrollado desde 1999, en colaboración con la Gerencia de Medioambiente de SCM El Abra y con el apoyo del Consejo de Monumentos Nacionales, consta de tres pilares fundamentales: (a) investigación; (b) plan de manejo de sitios arqueológicos e históricos; y (c) educación y difusión. El hecho de que el concepto de investigación aparezca en primer lugar, incluso en el nombre del proyecto, no es un hecho fortuito. Estamos trabajando en el contexto de la arqueología por contrato en sitios que son vistos por una comunidad indígena como testimonios de su pasado; pero este pasado es poco conocido por los miembros de la comunidad porque la memoria oral se torna difusa a medida que se retrocede en el tiempo y se va más allá de mediados del siglo XIX. En consecuencia, la reconstrucción arqueológica y etnohistórica del pasado más antiguo de estas localidades se convirtió en una de las prioridades de nuestro proyecto.

Para ello hemos gestionado, entonces, el apoyo de la empresa minera para generar una investigación sistemática que cumpla con los estándares habituales de las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas tradicionales y cuyo objetivo central es la comprensión de la historia cultural de las localidades de Conchi y El Abra, en particular el rol de los sistemas de producción mineros en los procesos históricos. Uno de los objetivos específicos en este contexto es reconstruir los orígenes y la evolución reciente de la actual comunidad indígena de Conchi Viejo.

El proyecto ha procurado cautelar el correcto manejo y protección de los sitios arqueológicos e históricos en los terrenos de SCM El Abra, asegurando que la empresa pueda obtener los permisos ambientales requeridos para continuar con las actividades productivas definidas en su plan de desarrollo. Hemos llamado ese propósito “plan de manejo de sitios arqueológicos e históricos,” lo que significa que se ha llevado adelante un programa de protección de sitios arqueológicos, obteniendo los permisos ambientales que le permitan a la empresa intervenir sectores con presencia de sitios arqueológicos. Estos permisos son entregados por el Consejo de Monumentos Nacionales previa realización de programas de rescate arqueológico que permiten extraer la información fundamental de los sitios antes de que sean afectados. Los rescates han sido uno de los pilares fundamentales de la investigación y se los ha planificado de acuerdo a los estándares de este tipo de investigación, es decir, en términos de tiempo y de presupuestos de terreno y de laboratorio.

El tercer concepto incluido en el título del proyecto, “puesta en valor,” obedece al hecho de que éste es su tercer pilar. Usamos este concepto en el sentido de divulgar la información producida por nuestra investigación con el objeto de generar una valoración del pasado y de los restos arqueológicos en el seno de las comunidades locales a partir de sus experiencias significativas. Se trata, pues, de construir vínculos entre la realidad actual de las comunidades y los sitios arqueológicos, y el pasado que documentan, lo que redundará en un fortalecimiento de las identidades presentes (Thomas y Hernández 2000).<sup>5</sup> Para ello hemos desarrollado al-

---

5 Aunque los miembros de la comunidad de Conchi consideran que los sitios arqueológicos son parte de su herencia cultural su conocimiento de ese pasado es poco nítido.

gunas iniciativas de difusión y de educación patrimonial, destinadas a los trabajadores de la empresa y a la comunidad indígena de Conchi.

Con relación a la comunidad indígena, se ha procurado divulgar el resultado de las investigaciones a través de formatos que sean atractivos y no especializados. Se han publicado cinco artículos cortos de difusión en revistas de SCM El Abra, entregadas a la directiva de la comunidad para su socialización. En la actualidad se encuentra en prensa un libro de difusión sobre la historia de El Abra y Conchi Viejo, escrito considerando el interés y la importancia que este pasado reviste para la comunidad indígena actual. Este texto no sólo será distribuido en la comunidad indígena sino, también, entre los trabajadores y los gerentes de la empresa. Con la publicación de este libro no sólo buscamos contribuir al conocimiento de la comunidad respecto de su pasado más lejano sino, también, fortalecer su importancia y su valor ante la empresa minera y ante sus trabajadores. Para ello se ha enfatizado en la continuidad entre la comunidad actual y el pasado histórico y arqueológico, así como la importancia del mundo indígena (en particular de Conchi y El Abra) en el pasado minero del norte grande. En cuanto al pasado más reciente se ha buscado representar la memoria oral de los más ancianos miembros de la comunidad, incluyendo historias y hechos significativos para ellos. También se ha recuperado la toponimia tradicional de las localidades, los sitios arqueológicos y los hitos del paisaje, perdidos en las cartografías realizadas por el Instituto Geográfico Militar (base de las que utiliza la empresa minera).

Por solicitud de la directiva de la comunidad, en el 2004 comenzamos a realizar un video de difusión sobre la historia y la situación actual de la comunidad indígena de Conchi, video que fue financiado por SCM, El Abra y otra importante empresa minera de la zona. Para lograr un producto de interés y relevancia para la comunidad se discutieron sus contenidos con la directiva, a la que se le presentaron dos proyectos de guión, modificados y complementados a partir de sus observaciones y opiniones. Aun cuando el discurso histórico fue articulado a partir de los resultados de la investigación arqueológica, los énfasis, los hitos importantes y la situación actual de la comunidad (y su proyección futura) fueron definidos por la directiva, incluyendo su visión sobre la relación que mantienen con las grandes empresas mineras de la región. En la ac-

tualidad se gestionan charlas y programas de visitas guiadas a los sitios arqueológicos más importantes para miembros de la comunidad indígena residentes en Calama.

La propuesta de gestión del patrimonio arqueológico excede los límites impuestos por los sistemas jurídicos vigentes y explora la posibilidad de que los intereses que confluyen en torno al patrimonio cultural en El Abra y Conchi Viejo (comunidad, empresa y arqueólogos) busquen puntos de acuerdo y espacios de colaboración más allá de las exigencias legales. El proyecto se fundamenta en el supuesto de que no sólo se deben congeniar los intereses de la empresa minera, los del Consejo de Monumentos Nacionales y los de la comunidad indígena de Conchi sino encontrar una forma de trabajo que reporte beneficios evidentes para cada uno de los actores involucrados; a lo largo de estos años hemos intentado identificar los intereses y las necesidades de los actores y articular el proyecto de manera que sus resultados puedan satisfacerlos de la mejor manera posible. Para lograr estos objetivos se ha requerido del desarrollo de competencias y prácticas que exceden los límites tradicionales del quehacer arqueológico, una muestra de lo que parece ser la arqueología del siglo XXI (Criado 1996).

El modelo de gestión que hemos aplicado en el proyecto potencia las áreas en las cuales pueden encontrar beneficios mutuos los actores involucrados. El rol de la arqueología ha sido crucial en el logro de estos objetivos. De esta manera se explica el hecho de que SCM El Abra mantenga una relación cercana y fluida con la comunidad indígena atacameña de Conchi Viejo; su apoyo a la investigación arqueológica ha sido reconocido y destacado por el Consejo de Monumentos Nacionales.

## De la teoría a la práctica: enfrentando desafíos y dificultades

Aunque el proyecto ha alcanzado ciertos logros en el proceso han surgido dificultades y contradicciones. En este apartado señalaré algunas de ellas para evaluar la posibilidad de construir diálogos posibles entre comunidades, empresas y arqueología. Por razones de espacio me centra-

ré en dos temas centrales, dejando de lado los problemas inherentes a la relación entre empresa privada y arqueología, es decir, a la arqueología por contrato (Criado 1996 y 2004, Cáceres 1999).

El primero de los temas que debo mencionar se refiere a la división interna de la comunidad indígena y cómo ha afectado nuestro trabajo. Este es un tema importante de abordar, sobre todo considerando que a lo largo de estas páginas he hablado de la comunidad indígena de Conchi como una totalidad homogénea e indiferenciada. La comunidad es la institución más importante de la vida social y política andina a partir del período colonial; también es la continuidad de organizaciones parentales y sociopolíticas prehispánicas: “Por cuanto asumimos que tales formas institucionales locales representan la modalidad característica de la organización social andina, el análisis de la comunidad es también, hasta cierto punto, el estudio de la dinámica de la sociedad andina como un todo” (Gundermann 2001:91). Sin embargo, con el tiempo la comunidad andina ha sufrido transformaciones, en especial como respuesta al contexto sociopolítico al que ha debido hacer frente desde la invasión hispana. Por eso es importante evitar caer en la trampa de los esencialismos que impiden reconocer la dinámica de las organizaciones sociales y políticas del mundo andino contemporáneo y las legítimas nuevas formas que adquieren sus movimientos de reivindicación y defensa ante las amenazas de la sociedad mayor (Benavides 2005, Rivera 2006).

Como han reconocido otros arqueólogos que trabajan con poblaciones indígenas (Green *et al.*, en este volumen, Moser *et al.* 2002) las comunidades suelen encontrarse fragmentadas interiormente, lo que genera un dilema para el arqueólogo que desea llevar adelante un proyecto en conjunto con ellas: ¿Con qué “facciones” deberíamos trabajar? ¿Con qué proyectos internos nos comprometeremos? La integración al sistema económico neoliberal en los centros urbanos y el contacto sistemático que muchas comunidades andinas mantienen con las corrientes de la modernidad han sido una dura prueba para la persistencia de las instituciones comunales tradicionales que fueron su eje central pero que comienzan a perder importancia frente al individualismo característico de la economía de libre mercado y el surgimiento de nuevas redes sociales que no se fundamentan, necesaria o preponderantemente, en el parentesco.

Es posible advertir ese proceso en varios ejes en la comunidad de Conchi; el más evidente es el quiebre generado entre sus habitantes urbanos y los rurales.<sup>6</sup> Aunque ambos se encontraban representados en la lista de socios de la comunidad reconocida por la CONADI en 1994, durante varios años las familias radicadas en el río Loa se quejaron de que los fondos privados y estatales que recibía la comunidad, gracias a las gestiones de su directiva, rara vez traían beneficios efectivos para ellos (Villaseca 2000). El *impasse* llevó a los habitantes del río Loa a buscar su separación respecto del componente urbano; en el 2003 realizaron los trámites correspondientes para solicitar ante la CONADI su reconocimiento como comunidad indígena independiente, apelando al apoyo de los arqueólogos que trabajan desde hace varias décadas en el lugar. El resultado de estas gestiones es que la CONADI reconoció a la comunidad indígena atacameña de Taira como una comunidad “de hecho”, lo que le permite concursar, en forma independiente, para acceder a los recursos que la CONADI dispone para el desarrollo indígena de la región y negociar, directamente, con las grandes mineras.

En este cisma producido al interior de la comunidad se vieron envueltos otros colegas que trabajan en la zona puesto que ambos bandos buscaron el apoyo del discurso académico de la arqueología para legitimar sus proyectos políticos. Los efectos de este quiebre se han sentido en nuestro trabajo, aunque de una manera diferente. La directiva de Conchi Viejo, por ejemplo, nos solicitó que en el video se omitiera cualquier mención o imagen de las familias que componen la comunidad de Taira, a pesar de que son parte importante de la historia de Conchi. Al momento de producirse el conflicto las cercanas comunidades indígenas de Chiu-Chiu y Lasana apoyaron el proyecto “independentista” de Taira, lo que generó un quiebre de sus relaciones con Conchi. Este hecho también ha afectado nuestro proyecto porque en el pasado algunos miembros de Chiu-Chiu habían trabajado en nuestro equipo de terreno; desde 2004 la

---

6 Durante el proceso de migración y abandono del poblado de Conchi a comienzos del siglo XX la gran mayoría de los miembros de la comunidad migró a Calama. Algunas familias, sin embargo, volvieron a sus territorios originales en la región de Tarapacá, perdiendo sus vínculos con Conchi, mientras que unas pocas familias optaron por radicarse en el río Loa donde mantienen un modo de vida rural vinculado a actividades económicas tradicionales como el pastoreo de camélidos (Villaseca 2000).

directiva de la comunidad de Conchi nos solicitó suspender estas relaciones y evitar que personas de la comunidad de Chiu-Chiu trabajaran en los sitios arqueológicos vinculados con ellos.

Para los actores de este proceso es claro que el fondo de la disputa entre las comunidades de Conchi y Taira es el acceso a los recursos económicos y a los subsidios que otorgan el Estado y las mineras. Disputas similares, por causas similares, se advierten en las comunidades atacameñas de la cuenca del río Loa y del área de San Pedro de Atacama. Estos conflictos internos han sido el resultado de la tradicional política de “dividir para reinar” que han implementado las compañías mineras y el Estado en sus negociaciones con las comunidades indígenas atacameñas. No puede desconocerse, sin embargo, que la colaboración con las empresas y con el Estado también ha generado en las comunidades atacameñas un proceso de reorganización y de recuperación de su identidad (Rivera 2006), algo que es evidente en el caso de la comunidad de Conchi,<sup>7</sup> donde también han podido financiar algunos proyectos definidos como prioritarios por las asambleas comunales, por lo que las alianzas estratégicas con las mineras suelen ser vistas como logros positivos por algunos dirigentes locales. En el caso de Conchi, y una vez legalizados los títulos de dominio en las inmediaciones del pueblo Colonial, los principales objetivos de la directiva han sido englobados bajo su concepto de “desarrollo sustentable,” ya comentado, y ha experimentado significativos avances a partir de sus negociaciones con SCM El Abra, Codelco Norte y algunos fondos estatales.

Pese al apoyo comunal la mayoría de los proyectos ha sido diseñada por los dirigentes; una consecuencia ineludible es que, en ocasiones, un número no menor de comuneros queda fuera de los beneficios directos de los proyectos de desarrollo implementados y se generan disputas y desconfianzas internas. Otro eje que marca la división interna de la comunidad de Conchi se advierte entre la directiva y los dos únicos habitantes actuales del pueblo colonial; estos últimos han expresado

---

7 En los últimos años la cantidad de visitas al pueblo ha aumentado notoriamente, mientras que el número de participantes y de bailes en la principal festividad anual, la fiesta de la Virgen del Carmen, también se han multiplicado exponencialmente hasta el punto que hoy son varios miles los peregrinos que se congregan cada 16 de julio en Conchi, siendo que la festividad estuvo al borde de su extinción a mediados del siglo XX.



sus críticas y descontento respecto de las políticas de SCM El Abra, no sólo debido al insuficiente apoyo que reciben sino porque su personal de seguridad les impide acceder a algunos de sus lugares tradicionales de pastoreo por ser ahora “propiedad privada.” A pesar de lo anterior la directiva de la comunidad no ha expresado este problema en sus negociaciones con la empresa; en su discurso público suele resaltar la positiva relación que la comunidad mantiene con las mineras, en particular con SCM El Abra.<sup>8</sup> ¿Cómo interpretar estos hechos? Los habitantes del pueblo culpan a los miembros de la directiva de negligencia y mala voluntad y, al igual que la comunidad de Taira en su momento, consideran que llevan adelante proyectos que los benefician sólo a ellos. La directiva de Conchi argumenta que su gestión busca evitar el estilo confrontacional que ha caracterizado a otras comunidades u organizaciones atacameñas y que tiene otra forma de lograr sus objetivos. Algunos dirigentes señalan que su estilo es típico de las relaciones sociales andinas y que está inspirado en la política pacífica de negociaciones y búsqueda de beneficios mutuos que habría caracterizado al Tawantinsuyu. Los actuales dirigentes han demostrado una extraordinaria capacidad de negociación y habilidad política para estrechar sus vínculos con las mineras y obtener su apoyo económico y logístico, aun cuando haya derivado a los proyectos propuestos y/o apoyados por el componente urbano de la comunidad y haya dejado de representar la voz de los dos únicos habitantes del poblado. La contradicción que puede advertirse es que esta política integradora de la directiva se ha aplicado en su relación con las mineras pero no con el resto de las comunidades indígenas atacameñas o con las facciones de Conchi. ¿Qué lleva a la directiva de Conchi a buscar relaciones estables con las grandes empresas mineras que disputan recursos críticos para la reproducción de las comunidades indígenas de la región pero a separarse y a enfrentarse con otras comunidades indígenas del área?<sup>9</sup> Este es un hecho importante porque la positiva relación con la minera es una de las causas del éxito de nuestro

8 Esta fue la visión que quedó expresada en el video que hemos elaborado en conjunto.

9 La directiva de la comunidad de Conchi ha expresado su desconfianza hacia la CONADI y su deseo de mantenerse alejada de este organismo debido a que una de sus más altas autoridades regionales es originaria de la comunidad de Chiu-Chiu.

proyecto. ¿Por qué las comunidades andinas, en este caso la de Conchi, no han ejercido la debida presión sobre la CONADI para que cumpla los compromisos establecidos en la Ley Indígena respecto de la legalización de títulos de dominio de las comunidades en los territorios disputados a las mineras (Barros 2004)?

Considerando que la directiva de Conchi evalúa como un éxito de su gestión la estrecha relación con la minera, porque ha permitido avanzar hacia un “desarrollo sustentable,” ¿por qué las comunidades indígenas han definido al mejoramiento inmediato de sus condiciones materiales de vida como el principal horizonte de negociación, incluso por sobre el tema territorial y patrimonial (como en el caso de Conchi)? Este hecho es una de las causas que explica los éxitos del proyecto y el resultado de un avanzado proceso de integración por parte de las comunidades, especialmente de sus dirigentes, a la economía neoliberal y a la vida urbana en Calama y Antofagasta; de esta forma se han ido absorbiendo los valores y principios de la modernidad y ha sido posible una adaptación exitosa a las condiciones que ésta impone. Sin embargo, la política de integración que profesa la directiva de Conchi no le impidió demandar a Codelco-Norte cuando contratistas de esta gigantesca empresa estatal impactaron algunos petroglifos prehispánicos del río Loa. Como resultado de este proceso la comunidad de Conchi obtuvo un favorable acuerdo de colaboración por varios años con la minera. Estamos ante una muestra de habilidad política por parte de la directiva de la comunidad para advertir las formas más convenientes de negociación entre intereses contradictorios; más que un modelo andino estamos en presencia de los principios que articulan la racionalidad política moderna en Occidente. Este hecho sugiere que los diálogos son posibles cuando, primero, los distintos actores emplean un mismo lenguaje y un modelo de racionalidad equivalente; y, segundo, cuando no se encuentran en disputa recursos críticos para la reproducción ni de uno ni otro. La pregunta a futuro es si será posible construir un nuevo lenguaje de entendimiento y un nuevo horizonte de comprensión de la realidad que permita crear diálogos en un escenario caracterizado por la superación de la racionalidad moderna. Volveré sobre este punto en las conclusiones.

Los hechos que he comentado imponen dificultades adicionales al trabajo arqueológico. Ha sido común que nos veamos involucrados en los conflictos políticos internos de las comunidades indígenas, que buscan expresarse, legitimarse o resolverse a partir de la manipulación de proyectos gestionados por agentes externos, como los arqueólogos. Nuestra postura para enfrentar estas dificultades, no sólo en Conchi sino en Chiu-Chiu (a quienes les hemos asesorado en proyectos de patrimonio cultural y turismo), ha sido la de mantenernos al margen de los conflictos internos y tener relaciones cordiales con las distintas facciones, respetando las decisiones de las directivas respecto a nuestro trabajo, puesto que, después de todo, las directivas siguen representando la autoridad de las comunidades y han sido elegidas democráticamente por sus miembros. Por esa razón decidimos suspender la presencia de miembros de la comunidad de Chiu-Chiu en las excavaciones de los sitios vinculados con la comunidad de Conchi, tal como lo solicitó su directiva; eso no ha impedido que sigamos asesorando y apoyando a la comunidad de Chiu-Chiu en los proyectos patrimoniales en los que ha solicitado nuestro apoyo. También hemos comenzado un acercamiento con la comunidad de Lasana a través de la participación en jornadas de reflexión y de la realización de charlas sobre arqueología y patrimonio atacameño.

El segundo y último aspecto que quisiera comentar, y que también ha sido reconocido por otros arqueólogos que trabajan en o con comunidades indígenas del norte de Chile, se relaciona con la integración entre la visión del pasado que emana de las investigaciones científicas con la contenida en la memoria oral y en la mitología de los pueblos originarios (Castro y Varela 2000, Aldunate *et al.* 2003). En nuestro caso, y por las razones ya indicadas, no ha sido posible reconocer un corpus mítico al interior de la comunidad urbana de Conchi. No obstante, existe una importante memoria oral que, en algunos casos, está basada en documentación antigua que constituye parte importante de la tradición e identidad de los miembros de esta comunidad indígena. En algunos aspectos esta memoria oral es contradictoria porque ofrece distintas versiones de los mismos hechos; en no pocas oportunidades lo es también respecto de los datos arqueológicos e históricos que hemos recuperado a partir de nues-

tra investigación en terreno y en archivos. Estamos lejos de haber solucionado esta problemática satisfactoriamente. Hemos procurado conciliar los distintos discursos, pero no siempre ha sido posible.<sup>10</sup> Se trata de una situación delicada puesto que el conocimiento arqueológico no goza de un grado de certeza absoluta sino que corresponde a interpretaciones con distintos grados de validez, interpretaciones que suelen ser dinámicas en la medida en que van surgiendo nuevos datos o que éstos se van articulando en función de nuevos conceptos o nuevos modelos teóricos. Por eso ante situaciones de conflicto de interpretación los miembros de las comunidades deben emitir sus propios juicios, siendo conscientes de las limitaciones de la epistemología arqueológica. Sobre todo debemos incentivar la comprensión de las diferencias fundamentales entre el discurso arqueológico y la memoria oral.

Este último tema es aún más relevante en el caso de los *corpus* míticos, cuyas diferencias con los relatos arqueológicos suelen ser aún más evidentes. En este contexto estoy de acuerdo con Gnecco (1999) y con otros autores cuando afirman que se trata de discursos inconmensurables no solamente porque cada uno cuenta con su propio concepto y criterio de verdad sino porque son discursos con objetivos distintos, como sucede con la memoria oral. La certeza de las interpretaciones arqueológicas suele ser mayor que la de los relatos míticos, lo que probablemente estemos dispuestos a admitir en el caso de la interpretación bíblica y paleoantropológica de los orígenes del hombre. Lo que sucede es que, originalmente, los mitos no tuvieron por objeto conservar una historiografía de eventos empíricos sino transmitir una cosmología, una interpretación cultural de la historia y del mundo. Por eso creo que las comunidades deben potenciar una comprensión de la diferencia radical entre ambos discursos históricos: mientras el mito aporta una profunda filosofía del cosmos y de la historia, que sirve para comprender nuestra propia posi-

---

10 La recuperación de la memoria oral de los miembros más ancianos de la comunidad y la presencia de algunos de ellos en los sitios arqueológicos estudiados ha significado un aporte inestimable al conocimiento que hemos generado sobre el pasado más reciente de las localidades y la historia de la comunidad de Conchi. Mucha de la información con la que hoy contamos no hubiese sido posible de obtener por medio de métodos arqueológicos o historiográficos tradicionales. En la actualidad estamos explorando la posibilidad de sistematizar esta historia oral para presentarla a la comunidad en un libro que contribuya a la preservación de su identidad.

ción en el mundo, el relato arqueológico nos entrega una reconstrucción relativamente acertada de eventos históricos concretos, pero vacía de interpretaciones existenciales. Este es un punto importante que no ha sido resuelto en muchas experiencias de arqueología comunitaria. El mito es un saber metafórico y simbólico de la historia. Interpretado literalmente es, por lo general, falso pero aporta respuestas que la arqueología nunca será capaz de proponer sobre nuestra posición en el cosmos y el sentido de nuestras vidas. El proceso de descrédito del saber mítico que enfrentan muchas comunidades al darse a conocer el discurso científico sobre el pasado es una gran amenaza para su identidad y para sus vínculos sociales. Por eso como arqueólogos no podemos aceptar que la interpretación mítica de que los incas salieron del lago Titicaca, por ejemplo, es igualmente válida que las reconstrucciones históricas y arqueológicas de este proceso<sup>11</sup>, pero, al mismo tiempo, debemos contribuir en la valoración y en la preservación de ese saber tradicional, con preponderancia sobre la reconstrucción de hechos históricos carentes de significado existencial.

Quisiera terminar este apartado mencionando un tema que se relaciona con el punto anterior y es cada vez más polémico para la comunidad arqueológica. Se trata de aquellos casos en los que las interpretaciones históricas de las comunidades indígenas sirven de sostén para sus demandas y proyectos de reivindicación pero no cuentan con el soporte de las evidencias materiales y documentales con las que tratan la arqueología y la etnohistoria. ¿Qué hacer en estos casos? Esta situación se produjo durante la conformación de la ya mencionada comunidad de Taira, para la cual no se cuenta con antecedentes empíricos que avalen su existencia como organización autónoma en el pasado. Esta situación parece aún

---

11 Si aceptamos que cada discurso tiene sus propios criterios de verdad y que, por lo tanto, es válido en sí mismo nos veremos llevados hacia el relativismo característico de la postmodernidad. Bajo este criterio pareciese necesario aceptar que la conquista hispana de América estaba plenamente justificada pues bajo los criterios de verdad y racionalidad de algunos intelectuales europeos de la época, los indígenas americanos se estaban beneficiando del proceso al ser rescatados de la oscuridad de la barbarie, de la ignorancia y de la inmoralidad en la que vivían; o, también, que el dramático proceso de colonización del altiplano boliviano descrito por Barros (2004) también fue legítimo desde los criterios definidos por el pensamiento modernista de las élites políticas, económicas y militares de Bolivia en el siglo XIX. Podemos extender infinitamente la lista de ejemplos, desde el holocausto judío hasta los conflictos actuales entre indígenas y mineras por el agua en el desierto.

más evidente para el caso de las recientemente reconocidas comunidades diaguitas, en el Norte Chico chileno, y otras que se encuentran en proceso de estudio por la CONADI. De manera informal se ha producido una discusión entre los arqueólogos que sostienen que la arqueología debe apoyar los proyectos de las comunidades locales, aún si carecen de claras evidencias científicas, y aquellos que opinan que debe respetarse lo que dicen los datos. El problema estriba en que los datos no hablan por sí solos y el debate se complica al considerar las distintas definiciones existentes respecto de qué es una comunidad indígena (arqueológica y antropológicamente hablando) y cuáles son los indicadores que avalan su continuidad en el tiempo. El marco jurídico vigente dista mucho de ser claro al respecto; por eso es urgente plantear una discusión amplia respecto de este punto para poder dirimir situaciones complejas como las mencionadas.

## Conclusiones

¿Podemos avanzar hacia la construcción de diálogos posibles entre comunidades indígenas, arqueología y empresa privada? Pese a las dificultades enfrentadas los resultados alcanzados hasta la fecha por el proyecto *Investigación, rescate y puesta en valor del patrimonio arqueológico en El Abra* son auspiciosos en el sentido de dar cuenta de una experiencia poco frecuente en el norte de Chile que ha logrado consolidar una relación de cooperación y diálogo por más de 6 años entre el ámbito académico, una comunidad indígena y una empresa de la gran minería del cobre. Aun cuando en Chile es poco frecuente realizar investigación científica tradicional en el marco de los estudios de impacto ambiental (Cáceres y Westfall 2004), en estos años hemos podido desarrollar y aplicar una estrategia de investigación fundamentada sobre cánones académicos que ya ha generado más de veinte publicaciones en revistas especializadas y presentaciones en congresos nacionales e internacionales. Como fruto del proyecto se han realizado dos tesis de magíster, una memoria de título en antropología social, dos memorias de título en arqueología y cuatro prácticas profesionales en arqueología. También hemos emprendi-

do distintas actividades de difusión y de educación patrimonial dirigidas a socializar nuestros conocimientos sobre el pasado de las localidades de Conchi y El Abra entre la comunidad indígena de Conchi Viejo con el objeto de contribuir a su proceso de reconstitución identitaria. También hemos procurado rescatar la importancia y el valor de dicha comunidad ante los trabajadores de la empresa minera. Estas características dan cuenta de un modo de trabajo que ha pretendido realizar investigación científica y arqueología social en el marco de los estudios de impacto ambiental, demostrando la posibilidad de alcanzar objetivos importantes en este sentido. Por lo tanto, debo concluir que sí es posible la construcción de diálogos entre arqueología, comunidades y empresa.

¿Es replicable esta experiencia en otros contextos del norte de Chile o de Latinoamérica? Para responder este segundo interrogante primero debo identificar algunos de los factores principales que explican los logros relativos alcanzados. Uno de los más importantes tiene relación con el hecho de que la comunidad indígena de Conchi es un grupo social radicado, fundamentalmente, en Calama, lo que implica que, hasta el momento, no ha disputado con SCM El Abra recursos críticos como el agua o el territorio. Hasta la fecha no hemos asistido a una “guerra de recursos” (*sensu* Ballard y Banks 2003) entre comunidad y empresa minera ni entre comunidad y arqueología porque la directiva de la comunidad ha confiado en los arqueólogos e historiadores para aportar en la reconstrucción de su pasado. Dentro de la empresa hemos contado con el apoyo de algunos altos ejecutivos que han demostrado un sincero compromiso e interés sobre el tema patrimonial, lo que ha permitido el apoyo necesario para nuestro trabajo. También es importante destacar la política de la directiva de la comunidad que privilegia las negociaciones por sobre los enfrentamientos con el propósito explícito de conseguir un apoyo de largo plazo de parte de la minera. Estas condiciones estructurales han sido la clave de la continuidad y factibilidad del proyecto y, por lo tanto, de su presencia dependerá, en parte, la posibilidad de replicar esta experiencia de trabajo en el futuro.

También hay que tener presentes dos factores adicionales: en primer lugar, la continuidad del proyecto y la colaboración entre los distintos intereses que confluyen en torno al patrimonio cultural en Conchi y El

Abra. Uno y otro han sido posibles gracias a la búsqueda de beneficios mutuos que sean significativos desde la perspectiva de cada uno de los actores involucrados. Esto equivale a decir que la estructura de nuestro proyecto se ha articulado en torno a los principios y al lenguaje de una economía neoliberal, dentro de la cual la empresa minera ha gozado de una posición más privilegiada, mientras que nosotros hemos jugado el rol de buscar, en los intersticios del sistema actual, los espacios para desarrollar un proyecto más acorde con nuestro concepto de arqueología y de gestión del patrimonio cultural (este último es, de hecho, el segundo factor que se destacará a continuación).

En la lógica neoliberal hemos encontrado los puentes necesarios para negociar conflictos de interés entre minera, comunidad y arqueología. Los costos que han asumido las partes involucradas se han visto recompensados por beneficios mutuos que han hecho que la participación en el proyecto valga la pena para cada uno. Nos guste o no nos guste el modelo, los actores involucrados comparten aspectos importantes de la racionalidad neoliberal por estar inmersos en un sistema que es dominante y coherente.

Como arqueólogos nos hemos adaptado a una realidad social y económica dominante pero aprovechando ciertas posibilidades estructurales para desarrollar espacios de colaboración y de participación no contemplados en las expresiones tradicionales de este modelo económico en Chile o en la praxis arqueológica más corriente en la actualidad. Este es el segundo factor que quiero mencionar antes de analizar la posibilidad de replicar esta experiencia en otros contextos. El punto esencial es que hemos trabajado con un concepto particular de arqueología que nos ha llevado a buscar las posibilidades estructurales del sistema dominante para el desarrollo de nuestro proyecto. Por lo tanto, junto con condiciones externas similares a las enunciadas anteriormente, para replicar esta experiencia parece fundamental que como arqueólogos nos integremos al sistema con una noción clara de arqueología que exceda los límites que la disciplina se atribuyó en el contexto de la modernidad. Ciertas condiciones son necesarias para replicar nuestra experiencia, en otros contextos; pese a que muchas de esas condiciones escapan a nuestro control es necesario concebir la disciplina desde parámetros más amplios que la estricta investigación académica y/o el cumplimiento de las exigencias de los



cuerpos legales vigentes. Esta responsabilidad es cada vez más clara para muchos arqueólogos y arqueólogas en Latinoamérica y en otras partes del mundo, seguramente a causa de que la crisis de la modernidad también ha llevado a cuestionar el modelo tradicional (moderno) de hacer arqueología. Las posibilidades e intersticios que se han abierto en el sistema debido a esta crisis son un importante potencial para llevar a la arqueología por contrato más allá de sus exigencias legales y a la investigación pura más allá de los límites de la academia. Esas posibilidades e intersticios del sistema fueron vislumbrados cuando comenzamos a trabajar con un concepto de arqueología más amplio que los límites que le imponen la academia y la legalidad vigente. Nuestra responsabilidad es la de profundizar esta redefinición disciplinaria para comenzar a construir alternativas a una arqueología cada vez más estrecha porque se erigió sobre marcos de referencia que hoy están en crisis y que están perdiendo coherencia y hegemonía.

¿Cuál es, pues, la alternativa a una arqueología moderna? Una posibilidad es perderse en el vacío del sin sentido y el relativismo postmodernos. La postmodernidad es el estado de crisis terminal de la modernidad y no una alternativa real a ella. Las soluciones postmodernas de algunos arqueólogos anglosajones (e.g., Tilley 1989, Hodder 1999, Merriman 2002, Thomas 2004) son reflejos adecuados del contexto actual pero no una alternativa coherente para superar los problemas de fondo heredados de la modernidad. La arqueología no puede desconocer el contexto social contemporáneo; ciertos ajustes son necesarios para asegurar la supervivencia disciplinaria. El extraordinario auge de la arqueología como “tecnociencia” no es sino reflejo de una exitosa adaptación a los escenarios sociales y jurídicos que caracterizan a la modernidad en crisis que llamamos postmodernidad. Pero el conocimiento aplicado no es suficiente. Como parte de las ciencias sociales la arqueología tiene un rol que cumplir frente a la sociedad; en el contexto actual debe incluir el llevar a conocer alternativas y propuestas frente a un sistema en crisis, que la mayoría no comparte.

¿Cómo puede la arqueología cumplir con su rol dentro de las ciencias sociales? ¿Cuál es, después de todo, la verdadera “arqueología del futuro” (Criado 1996)? Si la investigación pura fue el sello de la arqueología

moderna hoy parece ser más claro y consensuado el hecho de que debe reformularse a la arqueología para integrar en su definición disciplinaria (y en la institucionalidad que la articula) aspectos tan trascendentales como la difusión y la educación patrimonial, con la evidente consecuencia de una mayor democratización y socialización del conocimiento especializado. Estos elementos se encuentran englobados dentro de lo que algunos colegas españoles han denominado “gestión del patrimonio,” la cual parece constituir una de las alternativas más sólidas dentro del amplio abanico de arqueologías contemporáneas (e.g., Criado 1996, 2004). Bajo este nuevo concepto la investigación arqueológica está al servicio de la “puesta en valor” del patrimonio; la conservación, la protección, la difusión, la educación patrimonial e, incluso, la arqueología por contrato son medios para alcanzar este objetivo fundamental, tan relevantes y necesarios como la investigación misma. Los trabajos arqueológicos (académicos o por contrato) tienen como propósito generar un conocimiento que debe ser difundido a las comunidades locales por medio de diferentes mecanismos con el fin de que cumpla un rol dentro de procesos significativos en el marco de sus realidades contemporáneas. La consecuencia de este punto de vista es obvio en lo que se refiere a la arqueología del futuro: la dimensión social de la disciplina debe ser un eje fundamental de su existencia.

Esta definición disciplinaria ya estaba presente en el proyecto de la arqueología social latinoamericana y también ha sido defendida por representantes de las arqueologías postprocesuales anglosajonas. Sin embargo, en el primer caso la arqueología estaba al servicio de un proyecto político moderno que no entregó los fundamentos para una verdadera alternativa a la crisis de la modernidad. Por su parte, las arqueologías postprocesuales han tendido a caer en el relativismo y en la hiperfragmentación de lo social, lo que tampoco es una alternativa a la crisis moderna sino, más bien, su expresión. La responsabilidad social que ya muchos arqueólogos reconocemos como eje de la redefinición de nuestra disciplina no parece ser suficiente en y por sí misma para delimitar a la arqueología del futuro. Junto con ella debe volverse a reflexionar acerca de qué es lo que se difunde, es decir, pensar acerca de qué tipo de conocimiento estamos generando como arqueólogos.

Cuando a mediados de la década de 1980 nació el WAC (World Archaeological Congress) muchos arqueólogos sintieron que, por fin, la arqueología estaba asumiendo su rol social al expresar su condena pública ante las políticas racistas del régimen sudafricano de entonces. Veinte años más tarde, y aún con ciertas discrepancias y reservas, dicha postura sigue siendo parte integral de los principios del WAC. Aunque valoro la creciente participación política de los arqueólogos no puedo dejar de notar que estamos contribuyendo al debate político desde nuestra condición de ciudadanos pero con poca o nula incorporación de los conocimientos que hemos generado sobre el pasado. Esa no puede ser, entonces, toda la responsabilidad social de la disciplina pues aún nos falta integrar nuestras investigaciones en forma sistemática a los debates y a los dilemas de la actualidad.

Más que convertir a la arqueología en un escenario para que se desplieguen y reproduzcan los discursos postmodernos, como parecen propugnar las versiones postprocesuales más radicales, la responsabilidad social de la disciplina debe estar integrada con la producción de un conocimiento válido sobre el pasado. Aunque la validez del conocimiento arqueológico tiene limitaciones éste no puede diluirse en la multivocalidad o en el relativismo extremo porque los datos empíricos restringen la interpretación y permiten generar discursos con mayor o menor grado de coherencia y legitimidad. Con esta propuesta vuelvo a los cánones de la modernidad, por lo menos en términos de rescatar la validez del conocimiento científico y su potencial emancipador, como propuso la arqueología social latinoamericana de la década de 1970. La crisis de la modernidad no radicó en el rol que asignó al conocimiento ni en la existencia de metanarrativas o de discursos hegemónicos. La crisis surge de una forma materialista de concebir la realidad y un énfasis desproporcionado en los aspectos racionales e individuales del ser humano (De Castro 2005), es decir, de su racionalidad. Por eso no me parece contradictorio buscar una alternativa a la modernidad que incluya ciertos elementos propios de ella, a menos que sean los responsables directos de la crisis. Esa es, precisamente, mi crítica a la arqueología social latinoamericana: mantener invariables elementos fundamentales de la cosmovisión moderna, asumiendo que la transformación social y económica sería la solución a los problemas de nuestra civilización.

Las evidencias actuales parecen demostrar que dotar de voz o empoderar a los grupos oprimidos y olvidados de nuestro sistema no es la solución final a los conflictos y no puede ser el fin último de nuestra disciplina. El acceso a posiciones de poder y a la autodeterminación de los grupos sociales puede ser un medio para alcanzar un fin más trascendental que, finalmente, se refiere al sentido de la vida y al bienestar de las personas, pero no es un fin en sí mismo. En muchas sociedades indígenas la creciente integración en estructuras de poder ha significado que los dirigentes han sido absorbidos por los aparatos burocráticos estatales o se han escindido de sus propias comunidades originales en el afán de lograr el apoyo del sector privado (Barros 2004). El creciente empoderamiento no siempre ha sido la solución a los problemas de las familias indígenas; también ha producido nuevos conflictos en las comunidades. ¿Qué ofrece nuestro sistema una vez que se alcanzan posiciones de poder en él? ¿Acaso vemos en nuestras élites una solución definitiva a los problemas generados por la racionalidad moderna? ¿La crisis no se expresa también, y en ocasiones casi tan violentamente, al interior de estos mismos segmentos sociales, con todo su poder económico y político?

La revisión más profunda que debemos hacer como sociedad es sobre el modo de pensar y de ver el mundo de la modernidad; en este sentido las ciencias sociales tienen un rol que jugar. La arqueología es parte de las ciencias sociales y puede contribuir a este debate; esto sólo será posible si los marcos teóricos desde los cuales observamos e interpretamos el pasado escapan a la prisión de la racionalidad moderna. Sólo entonces podremos vislumbrar un pasado distinto que, eventualmente, nos entregue algunas pistas sobre el futuro que debemos construir. Este es, pues, el ingrediente final que requiere la arqueología del futuro. Esto significa, al menos, dos cosas: primero, la necesidad de recuperar la dimensión holística en el conocimiento del pasado. En este sentido mi propuesta es que el propósito final de las investigaciones arqueológicas debe ser contribuir a la comprensión del ser humano en su globalidad, por lo que el conocimiento hiperespecializado —que caracteriza a esta disciplina hoy— no se justificaría socialmente, a menos que permita validar interpretaciones holísticas sobre procesos globales.

En segundo lugar, si el horizonte interpretativo de la arqueología ha de ser holístico es posible que debamos privilegiar la búsqueda de conceptos uniformes al interior de las ciencias sociales por sobre el eclecticismo y la diversidad inagotable de enfoques sobre el pasado que la caracterizan en la actualidad. Es cierto que esta propuesta no parece ser una alternativa realmente democrática (Thomas 2004) pues vuelve a instaurar paradigmas dominantes y ejes hegemónicos en la producción de discursos científicos, como pretendió hacer el proyecto de la modernidad pero esta vez esos ejes no están articulados con los principios de la racionalidad moderna sino que deben reflexionarse a partir de las miradas sobre el ser humano y la realidad que han caracterizado a las sociedades no occidentales. Dentro de este contexto me parece que el saber indígena tradicional y la mitología deben ocupar un lugar destacado.

Dada la integración coherente de contenidos de diversas disciplinas científicas para aportar un diagnóstico sólido del estado actual de Occidente y dado su potencial para integrar la filosofía de vida de las sociedades no occidentales en un marco explicativo holístico del ser humano la comprensión del desarrollo histórico de la humanidad desde una perspectiva de la evolución de la consciencia (De Castro 2005, para una reflexión arqueológica de esta perspectiva véanse Criado 2001, 2004 y Hernando 2002) me parece una buena alternativa para una arqueología verdaderamente postmoderna que asuma un rol social para contribuir a la construcción de un futuro para nuestra sociedad. Esta es, sin duda, una tarea pendiente para todos.

## Agradecimientos

En primer lugar quisiera expresar mi agradecimiento a los colegas Patricia Ayala y Cristóbal Gnecco por invitarme a participar en esta publicación y por sus importantes comentarios a una versión anterior de este trabajo. También quisiera agradecer a los numerosos colegas, estudiantes y amigos que han participado en las distintas etapas de nuestro trabajo, por su ejemplar apoyo, compromiso y entusiasmo. En forma especial agradezco a Hernán Salinas, Gabriela Vega y F. Miserda, quienes, además,

leyeron y comentaron críticamente versiones anteriores de este artículo, al igual que Diego Briones y, en especial, Andrés Troncoso, quien me ayudó a precisar las conclusiones. Agradezco a la directiva de la comunidad indígena de Conchi, en particular a su presidente, don Manuel Ávila Galleguillos, por habernos aceptado. También agradezco el apoyo y compromiso de la empresa SCM El Abra lo que permitió que pudiésemos llevar a término nuestros trabajos. Por sobre todo un especial agradecimiento a don Leandro Aymani por su amistad y sus enseñanzas.

## Referencias

- Aldunate, Carlos, Victoria Castro y Varinia Varela  
2003 Oralidad y arqueología: una línea de trabajo en las tierras altas de la región de Antofagasta. *Chungara* 35(2):305-314.
- Ayala, Patricia  
2003 Arqueología y sociedad: el caso de las comunidades indígenas en Chile. *Werken* 4:59-73.  
2005 La voz indígena en las investigaciones arqueológicas. Ponencia presentada en el Primer Taller de Teoría Arqueológica en Chile, Santiago.
- Ayala, Patricia, Sergio Avendaño y Ulises Cárdenas  
2003 Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe, II Región. *Chungara* 35(2):275-285.
- Ballard, Chris y Glenn Banks  
2003 Resource wars: the anthropology of mining. *Annual Review of Anthropology* 32: 287-313.
- Barros, Alonso  
2004 Crónica de una etnia anunciada: nuevas perspectivas de investigación a 10 años de vigencia de la Ley Indígena en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 27: 139-168.
- Benavides, Hugo  
2005 Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el estado ecuatoriano. *Arqueología Suramericana* 1(1):5-48.

Cáceres, Iván

1999 Arqueología y Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 28:47-54.

Camus, Francisco

2003 *Geología de los sistemas porfíricos en los Andes de Chile*. Servicio Nacional de Geología y Minería, Santiago de Chile.

Castro, Victoria y Varinia Varela

2000 Los caminos del “reinka” en la región del Loa Superior: de la etnografía a la arqueología. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* 1:815-840.

Criado, Felipe

1996 El futuro de la arqueología, ¿la arqueología del futuro?. *Trabajos de Prehistoria* 53(1):15-35.

2001 Walking about Levi-Strauss. Contributions to an archaeology of thought. En *Philosophy and archaeological practice*, editado por Cornelius Holtorf y Hakan Karlsson, pp 277-284. Bricoleur Press, Gotemburgo.

2004 Arqueológicas. La razón perdida. Manuscrito sin publicar.

De Castro, Luis Osvaldo

2005 *El ocaso del titán. Las tres travesías del cambio*. Aguilar, Santiago.

Foerster, Rolf

2004 ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión?: una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile. Disertación doctoral, Universidad de Leiden, Leiden.

Foerster, Rolf y Javier Lavanchy

1999 La problemática mapuche. En *Análisis del año 1999*, pp 65-102. Departamento de Sociología, Universidad de Chile.

Gnecco, Cristóbal

1999 Archaeology and historical multivocality: a reflection from the Colombian multicultural context. En *Archaeology in Latin America*, editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 258-270. Routledge, Londres.

2005 Manifiesto reaccionario por una arqueología moralista. Ponencia presentada en el Primer Taller de Teoría Arqueológica en Chile, Santiago.

Gundermann, Hans

2000 Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19: 75-92.

2001 Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina. *Estudios Atacameños* 21: 89-112.

Hernando, Almudena

2002 *Arqueología de la identidad*. Akal, Madrid.

Hodder, Ian

1999 *The archaeological process: an introduction*. Blackwell, Oxford.

Jiménez, Carolina, Diego Salazar y Paulina Corrales

2000 De los alcances de la arqueología: redefiniendo fronteras. *Conserva* 4:71-85.

Lagos, Gustavo, Hernán Blanco, Valeria Torres y Beatriz Bustos

2002 Minería, minerales y desarrollo sustentable en Chile. En *Equipo MMSD América del Sur: minería, minerales y desarrollo sustentable en América del Sur*, editado por Hernán Blanco y Cristina Echevarría, pp 341-440. IIED / WBCSD, Londres.

Layton, Robert (Editor)

1989 *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. Unwin Hyman, Londres.

Mamani, Carlos

1989 History and prehistory in Bolivia: What about the Indians? En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 46-59. Routledge, Londres.

Melero, Diego y Diego Salazar

2003 Historia colonial de Conchi Viejo y San José del Abra y su relación con la minería en Atacama (II Región, norte de Chile). *Revista Chilena de Historia Indígena* 7:55-86.

Merriman, Nick

2002 Archaeology, heritage and interpretation. En *Archaeology: the widening debate*, editado por Barry Cunliffe, Wendy Davies y Colin Renfrew, pp 541-566. Oxford University Press, Oxford.



- Moser, Stephanie, Darren Glazier, James Phillips, Lamya Nasser, Mohammed Saleh, Rascha Nasr, Susan Richardson, Andrew Conner y Michael Seymour  
2002 Transforming archaeology through practice: strategies for collaborative archaeology and the Community Archaeology Project at Quseir, Egypt. *World Archaeology* 34 (2):220-248.
- Patterson, Thomas  
1999 The political economy of archaeology in the United States. *Annual Review of Anthropology* 28: 155-174.
- Politis, Gustavo  
2003 The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *Latin American Antiquity* 14 (2): 115-142.
- Rivera, Francisco  
1997 Procesos de articulaciones socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños* 13: 61-73.  
2006 Entorno neoliberal y la alterida étnica antiflexibilizante de los atacameños contemporáneos. *Revista Chilena de Antropología* 18: 59-89.
- Salazar, Diego  
2005 Investigación, rescate y puesta en valor del patrimonio arqueológico en El Abra. En *Primer Seminario Minería y Monumentos Nacionales. Patrimonio Arqueológico, Paleontológico e Histórico*, editado por Gastón Fernández y Paola González, pp 105-118. EdiarTE, Santiago.
- Salazar, Diego, Diego Melero y Carolina Jiménez  
2004 Los últimos 200 años en Conchi Viejo y San José del Abra (II Región): reflexiones sobre arqueología histórica y etnografía. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp 227-238, Concepción.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas  
1993 Perspectivas de la antropología en Venezuela: el caso particular de la arqueología. En *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, editado por Lourdes Arizpe y Carlos Serrano, pp 75-104. Universidad Autónoma de México, México.

Thomas, Carlos y Roberto Hernández

2000 Education and identity in the Los Andes Province of Chile.

Ponencia presentada en el Simposio "Rock art, education and ethics,"  
Alice Springs, Australia.

Thomas, Julian

2004 *Archaeology and modernity*. Routledge, Londres.

Tilley, Christopher

1989 Archaeology as theatre. *Antiquity* 63:275-280.

Trigger, Bruce

1980 Archaeology and the image of the American Indian. *American Antiquity* 45:662-676.

Villaseca, M.

2000 Dos historias, un paisaje: transformación y persistencia en el Alto Loa. Memoria para optar al título de Antropóloga Social, Universidad de Chile, Santiago.

Westfall, Catherine

1998 ¿Sólo indio muerto es indio bueno?: arqueólogos, pehuenches y Ralco. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 26: 35.

## 9. Elementos para una reflexión sobre patrimonio arqueológico indígena y legislación en Chile: la mirada de un arqueólogo

Luis E. Cornejo

La discusión sobre el patrimonio cultural, de cualquier origen que sea, requiere de distintas miradas para comprender los múltiples aspectos que se ponen en juego en los campos políticos, sociales, académicos, ideológicos y, obviamente, en los estrictamente legales. Esta visión de la complejidad del problema es necesaria para comprender una mirada, la mía, que recurre a los cuerpos legales existentes en Chile sobre el patrimonio, pero que no es la mirada de un especialista legal. Este escrito será abordado desde el punto de vista de un arqueólogo que intenta ver la legislación a partir un enfoque crítico, recogiendo elementos de la

antropología y de la arqueología. Este escrito, entonces, sólo debe considerarse como una contribución a la profundización del debate sobre la singularidad del patrimonio arqueológico, reconociendo que forma parte integrante de una entidad mayor, el patrimonio cultural (Aguilera 1988, Aldunate 1998). Más específicamente, mi análisis se centrará en discutir las implicaciones de la noción de *patrimonio arqueológico indígena* que desde hace unos pocos años ha ido penetrando, fuertemente, en las reivindicaciones étnicas planteadas por las distintas comunidades indígenas de Chile. La idea de patrimonio arqueológico indígena fue sólo parcialmente abordada por la Ley Indígena promulgada en 1994. Las implicaciones que se pueden hacer al interpretar políticamente distintos artículos de esa ley –tal como se mostrará más adelante– han generado expectativas y conflictos que no estaban previstos al momento de crearla. Esta discusión debe ser abordada, en primer lugar, sin diferenciar a qué patrimonio arqueológico se hace referencia ya que la consideración del patrimonio arqueológico de una comunidad dentro de la nación no debe hacer más que agregar y especificar criterios a los ya definidos para el conjunto del patrimonio arqueológico nacional.

El contexto legal dentro del cual se mueve la protección, promoción y gestión del patrimonio arqueológico en Chile está enmarcado por un amplio conjunto de disposiciones como la Constitución Política del Estado, la normativa legal vigente y las convenciones internacionales. Entre ellas se destacan la Ley de Monumentos Nacionales (Ley 17.288) y la Ley Indígena (Ley 19.253), con sus respectivas normas reglamentarias.

## La Ley de Monumentos Nacionales

La norma más significativa para el patrimonio arqueológico chileno es la Ley de Monumentos Nacionales (LMN), cuerpo legal dedicado a la protección, promoción y gestión del patrimonio cultural de la nación (Ley 17.288); consta de una formulación inicial promulgada en 1970 y de un reglamento específico al tema arqueológico (Decreto 484/90 del Ministerio de Educación, Reglamento de la Ley 12.288 sobre Excavaciones y/o Prospecciones Arqueológicas, Antropológicas y Paleontológicas).

La Ley de Monumentos Nacionales genera una primera línea de definición sobre la propiedad del patrimonio arqueológico al definir, en su Artículo 21, que “Por el solo ministerio de la ley, son Monumentos Arqueológicos de propiedad del Estado los lugares, ruinas, yacimientos y piezas antro-arqueológicas que existan sobre y bajo la superficie del territorio nacional.” Esta definición deslinda cualquiera discusión posible sobre la propiedad, ya que consigna al Estado como único propietario del patrimonio arqueológico, declarándolo monumento nacional, sea éste conocido o desconocido y sin importar el lugar ni el régimen de propiedad del lugar donde se encuentre dentro del territorio nacional (Art. 1 y 21). Lo que aquí me interesa especialmente es la formulación inicial de la Ley de Monumentos Nacionales que establece en el Artículo 1 que “Son monumentos nacionales [...] los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes,” sin que sea necesario ningún tipo de acción por parte de autoridad alguna. Esta definición tan amplia ha sido acusada, más de una vez, de violar el derecho de propiedad consagrado en la Constitución porque ignora la propiedad de la tierra donde se puede encontrar el patrimonio arqueológico, estableciendo un régimen que puede ser comparado al de la propiedad minera que separa la propiedad de la tierra de la de los recursos mineros que en ella se encuentran.

La Ley de Monumentos Nacionales establece un conjunto de normativas detalladas para la protección, promoción y gestión del patrimonio arqueológico como monumento nacional, y concentra en una institucionalidad estatal, el Consejo de Monumentos Nacionales, las decisiones relativas a él; entre ellas se destacan la potestad para “Reglamentar el acceso a los Monumentos Nacionales” y para “Conceder los permisos o autorizaciones para excavaciones de carácter histórico, arqueológico, antropológico o paleontológico en cualquier punto del territorio nacional” (Art. 6).

Del mismo modo que la Ley de Monumentos Nacionales determina que el Estado es el propietario del patrimonio arqueológico también establece que es el Consejo de Monumentos Nacionales el único ente que tiene la tuición sobre el patrimonio arqueológico rescatado en los sitios arqueológicos, siendo potestad del Consejo de Monumentos Nacionales determinar qué instituciones pueden ser depositarias de dichos objetos. Es-

tas instituciones, de preferencia museos, deben asegurar la conservación y exhibición de este patrimonio y garantizar su acceso a los investigadores interesados en su estudio (Reglamento Art. 21). Por eso los museos y otras instituciones tenedoras de colecciones arqueológicas quedan sujetos a la supervigilancia del Consejo de Monumentos Nacionales (Art. 37).

La Ley de Bases Generales del Medio Ambiente (Ley 19.300) considera al patrimonio arqueológico como otro de los elementos que deben ser protegidos de aquellos proyectos que son susceptibles de causar impacto ambiental, lo que obliga a que proyectos de ese tipo sean sometidos al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. Este sistema considera la generación de medidas para evitar el impacto sobre el patrimonio arqueológico y, en el caso que se produzca, adopta medidas para mitigarlo y compensar el daño causado.

Este conjunto de normas legales establece que el Estado chileno es el único propietario del patrimonio arqueológico en el territorio nacional, consignándolo como monumento nacional y afectándolo al control directo del Estado. La legislación establece procedimientos detallados para regular el acceso y posibles actividades que se desarrollen en los monumentos nacionales, calificando a la investigación científica como la actividad prioritaria que puede desarrollarse en ellos.

## La Ley Indígena

La Ley 19.253, promulgada en 1993, estableció normas legales relativas a la protección, fomento y desarrollo de los pueblos indígenas de Chile y creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, institución “encargada de la promoción de políticas que fomenten el desarrollo integral con identidad sociocultural de los Pueblos Indígenas de Chile” (CONADI 2006). Entre sus varias disposiciones este cuerpo legal incluye tres artículos que se refieren al patrimonio arqueológico. En ellos se establece que el reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas obliga la protección del patrimonio arqueológico-cultural e histórico indígena (Art. 28, letra f); consecuentemente se establece (Art. 29) que con el objeto de proteger el patrimonio histórico de las culturas indígenas se

requerirá de un informe previo de la CONADI para cualquier forma de enajenación del patrimonio arqueológico indígena (letra a), la salida de país de este patrimonio (letra b) y la excavación de cementerios históricos indígenas con fines científicos (letra c). Esta última disposición establece, además, que dichos estudios deberán contar con la aprobación de la comunidad indígena involucrada y deberán ceñirse a las disposiciones de la Ley de Monumentos Nacionales y sus reglamentos (Ley 17.288).

El primer concepto que es necesario analizar, antes de hablar sobre el patrimonio arqueológico, y que cruza toda la ley, es el concepto de culturas indígenas; éste es definido en la legislación a través de tres argumentos centrales: la descendencia desde tiempos precolombinos, la conservación de manifestaciones étnicas y culturales propias y el apego a la tierra (Art. 1). No obstante esta definición analítica, se recurrió a una enumeración de los pueblos que serían reconocidos legalmente como indígenas (Art. 1), consignando el reconocimiento, hasta el momento, de siete etnias (mapuche, aimará, rapa nui, atacameña, quechuas, collas, kaweshkar y yamana). En la actualidad un nuevo grupo, que reclama ser descendiente de los diaguitas, hace gestiones para obtener el reconocimiento legal como etnia indígena.

Esta definición de la Ley Indígena supone la necesaria consolidación de entidades étnicas independientes en sentido excluyente, es decir, lo mapuche sería diferente a lo atacameño. Este procedimiento ha implicado que, para obtener los beneficios de la Ley, los indígenas deben constituirse en etnias que tengan un referente histórico o prehistórico conocido. Así hemos visto la constitución de una etnia colla, compuesta por indígenas que migraron desde el otro lado de la cordillera a las tierras altas de Copiapó a finales del siglo XIX, y quienes han tenido que construir prácticas culturales (como sistemas de creencias y bailes) recurriendo a una mezcla de elementos culturales de otras etnias. Los trámites para constituir una etnia en los valles del Norte Semi Arido han recurrido al nombre de Diaguita que tiene una tradición en los estudios históricos y arqueológicos, pero éste proviene de un error de interpretación por parte de los primeros investigadores a comienzos del siglo XX y no del nombre de la etnia que habitaba dicho territorio antes de la llegada de los europeos, etnia que se desconoce.

La definición de culturas indígenas también es inclusiva porque lo mapuche o lo atacameño podrían incluir diversidad en su interior. La promulgación de la ley ha obligado a cada comunidad e, incluso, a cada persona a definirse como pertenecientes a una de estas etnias, cuestión que no ha estado exenta de problemas. Por ejemplo, antes de la promulgación de la ley los habitantes indígenas de la cuenca alta del río Salado (río Loa Superior) se percibían a sí mismos como distintos a las poblaciones de los oasis del Salar de Atacama pero hoy en día se han integrado a la etnia atacameña definida para estas localidades.

Este fenómeno es parte del constante proceso de construcción de la identidad que está cruzado por factores situacionales, especialmente políticos y sociales (Jones 1997, Martínez 1998), entre los cuales la promulgación de la Ley Indígena debe ser considerado un hecho relevante. De esta manera, tanto la fusión como la fisión étnica que hemos visto y que, seguramente, veremos en el futuro como producto de la Ley Indígena, son procesos que se suman a la larga historia de construcción de identidad étnica en el mundo indígena. Estos procesos son más flexibles y dinámicos que la constitución de las naciones occidentales, sometidas a regímenes geopolíticos en los cuales la demarcación de límites ha sido el mecanismo esencial.

## Cómo definir el patrimonio cultural indígena

Una vez discutido el concepto de culturas indígenas señalaré los aspectos relacionados con el patrimonio arqueológico indígena. Una de las implicaciones del reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas, contenidas en el Artículo 28, letra f, de la Ley Indígena, es la protección del *patrimonio arqueológico indígena*, concepto a partir del cual se ha constituido la noción (e.g., Olivera *et al.* 1998) de que existiría una suerte de derecho de propiedad de las comunidades indígenas sobre los restos arqueológicos de su herencia cultural. Esta interpretación y las demandas que de ella surgen generan la necesidad de debatir, desde mi punto de vista de arqueólogo, los alcances del concepto de patrimonio arqueológico indígena, labor esencial a la luz de los conflic-



tos entre arqueólogos y comunidades indígenas, cada vez más comunes. Además, creo necesario anticipar las acciones de las autoridades políticas y legislativas; la experiencia en otras partes del mundo ha demostrado que para ellas el patrimonio arqueológico es un bien negociable más barato que la tierra, núcleo de las reivindicaciones indígenas. La discusión siguiente pretende señalar un posible camino para materializar las legítimas aspiraciones indígenas respecto a la propiedad del patrimonio arqueológico dejado por sus ancestros, aunque se subrayarán las dificultades que, desde la perspectiva arqueológica, puede enfrentar ese camino.

Siguiendo la línea del razonamiento legal de los mecanismos para identificar y delimitar distintas culturas indígenas se colige que no debería existir un patrimonio arqueológico indígena en términos genéricos sino que éste habría de considerarse desde la especificidad de las distintas culturas indígenas que se reconocen en Chile. Este razonamiento coincide con el panorama general que se podría hacer sobre las diferencias culturales, lingüísticas y sociales que se pueden consignar sobre los distintos pueblos indígenas que habitan y habitaron en el territorio del actual Estado chileno. De acuerdo con las tendencias actuales de la ciencia arqueológica el patrimonio arqueológico puede ser definido como la evidencia material representativa de una particular forma de vida o de actividad humana. Esta definición se aleja de la antigua visión en la cual primaba lo prehistórico como argumento, especialmente con el advenimiento de líneas de estudio como la arqueología histórica, la arqueología industrial o la arqueología forense.

Es difícil trazar un límite entre el patrimonio arqueológico y el histórico, ya sea indígena o no, especialmente en situaciones en las cuales la historia escrita ha obviado entregar antecedentes sobre determinados eventos o grupos humanos; entre éstos no sólo se incluyen pueblos indígenas y su historia más reciente sino, también, clases sociales más desposeídas, territorios marginales o eventos que se han tratado de ocultar, especialmente aquellos relacionados con las violaciones sistemáticas a los derechos humanos. En todos estos casos y, obviamente, en el caso de las sociedades prehistóricas los restos materiales se constituyen en patrimonio porque son la sustancia privilegiada, muchas veces única, donde des-

cansa la herencia cultural de esos pueblos o la evidencia de esos sucesos. Hecha esta aclaración puedo, entonces, intentar perfilar cuál podría ser la manera de definir el patrimonio arqueológico de las distintas culturas indígenas. En primera instancia parece correcto definirlo como el conjunto de evidencias materiales dejado por los ancestros de los actuales indígenas; sin embargo, esta simple aproximación se complica por hecho —no tan simple— de determinar cuáles son los ancestros de cada cultura indígena. Para el periodo histórico los problemas son menos complejos porque los documentos y la memoria pueden probar la descendencia de los indígenas actuales desde los creadores de cultura material patrimonial, incluso en tiempos tempranos de la época colonial. Cuando se pasa la barrera de los registros históricos el análisis se vuelve más complejo. Los profundos cambios que produjo la llegada de los europeos y, en parte del país, la previa dominación inca que forzó movimientos poblacionales, dificultan trazar con claridad la huella histórico-cultural entre el presente y el pasado. Cuanto más atrás se retrocede en la historia aparecen otros devenires sociopolíticos que hacen el proceso más hipotético.

A medida que retrocedemos en el tiempo los vínculos culturales se hacen más difíciles de probar. El advenimiento de la vida sedentaria y la predominancia de los cultivos en la economía en la mayor parte del territorio chileno marcaron un fuerte cambio cultural que, en muchos casos, rompió con el pasado dominado por el modo de vida del cazador recolector. Las evidencias disponibles no permiten, en muchos casos, ser categóricos al determinar la importancia, en dicho cambio, de la incorporación de nuevas poblaciones versus el desarrollo de nuevas formas de vida por parte de los mismos grupos culturales. Más atrás en el tiempo la larga historia de los cazadores recolectores, que retrocede unos 14.000 años, ofrece infinidad de combinaciones histórico culturales que, prácticamente, imposibilitan seguir una huella que una ese pasado remoto con algunas de las culturas indígenas del presente.

Es académicamente imposible perfilar una vinculación que sea inequívoca entre la mayor parte de los restos arqueológicos y una cultura indígena específica actual. Esta vinculación podría constituirse sobre la base de demostradas continuidades en aspectos esenciales de la cultura, como la ideología o la organización social, y descartando aquellas que

puedan tener un fuerte componente medioambiental, como la subsistencia. Probablemente esto sólo podría lograrse para un conjunto específico de restos dejados por las poblaciones más tardías y en aquellos lugares donde las culturas indígenas se han mantenido en el tiempo. Sólo a modo de ejemplo se podría destacar la evidente conexión entre la cultura arqueológica San Pedro y los actuales atacameños o entre los grupos que los arqueólogos denominamos El Vergel y los mapuches. En ambos casos, el primero del desierto de Atacama y el segundo de los bosques lluviosos del sur chileno, las evidencias contextuales de las culturas arqueológicas, las tempranas crónicas españolas y la continuidad de la ocupación hasta el presente permiten asegurar vínculos culturales entre lo arqueológico y lo actual. Mención aparte requiere la especial situación de la isla de Pascua, donde no hay posibilidades distintas a una directa relación entre el patrimonio arqueológico que se encuentra en la isla y los rapa nui.

Lograr precisar cuál patrimonio arqueológico es herencia cultural de cada cultura indígena requerirá de mucha más investigación arqueológica y antropológica, precisamente enfocada en responder tales preguntas. Dicho trabajo, ciertamente, no carecerá de problemas científicos; también los habrá de tipo político. El principio básico de la incertidumbre hace que la ciencia contemporánea rara vez lleve a elaborar proposiciones terminantes del tipo que serían esperables por muchos de los actores de este debate (como juristas y etnias indígenas). La utilización de ciertas técnicas que podrían ser de mucha utilidad al momento de discutir las herencias, especialmente los estudios genéticos de ADN mitocondrial o bioantropológicos en general, tiene implicaciones políticas e ideológicas negativas para muchos indígenas, por lo cual su uso en el mediano plazo es poco probable.

Con esta configuración de problemas es posible concluir que, desde el punto de vista académico, es decir, con base en los resultados de la investigación científica en arqueología y en antropología, sólo sería posible definir legalmente como propio de cada cultura indígena una porción del patrimonio arqueológico chileno, aunque existirían algunas excepciones, como los rapa nui o, a la inversa, los llamados colla, a los cuales, probablemente, no es posible vincular con los restos arqueológicos que se encuentran en el territorio que habitan.

El último punto que es necesario discutir tiene que ver con la compatibilidad entre esta interpretación de lo que sería el patrimonio arqueológico indígena y la Ley de Monumentos Nacionales, contradictorios en un elemento clave en lo que aquí se ha discutido. La Ley de Monumentos Nacionales define como propiedad del Estado todos los restos arqueológicos, inclusive aquellos que puedan ser definidos como “restos de los aborígenes,” lo que resultaría contradictorio con las ambiciones de los herederos del patrimonio arqueológico que pueda ser asignado a una cultura indígena en particular. En principio esta discusión requeriría la mirada de un jurista, aunque se trata más de una cuestión de orden político que legal. Este conflicto podría resolverse corrigiendo la Ley de Monumentos Nacionales, especificando que existe un determinado tipo de patrimonio arqueológico nacional que no es, *per se*, propiedad del Estado sino que, bajo determinadas circunstancias, podría ser definido como propiedad de ciertas culturas indígenas. Esta declaración debiera ser específica para cada cultura indígena y estar científicamente acreditada, si es que esto último es realmente posible.

La Ley de Monumentos Nacionales provee una vía de solución para que el Estado no pierda la posibilidad de asegurar la conservación de dicho patrimonio —uno de los objetivos principales de esta Ley— aplicando la misma lógica utilizada en el caso de los monumentos históricos. El título III de la Ley de Monumentos Nacionales se refiere a los “lugares, ruinas, construcciones y objetos de propiedad fiscal, municipal o particular” que deben ser considerados monumentos, determinando que pese a que la propiedad no es, necesariamente, del Estado deben quedar bajo control del Estado por intermedio del Consejo de Monumentos Nacionales. Esta figura pone el acento en que, sin importar la propiedad del monumento, es el Estado el llamado a proteger el patrimonio y, en consecuencia, generar las medidas para su protección. Dicha figura, en cierta medida, ya está considerada en la Ley Indígena al indicarse que las excavaciones científicas en cementerios históricos Indígenas (Art. 29, letra c) deben, además de regirse por las exigencias de la Ley Indígena, seguir el procedimiento establecido en la Ley de Monumentos Nacionales.

## La mirada de la arqueología (o la de un arqueólogo)

Esta discusión interesa a los arqueólogos desde todos sus ángulos, especialmente si se considera que uno de los problemas antropológicos más interesantes es la continúa redefinición de la identidad de los grupos humanos; sin embargo, en esta parte del artículo me centraré en un par de elementos sustanciales para la interpretación y discusión del problema del patrimonio arqueológico indígena en Chile y para la investigación arqueológica. Antes de discutir estos tópicos es necesario poner en claro que la arqueología en Chile, así como en muchas otras partes del mundo, hace años dejó de ser heredera de la carga colonialista o “pecado original” de la antropología en su conjunto. Hoy en día la arqueología, y se entiende que la antropología también, puede ser mejor definida por una práctica mestiza, enraizada en nuestras sociedades latinoamericanas con ya más de 500 años de mestizaje y desarrollada, en su mayor parte, por personas que, de uno u otro modo, con mayor o menor distancia, son herederas de la tradición cultural precolombina. Este proceso ha ocurrido, especialmente, a partir de la creación de estudios sistemáticos en arqueología en universidades públicas desde mediados de la década de 1970, lo que democratizó y profesionalizó la actividad de estudiar científicamente el pasado.

Desde el punto de vista de la investigación arqueológica hay que destacar que para la ciencia no es, en principio, relevante la propiedad de las evidencias arqueológicas, sea estatal o de alguna comunidad específica dentro de la nación. Lo que realmente interesa a los arqueólogos es que este patrimonio esté bien protegido y que sea accesible para poder avanzar en el conocimiento de la historia humana en su conjunto, principal meta de esta ciencia. Este objetivo, me parece, se alcanza con la perspectiva de interpretación que aquí he propuesto pero considerando que la práctica de los arqueólogos se debe adaptar a reconocer los legítimos derechos y orientaciones culturales de las comunidades que son herederas de determinado patrimonio, cuestión en la cual algunos colegas ya han avanzado.<sup>1</sup> Obviamente esto requiere tomar una postura frente a

---

1 Como Victoria Castro y Carlos Aldunate en el Loa Superior, Mauricio Uribe en la región aymara y Leonor Adan en el área mapuche.

un par de temas sensibles: la reticencia indígena a la intervención de los arqueólogos en los sitios arqueológicos, especialmente en los cementerios o en los lugares que tienen connotaciones ceremoniales, y la exhibición en museos o publicaciones de objetos considerados sagrados por los indígenas, sobre todo de restos humanos. La mayor parte de estos temas debe ser objeto de una negociación de los arqueólogos con las comunidades involucradas en la cual se destaque el valor para la ciencia y para la comunidad de los conocimientos que producen los estudios arqueológicos y su divulgación. Ahora bien, el tema de la exhibición de cuerpos humanos tiene que ver con valores más universales. El respeto a la dignidad de las personas, antiguas o contemporáneas, conocidas o desconocidas, no es compatible, en ningún caso, con la exhibición de sus restos.

Al momento de intentar abordar el difícil tema de determinar cuál es el patrimonio arqueológico de las culturas indígenas es necesario considerar la pertinencia de los distintos tipos de conocimientos disponibles: la tradición oral, la investigación histórica y la investigación arqueológica. Al sobreponer dos o más de estos conocimientos ocurren desfases propios de la esencia de los registros y de las interpretaciones en las cuales se basan; la profundidad histórica de cada uno de ellos es distinta y, muchas veces, se refieren a cuestiones diferentes. Un buen ejemplo es la imagen histórica del territorio de Chile centro sur que ve una gran unidad cultural deducida desde la mirada de las crónicas tempranas españolas, lo que se contrapone con la diversidad de culturas que revela el análisis arqueológico.

Con base en los principios de la investigación científica es importante considerar la actualidad de los conocimientos a utilizarse en la tarea que aquí interesa. La producción de conocimiento en arqueología no es una simple acumulación sino una constante redefinición en la cual se da más espesor y detalle a unos enunciados; otros son depurados y algunos descartados. Más aún, los constructos elaborados por la ciencia no pasan de ser hipótesis en constante proceso de discusión; la constitución de formulaciones absolutas es imposible.

Los enunciados que han de utilizarse para definir el patrimonio arqueológico de una cultura indígena en particular deben provenir de las colecciones de evidencias más pertinentes para el momento histórico al

cual pertenece ese patrimonio. Estas formulaciones deben hacerse teniendo en cuenta los resultados más actuales de la investigación arqueológica y a los especialistas en cada uno de los contextos culturales en cuestión.

## Palabras finales

He querido reservar estas líneas finales para afirmar que las ideas precedentes han pretendido perfilar algunos de los problemas que veo, como arqueólogo, al situarme frente a la definición legal de un patrimonio arqueológico propio de las culturas indígenas de Chile; no intento ser políticamente correcto sino consecuente con mis ideas. Estos planteamientos no buscan representar a ningún grupo de personas en particular, arqueólogos o no, pero surgen, en gran medida, de debates e ideas que circulan en el ámbito de la arqueología chilena.

## Agradecimientos

El manuscrito de este ensayo fue comentado por los arqueólogos Carlos Aldunate, Lorena Sanhueza y Héctor Vera y por los editores de este volumen. Agradezco a estos últimos la invitación a participar en esta obra.

## Referencias

Aldunate, Carlos

1998 Patrimonio cultural indígena. En *Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión*, editado por Ximena Navarro, pp 17-19. Universidad de La Frontera, Temuco.

Aguilera, Nelson

1988 Patrimonio cultural indígena de Chile: aproximaciones iniciales desde el Estado. En *Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión*, editado por Ximena Navarro, pp 47-59. Universidad de La Frontera, Temuco.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)

2006 *Nuestra Misión*. <http://www.conadi.cl/mision.html> (Acceso Enero 2006)

Jones, Sian

1997 *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge, Londres.

Martínez, José Luis

1998 *Pueblos de Chañar y el Algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. Centro Barros Arana, Santiago.

Olivera, Ana María, Claudio Colivoro y Manuel Muñoz

1998 Alcances al anteproyecto sobre monumentos nacionales: elementos para una discusión. En *Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión*, editado por Ximena Navarro, pp 87-91. Universidad de La Frontera, Temuco.



# 10. Arqueología y comunidades indígenas. Un estudio comparativo de la legislación de Argentina y Brasil

María Luz Endere, Plácido Cali y Pedro Paulo A. Funari

## Introducción

Durante la segunda mitad del siglo XIX Argentina fue concebida como una nación formada por inmigrantes europeos. Los descendientes indígenas existentes en el territorio fueron considerados parte de una raza salvaje, condenada a la desaparición. El modelo de homogeneidad cultural adoptado por la elite gobernante negó la existencia de toda diferencia étnica que pudiera poner en peligro la consolidación nacional (Slavsky

1992). La cultura material prehispánica, sin embargo, no quedó fuera del proyecto político del Estado Nacional. En 1913 se dictó la Ley 9080 que creó las bases de un sistema legal de protección del patrimonio fundado en el dominio del Estado sobre las ruinas y yacimientos arqueológicos de valor científico. La creación de los grandes museos nacionales y el desarrollo del positivismo científico (Politis 1995h, Podgorny 2000) convirtieron al patrimonio arqueológico en propiedad intelectual exclusiva de las instituciones académicas, privando a los descendientes indígenas de todo acceso a la herencia cultural de sus antepasados.

A partir de la década de 1930 el patrimonio arqueológico prehispánico y las colecciones arqueológicas y etnográficas perdieron importancia en la construcción de la historia nacional que se orientó a reforzar la tradición hispánica y a ensalzar a los héroes patrios. Por entonces el status jurídico de los descendientes indígenas fue mudando de ser considerados enemigos y exponentes de una raza inferior (e.g. Zevallos 1986) a incapaces de derechos y, finalmente, a miembros de la Nación sin consideración étnica. Socialmente, sin embargo, el estigma de ser indio se hacía evidente en el color de la piel y en las particularidades del lenguaje. La despectiva denominación de los “cabecitas negras,” usualmente utilizada para denominar a las masas obreras, ponía la causa de la descalificación en la aparente ascendencia indígena.

En la segunda mitad del siglo XX mejoró el status legal de los pueblos indígenas a partir de la ratificación, mediante la Ley 14.932/59, del convenio 107 de la OIT sobre protección e integración de las poblaciones indígenas y la creación de un Consejo para tratar asuntos indígenas en 1961, así como la realización del primer censo indígena en 1966. Este cambio en la política oficial y el clima general de ebullición social alentaron el surgimiento de movimientos indígenas entre 1970 y 1975 (Serbín 1981), abruptamente interrumpidos por el golpe militar de 1976. Recién con el retorno de la democracia en 1983 se percibió un cambio de rumbo definido en la ideología oficial tendiente a enfatizar el carácter de Argentina como “nación pluricultural,” reafirmado con la sanción de la Ley 23.515 de comunidades indígenas en 1985 y la reforma constitucional de 1994.

En Brasil el indígena se constituyó en un antepasado nacional desde la independencia, en 1822, cuando la monarquía europea que allí se ins-

taló comenzó a idealizar al indio. Esta visión fue evolucionando durante décadas hasta concluir en el denominado “indianismo” de finales del imperio, en 1889. Con la proclamación de la república y el cambio del poder de la corte imperial de Río de Janeiro a las nuevas elites de San Pablo el indio pasó a representar el retraso secular del país. Por muchas décadas la presencia indígena fue dejada de lado. Recién con la redemocratización que siguió a la dictadura del Estado Novo (1937-1945) fue posible proponer la valorización del indio junto con la fundación de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) y la acción en defensa de los vestigios arqueológicos anteriores a la conquista encabezada por el humanista Paulo Duarte, quien estaba en contacto con los franceses Rivet y Emperaire (Funari 1994, 2002). En ese contexto se aprobó, en 1961, la ley de protección del patrimonio arqueológico, aún vigente. Durante la dictadura militar (1964-1985) el indígena quedó, nuevamente, fuera de las preocupaciones oficiales, aunque permaneció presente en los objetivos de la Asociación Brasileña de Antropología, así como de los movimientos sociales y de defensa de los derechos humanos (como las comunidades eclesiales de base en tierras indígenas). Con la restauración de los gobiernos civiles los derechos indígenas volvieron a la agenda política a través de discusiones públicas y de la demarcación de sus tierras; sin embargo, pese a su importancia, la presencia indígena en el país (un tercio de la población tiene antepasados amerindios) no siempre ha encontrado la debida atención o reconocimiento.

Como parte de un proceso común en casi toda Sudamérica el retorno democrático de las décadas de 1980 y 1990 vino acompañado de importantes reformas constitucionales y cambios normativos sobre cuestiones por años postergadas, como los derechos de los pueblos indígenas (cf. Barié 2003). La magnitud de este impacto en las constituciones y en la legislación derivada en Argentina y en Brasil constituye un valioso indicador del rumbo que han tomado las políticas oficiales de cada país en las últimas décadas. El objetivo de este trabajo es discutir la participación indígena en relación con el patrimonio cultural en Argentina y Brasil a partir del análisis de la legislación de cada país y la manera como esa participación se refleja en los estándares éticos y en la práctica arqueológica.

## El caso de Argentina

### La normativa constitucional

En 1994 fue sancionada la reforma a la Constitución de la Nación Argentina que incluye valiosas disposiciones sobre la preservación del patrimonio y el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, pese a que algunas de ellas aún requieren una ley nacional que las reglamente para hacerlas operativas. El patrimonio cultural está explícitamente contemplado en el Art. 41 que establece que “las autoridades proveerán la preservación del patrimonio natural y cultural,” especificando que “corresponde a la Nación dictar las normas que contengan los presupuestos mínimos de protección, y, a las provincias, las necesarias para complementarlas, sin que aquellas alteren las jurisdicciones locales.” Por otra parte, autoriza a interponer una acción de amparo cuando estén en juego “los derechos que protegen el ambiente [...] así como los derechos de incidencia colectiva en general,” entre los cuales estaría incluida la preservación del patrimonio cultural. Esta acción puede ser interpuesta por el afectado, el defensor del pueblo o las asociaciones que tengan por objetivo proteger esos derechos (Art. 43).

En el Art. 75 inc. 17 la Constitución Nacional reconoce “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos,” garantizando (concurrentemente con las provincias) “el respeto a su identidad y asegurando su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.” Este último párrafo ha sido interpretado como un reconocimiento a su derecho a participar en la gestión del patrimonio cultural de sus antepasados (Endere 2000:56). En el inc. 19, párrafo cuarto del mismo artículo, se atribuye al Congreso la facultad de “dictar leyes que protejan la identidad y pluralidad cultural;” además, se asigna jerarquía constitucional a numerosos tratados internacionales, entre los que se incluye al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Art. 75 inc. 22 párr. segundo). En suma, la Constitución Nacional, aunque no lo indica expresamente, contiene disposiciones que habilitarían el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a su patrimonio cultural.

## Legislación indígena

La Ley 23.302/85 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas introdujo un cambio sustancial en la materia, anticipándose a la reforma constitucional, porque reconoció el status legal de las comunidades indígenas<sup>1</sup> y declaró “de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país y a su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades” (Art. 1). Esta norma creó, además, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como una entidad descentralizada que tiene como fin el cumplimiento de la ley; en especial debe llevar un registro de comunidades indígenas a quienes se otorga personería jurídica para actuar como tales y, debe, además, elaborar planes de adjudicación y explotación de tierras, de educación y de salud. Las comunidades indígenas participan en la implementación de estas políticas a través del envío de representantes a un Consejo de Coordinación de carácter consultivo –Decreto 155/89 Arts. 7 i y 10– (Carrasco 2000).

La Ley 23.592/88 prohíbe toda forma de discriminación basada en motivos étnicos o raciales. En 1992 Argentina ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, por medio de la Ley 24.071. El instrumento de ratificación no fue depositado hasta el 2000, año cuando el Convenio tomó jerarquía constitucional en virtud del Art. 31 de la Constitución Nacional. Este convenio no sólo coincide con el criterio de autoreconocimiento o autoidentificación étnica como base para la definición de los pueblos indígenas sino que establece que los gobiernos deben “asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos (sociales, económicos y culturales) de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad” (Art. 2.1, también 2b). Entre dichos derechos se reconoce el “de participar en la formulación, aplicación y evaluación de los

---

1 “Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad” (Ley 23.302, Art. 2).

planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptible de afectarles directamente” (Art. 7.1); por su parte, el Art. 6 establece que “deberán protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos” (cf. Hualpa 2003).

Como puede observarse hay un reconocimiento significativo de los pueblos indígenas en las normas de mayor jerarquía de Argentina; sin embargo, esos derechos no siempre son contemplados en la legislación derivada y lo son mucho menos aún en su grado de observancia en la realidad. De hecho, esos derechos no han sido considerados en la legislación protectora del patrimonio arqueológico, que todavía sigue reconociendo, exclusivamente, el valor científico y el criterio experto como únicos válidos a la hora de definir la necesidad y las modalidades de protección.

### Reclamos indígenas y su reconocimiento legal

El proceso de reconocimiento legal de las comunidades indígenas de Argentina iniciado con el retorno democrático cambió las perspectivas de los reclamos indígenas sobre restos humanos que formaban parte de colecciones de museos. El caso paradigmático en Argentina es el del Museo de La Plata, dependiente de la Universidad Nacional de La Plata, que alberga una colección de esqueletos y cráneos indígenas (fundamentalmente tehuelches y araucanos procedentes de las regiones Pampeana y Patagonia quienes perecieron o fueron hechos prisioneros durante la conquista de sus territorios a fines del siglo XIX). Estos esqueletos (sobre todo los restos de caciques de conocida trayectoria histórica como Callfulcurá, Inakayal, Mariano Rosas, Manuel Guerra, Gherenal, Indio Brujo y Chipitruz) han sido objeto de reclamos desde la década de 1970 por sus descendientes y por agrupaciones indígenas. La Universidad de La Plata respondió en forma negativa a estos reclamos, alegando que esos restos constituían bienes del dominio público del Estado. En otros casos el rechazo se debió a la imposibilidad de probar, legalmente, el parentesco por consanguinidad (Podgorny y Politis 1992, Podgorny y Miotti 1994).

El hecho de que las colecciones de restos humanos formaran parte del patrimonio nacional hacía necesaria una ley de repatriación que los

desafectara del dominio público para que la restitución fuera legalmente viable. En 1991 se dictó la primera ley de repatriación (23.940/91) que ordenó la restitución del cacique tehuelche Inakayal a su lugar de origen en Tecka, provincia de Chubut, donde en 1994 fue enterrado en un mausoleo después de recibir honores militares y rituales indígenas. Una nueva restitución se produjo en el 2000 gracias a otra ley, la 25.276, que ordenó la devolución de los restos del jefe ranquel Mariano Rosas a la comunidad ranquelina que habita en Leubucó, provincia de La Pampa. Esta restitución se llevó a cabo en junio de 2001 en una ceremonia oficial denominada de “reparación histórica al pueblo ranquelino” en la cual participaron numerosos líderes indígenas y autoridades políticas nacionales y provinciales (Endere 2002).

Finalmente, la Ley 25.517/01 intentó generar un cambio sustancial en la materia al establecer que los museos deben poner a disposición de “los pueblos indígenas o comunidades de pertenencia que los reclamen” los restos humanos de aborígenes que formen parte de sus colecciones (Art. 1) y exige que “para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contarse con el expreso consentimiento de la comunidad interesada” (Art. 3). Esta norma, sin embargo, no establece los requisitos que deben cumplir las comunidades para efectuar sus reclamos, ni el criterio que deben seguir los museos para hacer lugar a los mismos, ni la forma de dirimir los eventuales conflictos. La falta de reglamentación ha impedido la aplicación de esta norma, aunque en algunas provincias, como Jujuy, las autoridades locales, basándose en ella, exigen a los investigadores obtener el permiso de las comunidades para excavar en tierras comunales.

### La legislación protectora del patrimonio arqueológico

Frente a un panorama que parecía alentador para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en relación con su patrimonio cultural no cabe sino sorprenderse por la nueva Ley nacional 25.743 de Protección del Patrimonio Arqueológico en Argentina, sancionada en 2003. Esta Ley, que reformó la ya legendaria Ley 9080, regula la preservación,

protección y tutela del patrimonio arqueológico como parte del patrimonio cultural de la Nación y su aprovechamiento científico y cultural; además, distribuye competencias entre el Estado nacional y las provincias, y establece que la autoridad de aplicación a nivel nacional es el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, al tiempo que crea el Registro Nacional de Yacimientos, Colecciones y Objetos Arqueológicos. Sin embargo, la nueva ley ignora por completo en su articulado a las comunidades indígenas y no establece ninguna diferenciación entre sitios arqueológicos ubicados en tierras de una comunidad indígena y los que se encuentran en propiedades privadas.

Las contradicciones entre esta ley y la Ley de Repatriación 25.517 ponen de manifiesto, una vez más, que los cambios de los últimos años en la legislación y en la gestión del patrimonio no han sido parte de una política integral en materia cultural sino que responden al esfuerzo de una institución o al proyecto particular de algún legislador, razón por la que suelen tener efectos limitados en la práctica.

### Estándares de ética profesional

La posibilidad de construir un colegio profesional de arqueólogos con control de la matrícula ha sido largamente debatida en Argentina, aunque los resultados no han sido alentadores. Existe un obstáculo legal insalvable: debería crearse un colegio en cada provincia y no existe un número de profesionales suficiente como para solventar los costos organizativos. Además, si se trabaja en más de una provincia, cuestión bastante usual entre los arqueólogos, deberían matricularse en cada una de ellas a la vez. Es por ello que se decidió crear en 1999 una asociación civil de integración voluntaria denominada AAPRA (Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina). El entusiasmo de su creación fue, sin embargo, seguido por una gran apatía de sus miembros en la consecución de sus objetivos más ambiciosos, como la adopción de un código de ética que sería aplicable sólo entre los asociados.



## La participación de las comunidades indígenas en la práctica

El respeto por las creencias tradicionales en relación con los sitios arqueológicos y el temor de remover los restos humanos de sus antepasados han sido considerados producto de la ignorancia de la gente y un obstáculo para la investigación científica, aunque algunos investigadores han sido sensibles a los reclamos de los lugareños y permiten la realización de rituales.

No existen muchos ejemplos en Argentina de trabajos conjuntos con comunidades indígenas en materia de investigación y de preservación de sitios arqueológicos. La provincia de Neuquén ha sido pionera en este tipo de participación a través de la creación de museos de sitio custodiados por comunidades –como el museo de sitio Añelo en tierras de la comunidad Mapuche Painemil (Biset 1989)– o los museos comunales –como el Museo Comunal de la Cuenca del Curi Leuvú (Cúneo 2004:86)–. Otro hecho significativo fue la decisión adoptada por la Administración de Parques Nacionales de devolver a la comunidad mapuche Ñorquinco la custodia de un sitio sagrado en el Parque Nacional Lanín (Neuquén), gracias a un acuerdo conjunto celebrado en 2000. En ese acuerdo se estableció la devolución de un área dentro del parque en donde se encuentra un rehue (monumento de valor ritual) y un alero con pinturas rupestres y se constituyó un comité conjunto para discutir la gestión del sitio (Molinari 2000).

Otro antecedente importante tiene que ver con las conclusiones de la mesa redonda de especialistas que fue convocada, en noviembre de 1999, por el Centro para la Investigación Histórica y Arqueológica de la Universidad de Salta con el fin de discutir las implicaciones éticas del hallazgo de momias en santuarios de altura a raíz de los reclamos efectuados por la comunidad indígena kolla en relación con las momias inkas encontradas en el volcán Llullaillaco (Reinhard 1999, Politis 2001). Entre las recomendaciones adoptadas se enfatizó la necesidad de que la legislación y las autoridades políticas tengan en cuenta los derechos e intereses de las comunidades locales y de los pueblos indígenas en el manejo del patrimonio cultural (ap.1. d). También se señaló la importancia de que

en los estándares éticos profesionales se contemple la necesidad de dar participación a las comunidades locales y pueblos indígenas en el manejo de los recursos culturales asociados (ap. 2. b) (CEPIHA 1999).

En los últimos años puede percibirse entre los arqueólogos un cambio de actitud a favor del respeto de la sacralidad de los sitios y de dar participación a las comunidades indígenas, aunque aún son pocos los investigadores que ofrecen, abiertamente y de *mottu* propio, oportunidades de participación a las comunidades con las cuales interactúan. Las agrupaciones indígenas, por su parte, tuvieron escasa visibilidad pública en relación con cuestiones rituales y simbólicas durante los primeros años del retorno democrático. No fue sino hasta las vísperas de la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América cuando estas agrupaciones se movilizaron en reacción a los festejos oficiales y empezaron a adquirir notoriedad. Entre las numerosas marchas y actos efectuados cabe mencionar la celebración del “último día de libertad” (11 de octubre de 1992) hecha en distintos sitios arqueológicos como el pu-cará de Tilcara, en la quebrada de Humahuaca, y en Fuerte Quemado, en los valles Calchaquies. En la actualidad las autoridades locales, movidas por el interés turístico, suelen alentar a que se lleven a cabo festividades tradicionales en áreas de fuerte raigambre indígena (como los camarucos mapuches en Neuquén y Río Negro, la fiesta de la Pachamama y el Intiraimi en el noroeste), combatidas por la Iglesia décadas atrás y hasta prohibidas por las autoridades militares.

Recientemente se ha dado un paso sustancial para que se establezca un diálogo conjunto entre arqueólogos y comunidades indígenas sobre el patrimonio arqueológico. En mayo de 2005 se firmó la *Declaración de Río Cuarto* (en este volumen) en el marco del Primer Foro Arqueólogos-Pueblos Originarios realizado en la ciudad de Río Cuarto, Córdoba, y convocado por mandato del Plenario del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, celebrado el año anterior. Las recomendaciones de esta declaración versan sobre los siguientes aspectos: primero, la no exhibición de restos humanos que se encuentren en museos, así como la necesidad de sensibilizar al público sobre las razones que fundamentan dicha decisión; segundo, el respeto por la sacralidad ancestral de los restos humanos y de los sitios indígenas y la necesidad de adecuar las

técnicas y procedimientos arqueológicos para hacerlos compatibles con dicho respeto; tercero, la colaboración mutua para lograr la restitución de restos humanos indígenas que estén alojados en colecciones públicas y/o privadas, así como la modificación de la actual Ley de Patrimonio Arqueológico; cuarto, la necesidad de que los arqueólogos valoren, responsablemente, las consecuencias sociales y políticas de la investigación arqueológica en cuanto a los derechos de las comunidades indígenas; y, quinto, contar con el acuerdo previo de las comunidades indígenas para la realización de investigaciones arqueológicas y extremar los recaudos para que éstas cuenten con la información relevante para la toma de decisiones. Esta declaración se encuentra en proceso de adhesión de la comunidad arqueológica del país (véase Canuhé 2005, Pérez 2005).

## El caso de Brasil

### La Constitución Nacional

La Constitución Federal de Brasil de 1988 aseguró algunos derechos básicos de los pueblos indígenas, principalmente el respeto a la diversidad étnica y cultural y el derecho a conservar parte de sus tierras;<sup>2</sup> también creó mecanismos para vincular a estos pueblos con el Estado. Los artículos 231 y 232 de la Constitución Federal establecen las directrices políticas para las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado brasileño. De este modo, existen orientaciones explícitas, como la consulta obligatoria a los indígenas en caso de emprendimientos hídricos o de exploracio-

---

2 “Capítulo VIII: De los indios. Art. 231: Se reconoce a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo a la Unión demarcarlas, proteger y hacer respetar sus bienes. 1. Son tierras tradicionalmente ocupadas por los indios las habitadas por ellos en carácter permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales, necesarios para su bienestar, y las necesarias para su reproducción física y cultural según sus usos, costumbres y tradiciones. 2. Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan para su posesión permanente, correspondiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, de los ríos y de los lagos en ellas existentes.”

nes de minerales en sus tierras.<sup>3</sup> No obstante, la decisión final queda en manos del Congreso Nacional, que posee competencia exclusiva.<sup>4</sup>

Los pueblos indígenas cuentan con los mismos derechos y garantías legales que los demás ciudadanos brasileños pues, para la Constitución, quienes nacen en el territorio son ciudadanos brasileños. También cuentan con el Estatuto del Indio, creado por la Ley 6001, que les otorga derechos especiales. Sin embargo, al considerar a los indígenas como ciudadanos el Estado considera sus tierras como parte del territorio nacional, no reconociéndolos, por ende, como pueblos que ocupan un territorio delimitado y con leyes propias. En 1973 el Estatuto del Indio incorporó una visión que predominó durante esa década y que defendía la integración progresiva y armoniosa de los indígenas a la sociedad nacional (Art. 1).<sup>5</sup> La propuesta más reciente del Congreso Nacional para la modificación del Estatuto del Indio es de diciembre de 2004, sustitutiva del proyecto de Ley 2057/91.

La Constitución no define a los pueblos indígenas, lo cual resulta difícil, en un país como Brasil, sin adoptar criterios raciales, culturales u otros inadecuados y reduccionistas. Contraponiéndose a esta línea de pensamiento en 1957 Darcy Ribeiro adoptó el criterio de autoidentificación étnica,<sup>6</sup> similar al que fue adoptado, recientemente, por el gobierno brasileño en el programa de cupos para afrodescendientes en las univer-

---

3 “Art. 231: 3. El aprovechamiento de los recursos hídricos, incluidos los potenciales energéticos, la búsqueda y exploración de las riquezas minerales en tierras indígenas, sólo podrán ser efectivas con la autorización del Congreso Nacional luego de haber sido oídas las comunidades afectadas y habiéndoseles asegurado la participación en los resultados de la exploración, en la forma de la ley.”

4 “Art. 49: Es competencia exclusiva del Congreso Nacional [...] XVI. Autorizar, en tierras indígenas, la exploración y el aprovechamiento de los recursos hídricos y la búsqueda y explotación de riquezas minerales.”

5 “Estatuto del Indio. Art. 1: Esta Ley regula la situación jurídica de los indios o silvícolas, y de las comunidades indígenas con el propósito de preservar su cultura e integrarlos, progresiva y armoniosamente, a la comunidad nacional.”

6 “Indígena es, en el Brasil de hoy, esencialmente, aquella parte de la población que presenta problemas de inadaptación a la sociedad brasileña, en sus variadas diversidades, motivados por la conservación de sus costumbres, hábitos o meras lealtades que la vinculan a una tradición precolombina. O, aún más ampliamente: indio es todo individuo reconocido como miembro de una comunidad de origen precolombino, que se identifica como étnicamente diversa de la nacional, y es así considerada por la población brasileña con la que está en contacto” (Ribeiro 1970:254).

sidades. Si analizamos la Constitución Federal actual podemos observar que, entre las minorías étnicas, los indígenas fueron privilegiados con un capítulo específico y por el reconocimiento de varios derechos como resultado de una fuerte movilización de los pueblos indígenas, de grupos ambientalistas y de ONGs. El Estatuto del Indio (Ley 6001/73) contiene las siguientes definiciones:

Art. 3. Para los efectos de la ley se establecen las siguientes definiciones: I. Indio o silvícola: es todo individuo de origen y ascendencia precolombina que se identifica y es identificado como perteneciente a un grupo étnico cuyas características culturales lo distinguen de la sociedad nacional; II. Comunidad indígena o grupo tribal: es un conjunto de familias o comunidades indias, ya sea viviendo en estado de completo aislamiento en relación con los otros sectores de la comunidad nacional, o en contactos intermitentes o permanentes, sin estar, no obstante, integrado a ellos.

El Artículo 8 de la actual propuesta para modificar el Estatuto del Indio considera:

I. Comunidades indígenas: las colectividades que se distinguen entre sí y en el conjunto de la sociedad en virtud de sus vínculos históricos con poblaciones de origen precolombino; II. Indio: el individuo integrante o proveniente de una comunidad indígena con la cual mantiene identidad de usos, costumbres, tradiciones y es reconocido por sus miembros como tal.

Para el Estatuto de 1973 el indígena, considerado individualmente o en comunidad, debe poseer origen precolombino y no estar integrado a la sociedad nacional. En cambio, la nueva propuesta exige tener vínculos históricos con poblaciones de origen precolombino, mantener costumbres y tradiciones y, finalmente, ser reconocido por los demás miembros como tal.

La legislación contiene escasas referencias sobre otras minorías étnicas, como los afrodescendientes, bastante numerosos en Brasil, siendo las principales aquellas que tratan sobre los remanentes de las comunidades

de los quilombos. Los quilombos originalmente eran sitios que estaban constituidos por esclavos fugitivos, en regiones no habitadas. Con posterioridad pasaron a cobijar a esclavos libertos y a sus descendientes, llegando, hasta nuestros días, como comunidades con una organización y modo de vida propio, manteniendo vínculos socio-culturales con sus antepasados. Hay divergencias, sin embargo, en cuanto a la definición de quilombo pues la Asociación Brasileña de Antropología hace tiempo propuso como único criterio la autodefinición, sin ninguna necesidad de referencias arqueológicas que muestren continuidad entre los actuales habitantes y el período de la esclavitud; pero la mayoría de los arqueólogos no comparte esta postura.

El artículo 216 de la Constitución Federal estatuye la declaración de utilidad pública y la protección legal de todos los documentos relacionados, así como las áreas tradicionalmente ocupadas por las comunidades descendientes de los antiguos quilombos.<sup>7</sup> El artículo 68 garantiza la propiedad definitiva de esas tierras a los remanentes de las comunidades de los quilombos que las estén ocupando.<sup>8</sup> El beneficio no se restringe a las áreas de los quilombos o a las constituidas por descendientes de esclavos fugitivos sino que adopta un concepto más amplio. Para la Asociación Brasileña de Antropología el concepto debe alcanzar a “toda comunidad negra rural que agrupe descendientes de esclavos, viviendo en una cultura de subsistencia y donde las manifestaciones culturales tienen fuerte vínculo con el pasado” (Governo do Estado de São Paulo 1997:47).

En cuanto al patrimonio cultural el principal artículo de la Constitución Federal es el 216, en el cual son incorporados los bienes materiales e inmateriales vinculados a la memoria de los diferentes grupos de la sociedad:

Art. 216. Constituyen el patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencia a la identidad, a la acción, a la memo-

7 “Artículo 216: 5. Quedan protegidos por ley todos los documentos y los sitios que poseen reminiscencias históricas de los antiguos quilombos.”

8 “A los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras y se les haya reconocido la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos.”

ria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña, en los cuales se incluyen: I. Las formas de expresión; II. Los modos de crear, hacer y vivir; III. Las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas; IV. Las obras, objetos, documentos, edificaciones y demás espacios destinados a las manifestaciones artístico-culturales; V. Los conjuntos urbanos y sitios de valor histórico, paisajístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico y científico. § 1. El poder público, con la colaboración de la comunidad, promoverá y protegerá el patrimonio cultural brasileño por medio de inventarios, registros, vigilancia, declaración de bien protegido y de utilidad pública y desapropiación y de otras formas de resguardo y preservación. § 2. Cabe a la administración pública, en la forma que fija de la ley, la gestión de la documentación gubernamental y las providencias para atender la consulta a quienes los necesiten. § 3. La ley establecerá incentivos para la producción y el conocimiento de bienes de valor culturales. § 4. Los daños y amenazas al patrimonio cultural serán penados en la forma que establezca la ley. § 5. Quedan protegidos por ley todos los documentos y los sitios que contienen reminiscencias históricas de los antiguos quilombos.

### Normativa sobre patrimonio arqueológico

La Ley Federal 3924/61 utiliza muchos términos imprecisos o incorrectos, limitados en función de lo que se conocía sobre arqueología en Brasil en la década de 1960. En consecuencia, hace referencias a “monumentos arqueológicos o prehistóricos” y a “yacimientos arqueológicos o prehistóricos,” incluyendo los objetos en ellos contenidos o bajo la guarda del poder público. El término “yacimiento” es más utilizado para referirse a un depósito natural de sustancias minerales o combustibles para la exploración comercial. La ley también ejemplifica algunos tipos de sitios incluidos en los términos utilizados, como cementerios indígenas, sambaquis, abrigos rocosos, sitios cerámicos, líticos y con pinturas rupestres.<sup>9</sup>

---

9 Ley 3924/61, art. 1: “Los monumentos arqueológicos o prehistóricos de cualquier naturaleza existentes en el territorio nacional y todos los elementos que en ellos se encuentran quedan bajo la guarda y protección del Poder Público, de acuerdo con lo que establece el Art. 180 de la Constitución Federal. Art. 2: Consideranse monu-

Asimismo están las siguientes normas relacionadas con el patrimonio arqueológico:

- Portaria<sup>10</sup> IPHAN 07/88: establece las normas y procedimientos para la investigación y las excavaciones arqueológicas, así como la guarda de los artefactos recuperados.
- Portaria IPHAN 230/2002: esta norma del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), el órgano federal responsable del manejo del patrimonio arqueológico nacional y de los bienes protegidos por ley por la Unión (Estado Nacional), fue la más importante desde la Ley 3924 de 1961, que pasó a proteger los sitios arqueológicos. El decreto 230 compatibilizó la preservación del patrimonio arqueológico con las licencias ambientales en emprendimientos potencialmente lesivos al medio ambiente. De este modo, obliga a los responsables a hacer evaluaciones de impacto arqueológico y rescate de eventuales sitios arqueológicos encontrados y que serían destruidos por obras como hidroeléctricas, oleoductos, caminos, loteos, sistemas de agua y otros casos establecidos en la Resolución del Consejo Nacional del Medio Ambiente (CONAMA) de 1988. El texto define los procedimientos del diagnóstico arqueológico en cada fase de la licencia ambiental y para el rescate de sitios encontrados. Innovó al definir que la guarda de estos vestigios arqueológicos “deberá ser garantizada por el emprendedor, sea en la modernización, en la ampliación, en el fortalecimiento de las unidades existentes o en la construcción de unidades museológicas específicas para el caso.” Has-

---

mentos arqueológicos o prehistóricos: (a) los yacimientos de cualquier naturaleza, origen o finalidad, que representen testimonios de la cultura de los paleoamerindios del Brasil, tales como sambaquis, montículos artificiales o tesoros, pozos sepulcrales, túmulos, enterratorios y cualquier otros no especificados aquí, pero de significado idéntico a juicio de la autoridad competente; (b) los sitios en los cuales se encuentran vestigios positivos de ocupación por los paleoamerindios, tales como grutas, cuevas y abrigos bajo la roca; (c) los sitios identificados como cementerios, sepulturas o lugares de paso prolongado o de asentamiento “estacionales” y “cerámicos,” en los cuales se encuentran vestigios humanos de interés arqueológico o paleoetnográfico; (d) las inscripciones rupestres o lugares como rastros de pulimento de utensilios y otros vestigios de actividad de paleoamerindios.”

- 10 Portaria es un acto administrativo utilizado por los jefes de órganos gubernamentales para establecer instrucciones generales o individuales, procesos administrativos, etcétera.



ta entonces el mantenimiento de la mayoría de los acervos generados por las investigaciones arqueológicas quedaba bajo la responsabilidad de instituciones públicas, generando gastos para su conservación, acondicionamiento, comunicación, etcétera. Otro importante aspecto fue la obligatoriedad de realizar programas de educación patrimonial que “deberán estar previstos en los contratos entre los emprendedores y los arqueólogos responsables de los estudios, tanto en términos de presupuesto como de cronograma.”

- Decreto IPHAN 28/2003: determina que los reservorios de agua de emprendimientos hidroeléctricos de cualquier tamaño o dimensión, dentro del territorio nacional, deberán prever en la solicitud de renovación de la licencia ambiental de operación la ejecución de proyectos de mapeos, prospección, rescate y salvamento arqueológico del sector que quedará bajo agua. El IPHAN consideró las enormes pérdidas de patrimonio arqueológico ocurridas con la implantación de plantas hidroeléctricas en el Brasil; que apenas, recientemente, estos emprendimientos están siendo objeto de estudios de impacto ambiental; y, más recientemente aún, se ha incorporado la variable destinada a la protección del patrimonio cultural arqueológico. También consideró la necesidad de reparar, minimizar y mitigar los impactos negativos potencialmente causados por la implantación de aquellos emprendimientos.
- Decreto 108/DPC-2003: esta norma es del Ministerio de Defensa, de la Dirección General de Navegación, Dirección de Puertos y Costas del Comando de la Marina. Aprueba las normas de la autoridad marítima para la investigación, exploración, remoción y demolición de cosas y bienes hundidos, sumergidos, encallados y perdidos.
- NORMAM-10/DPC: establece normas y procedimientos para la autorización de investigaciones, remociones, demoliciones o exploraciones de bienes naufragados pertenecientes a terceros o a la Unión y del turismo subacuático en sitios arqueológicos incorporados al dominio de la Unión.
- Resolución de la Secretaría de Medio Ambiente del Estado de San Pablo-34/2003: dispone las medidas necesarias para la protección del

patrimonio arqueológico en caso de licencia ambiental de emprendimientos y actividades potencialmente generadoras de significativo impacto ambiental, quedando sujetas a la presentación de una evaluación de impacto ambiental (EIA/RIMA).

Sin embargo, no existe una norma jurídica a nivel federal que garantice la participación de los pueblos indígenas en la gestión de su patrimonio cultural material. El Art. 41 del Estatuto del Indio deja claro que los bienes muebles no integran el patrimonio indígena<sup>11</sup> y, aun cuando lo integrasen, la gestión del patrimonio indígena es responsabilidad del órgano de asistencia del gobierno brasileño (Art. 42).<sup>12</sup>

Existen dificultades para cumplir, integralmente, con estas disposiciones legales. El principal problema con relación a las normas sobre los pueblos indígenas se refiere a la demarcación de sus tierras. Aunque la Constitución de 1988 dio un plazo de 5 años para efectuarla 16 años después de su sanción apenas 275 de las 554 áreas indígenas conocidas en el país fueron demarcadas; aún restan por demarcar 279 áreas, de las cuales 133 ya han sido identificadas o están en proceso de identificación.

En el área de arqueología existen problemas en cuanto a su estructura y a falta de personal en los órganos de protección del patrimonio, como el IPHAN, que sólo tiene seis arqueólogos pese a que han sido catastrados 13.000 sitios, además de algunos millares no catastrados y decenas de proyectos e informes de investigaciones y procesos a ser analizados mensualmente. Este hecho hace que el IPHAN no logre cumplir, plenamente, su papel de manejo del patrimonio arqueológico nacional.

---

11 Art. 41. No integran el patrimonio indígena [...] II. La habitación, los muebles y utensilios domésticos, los objetos de uso personal, los instrumentos de trabajo y los productos de la agricultura, caza, pesca y colección o del trabajo en general de los silvícolas."

12 "Art. 42. Cabe a los órganos de asistencia la gestión del patrimonio indígena, propiciando, no obstante, la participación de los silvícolas y de los grupos tribales en la administración de los bienes propios, siéndoles totalmente confiada dicha tarea cuando demuestren capacidad efectiva para su ejercicio."

## Estándares de ética profesional y participación indígena

No existe en el Brasil un código de ética de los arqueólogos, a pesar de que el tema ha sido discutido en diversos encuentros y congresos y algunas propuestas han sido esbozadas. En Brasil la profesión de arqueólogo nunca fue reglamentada y, por lo tanto, no hay órganos fiscalizadores, además del IPHAN, que autoricen, fiscalicen y aprueben las investigaciones arqueológicas. No existen muchos antecedentes que demuestren la preocupación de los arqueólogos por los derechos de los pueblos indígenas actuales, sobre los bienes culturales de sus antepasados. La Ley 3924/61 sólo permite la guarda de dichos bienes en instituciones públicas o instituciones de investigación. Hay varios casos de excavaciones arqueológicas en áreas de aldeas abandonadas hace pocos años; el material recuperado fue llevado a las instituciones de investigación. Actualmente no existe un mecanismo legal que permita que los indígenas puedan quedarse con el material arqueológico, puesto que éste debe pasar a manos de instituciones públicas. Por las mismas razones existen pocas experiencias concretas sobre restitución de colecciones o manejo de museos de sitio por parte de comunidades indígenas, básicamente por la falta de amparo legal. Tampoco existen casos de participación indígena similares a la de las comunidades afrobrasileñas. Tal es la experiencia del quilombo dos Palmares en el que el trabajo de campo, la guarda y el estudio del material tuvo el apoyo del Núcleo de Estudios Afro-Brasileños de la Universidad Federal de Alagoas. Las investigaciones arqueológicas en el famoso cimarrón del siglo XVII, Palmares, contaron con la participación institucional del centro afrobrasileño y, por esta vía, con activistas como Zezito de Araújo (Funari 1999).

No obstante, desde la democratización del país en 1985 ha habido cambios sustanciales en la actitud de los arqueólogos. Hay un número creciente de arqueólogos (e.g. Francisco Silva Noelli, André Luiz Soares, José Luiz de Moraes) que se dedica a discutir estas cuestiones, tanto desde el punto de vista legal como práctico. Estos cambios de actitud fueron más evidentes en algunos centros como el Museu de Arqueología e Etnologia da Universidade de São Paulo, la Universidade Federal do Mato Grosso do Sul y la Universidade Federal de Santa Maria, habiendo

tenido, en general, menos impacto en el nordeste de Brasil. Los libros de divulgación científica destinados a los niños, como *Os antigos habitantes do Brasil* (Funari 2004), han contribuido a mejorar el conocimiento de los indígenas respecto de su propio patrimonio, aunque todavía es una preocupación minoritaria en la arqueología brasileña.

## La política cultural a nivel Mercosur

En el marco del proceso de integración regional emprendido por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay en 1995, denominado *Mercosur*, se constituyó el Parlamento Cultural del Mercosur (Parcum) cuyo objetivo es crear un marco jurídico que facilite políticas tendientes a promover la integración cultural (Álvarez y Reyes 1999:96). En este sentido se han adoptado recomendaciones y un Protocolo de Integración Regional, aprobado en diciembre de 1996, en el cual se fijaron los principios y orientaciones del Mercosur Cultural. En dicho protocolo hay dos artículos relativos al patrimonio cultural:

Art. III: Los Estados Partes promoverán la relación directa entre los archivos históricos, bibliotecas, museos y los organismos que tengan sobre su responsabilidad el patrimonio arquitectónico y monumentos con vistas a establecer acuerdos institucionales que contemplen, entre otros temas, la unificación entre los criterios relativos a la clasificación, catalogación y preservación, que conduzcan a la creación de un registro del patrimonio histórico-cultural de la región. Art. IV: Los Estados Partes se esforzarán para institucionalizar el registro, la conservación y el fortalecimiento de las diferentes tradiciones consideradas como manifestaciones relevantes del patrimonio cultural.

En la actualidad se ha sistematizado información relacionada con distintas áreas de la política cultural y se ha avanzado en proyectos para compatibilizar y complementar la legislación referida a la circulación de bienes culturales y programas de capacitación; sin embargo, aún está pendiente la tarea de compatibilización de legislación cultural. Por otra

parte, el protocolo ha sido criticado por reflejar “una definición preferentemente preservacionista y conservadora de la cultura y un enfoque de la integración basado, principalmente, en las instituciones culturales tradicionales (la arquitectura, el libro, la música, las artes plásticas, los museos),” lo cual le impide reconocer la riqueza de la dinámica cultural (Álvarez y Reyes 1999).

## Discusión

Como puede observarse existen varios puntos de encuentro entre los sistemas normativos de Argentina y Brasil en relación con los pueblos indígenas. En la Constitución Nacional de Argentina y en la Constitución Federal de Brasil existe un reconocimiento explícito de la existencia de los pueblos indígenas, de su diversidad cultural y de su derecho a poseer las tierras que ocupan tradicionalmente. En las leyes indígenas de ambos países predomina, además, el criterio de autoreconocimiento como base para determinar la población indígena (Ley Nac. 23.312 de Argentina, Estatuto del Indio de Brasil y sus propuestas de modificación). La participación indígena es ampliamente reconocida en Argentina, particularmente a partir de la adhesión al Convenio 169 de la OIT, mientras que en Brasil la consulta a las comunidades está más restringida a emprendimientos hídricos o exploraciones mineras. No obstante, en ambos sistemas legales está más avanzado el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a participar en la gestión de los recursos naturales que en relación a sus recursos culturales, aunque el ejercicio de esos derechos pareciera estar por debajo de las expectativas que las reformas constitucionales generaron en su momento. En Argentina y en Brasil se observa un significativo divorcio entre la letra de la ley y su observancia en la práctica.

Otra coincidencia se registra en el caso de la legislación de patrimonio, la cual ignora la cuestión del patrimonio cultural indígena y, por ende, se abstiene de aplicar los principios generales de reconocimiento, respeto y participación que surgen de la legislación marco de cada uno de estos países, privando a las comunidades de derechos y garantías de rango constitucional. En el caso de Brasil el Estatuto del Indio (que ha

quedado desactualizado frente a la última reforma constitucional) excluye la gestión del patrimonio indígena que compete, exclusivamente, al órgano de asistencia del gobierno brasileño. En Argentina la única excepción en favor de la participación indígena es la Ley de Repatriación 25.517, una norma que quedó marginada por su falta de reglamentación y por la reciente Ley de Patrimonio Arqueológico 25.743.

El desconocimiento de la existencia del patrimonio cultural indígena en la legislación de patrimonio no es simple distracción, sobre todo en la normativa más reciente, sino un verdadero posicionamiento frente a una disputa subyacente sobre el control y la propiedad intelectual de los sitios, que la mayor parte del mundo académico y científico de ambos países no parece estar dispuesto a ceder. En ninguno de los dos países se ha podido avanzar sobre la adopción de un código de ética profesional para los arqueólogos pese a que el tema ha formado parte de la agenda de los organismos profesionales en los últimos años; no obstante, hay una mayor inquietud por estos temas en algunos investigadores y en algunos centros académicos, a veces influenciados por ideas o posturas proindigenistas que dominan el debate en países centrales, particularmente en Estados Unidos.

A diferencia de Brasil, Argentina cuenta con casos pioneros de devolución de restos humanos, de identidad conocida, a comunidades descendientes, así como cierta experiencia de manejo conjunto de sitios que, pese a tener un carácter excepcional, constituye un valioso antecedente para la región. En las últimas décadas las comunidades indígenas en Argentina encontraron un contexto político favorable para hacer oír sus reclamos. La obtención de personerías jurídicas y la devolución de sus tierras les ha servido de respaldo para dirigir sus reclamos y aspiraciones a cuestiones de índole simbólica como el desarrollo de su propia cosmología y el control sobre los sitios arqueológicos y los restos humanos de sus antepasados. No obstante, el obstáculo fundamental que enfrentan los grupos indígenas para el reconocimiento de sus reclamos se debe a que la mayoría de las autoridades e investigadores ve a sus líderes con una profunda desconfianza. El hecho de que no hayan manifestado sus reclamos sino hasta años recientes suele ser la principal causa para negarles legitimidad. A ello se suman las divisiones internas y los conflictos de

liderazgo entre las agrupaciones indígenas que les han impedido desarrollar una posición firme y definida sobre cuestiones relativas al patrimonio. Mientras tanto, el patrimonio indígena se presenta, en la mayoría de los museos, como parte de un pasado ajeno y distante en tiempo, espacio, origen étnico y tradición cultural de la sociedad contemporánea y, sobre todo, no se le reconoce vínculo ninguno con las comunidades indígenas contemporáneas. La excepción la constituyen algunos museos universitarios (e.g. Museo Etnográfico de Buenos Aires, Museo Antropológico de Córdoba, Museo de Arqueología de Tucumán) cuyas políticas y modalidades de exhibición constituyen un cambio alentador.

En Brasil hay un reconocimiento creciente e importante de la necesidad de interacción con las comunidades locales, indígenas, afro o, sencillamente, tradicionales. Muchos sitios históricos cuentan con una participación indígena o étnica muy significativa y las investigaciones arqueológicas empiezan a contar con la participación de la población local, mayoritariamente de origen indígena. El caso del Laboratorio de Antropología Biológica de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (LAB/UERJ), bajo la dirección de Nancy Vieira de Oliveira, es paradigmático de las nuevas tendencias; allí las investigaciones arqueológicas cuentan con el aporte de las comunidades indígenas (Oliveira 2004). Las perspectivas son, pues, positivas.

## Comentarios finales

En este marco cabe preguntarse si es viable en Argentina y Brasil la inclusión de la participación indígena en cuestiones relativas al patrimonio cultural. ¿Acaso puede considerarse una eventual integración de ambas normativas en el marco del Mercosur cultural como una oportunidad a favor del reconocimiento de dichos derechos? ¿Es utópica la participación indígena en proyectos de investigación y conservación de sitios y colecciones?

Desde nuestro punto de vista en el reconocimiento de la diversidad cultural, como se plantea desde la UNESCO y en las normativas nacionales, se evidencia una creciente demanda y preocupación por garantizar

la participación indígena en la gestión arqueológica. La cooperación entre los países vecinos de América del Sur es una fortaleza que no debe desaprovecharse pues permite una más profunda planificación y gestión cultural; además, la diversidad cultural, tan evidente entre países hermanos como Argentina y Brasil, permite valorizar, aún más, la riqueza étnica y cultural de los pueblos indígenas, componentes de nuestras naciones. Naturalmente las dificultades son numerosas y conocidas, comenzando por los desafíos que imponen las condiciones económicas de países capitalistas periféricos como los nuestros. Faltan recursos para todo, en primer lugar para la preservación de la cultura de los grupos étnicos y sociales que, en términos históricos, fueron despreciados. Por otra parte, la cooperación entre los países, algo que nos parece fundamental, está siempre sujeta a los altibajos de las relaciones diplomáticas y a períodos de acuerdo y cooperación, seguidos por otros de indiferencia u hostilidades oficiales. Los programas científicos comunes son afectados por estos avatares. No obstante, creemos que la cooperación continuará siendo un objetivo importante para ambos países y, sobre todo, para la buena interacción entre los grupos étnicos y sociales.

Por último, aunque no menos importante, la valoración de la diversidad cultural implica una política proactiva a favor de la acción con las comunidades, a la cual suscribimos como ciudadanos y como arqueólogos, conscientes de que sólo este camino humanista puede conducir al desarrollo efectivo de nuestros pueblos.

## Referencias

Alvarez, Marcelo y Patricio Reyes

1999 El patrimonio según el Mercosur. En *Temas de patrimonio cultural II*, editado por la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, pp 95-107. EUDEBA, Buenos Aires.

Barié, Cletus

2003 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Instituto Indigenista Interamericano, México.



Biset, Ana

1989 El museo de sitio de Añelo. En *Actas de las jornadas sobre el uso del pasado*. Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Canuhé, Germán

2005 Comentario a la Declaración de Río Cuarto. *Arqueología Suramericana* 1(2):288-289.

Carrasco, Morita

2000 *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Vinciguerra-IWGIA, Buenos Aires.

CEPIHA

1999 Hallazgos arqueológicos, entre la ciencia y la identidad. *Andes* 10:245-248.

Cúneo, Estela

2004 Huellas del pasado, miradas del presente: la construcción social del patrimonio arqueológico del Neuquén. *Intersecciones en Antropología* 5:81-94.

Endere, María Luz

2000 *Arqueología y legislación en Argentina. Cómo proteger el patrimonio arqueológico en Argentina*. UNCPBA, Tandil.

2002 The reburial issue in Argentina: a growing conflict. En *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, pp 266-283. Routledge, Londres.

Funari, Pedro Paulo Abreu

1994 Paulo Duarte e o Instituto de Pré-História. *Idéias* 1:155-179.

1999 Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement. En *Historical archaeology, back from the edge*, editado por Pedro P.A Funari, Martin Hall y Siân Jones, pp 308-327. Routledge, Londres.

2002 Class interests in Brazilian archaeology. *International Journal of Historical Archaeology* 6:209-216.

2004 *Os antigos habitantes do Brasil*. UNESP e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, São Paulo.

Governo do Estado de São Paulo

1997 *Quilombos em São Paulo*. Imesp, São Paulo.

Hualpa, Eduardo

2003 *Sin despojos. Derecho a la participación mapuche-tehuelche*. Cuadernos de ENDEPA, Trelew.

Molinari, Roberto

2000 ¿Posesión o participación? El caso del Rewe de la comunidad Mapuche Ñorquinco (Parque Nacional Lanín, Provincia de Neuquén, Argentina). Ponencia presentada en el Segundo Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, UBA, Buenos Aires.

Oliveira, Nanci Vieira

2004 Arqueología e historia: estudio de um poblado Jesuítico em Rio de Janeiro. En *Arqueologia histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI*, editado por Pedro Paulo A. Funari y Andrés Zarankin, pp 73-92. Universidad de los Andes, Bogotá.

Pérez, José

2005 Comentario a la Declaración de Río Cuarto. *Arqueología Suramericana* 1(2):290-293.

Podgorny, Irina

2000 *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, museos, estudiosos y universidad en la Argentina, 1875-1913*. EUDEBA, Buenos Aires.

Podgorny, Irina y Laura Miotti

1994 El pasado como campo de batalla. *Ciencia Hoy* 5:16-19.

Podgorny, Irina y Gustavo Politis

1992 ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3:73-79.

Politis, Gustavo

1995 The socio-politics of the development of archaeology in hispanic South America. En *Theory in archaeology. A world perspective*, editado por Peter Ucko, pp 197-228. Routledge, Londres.

2001 On archaeological praxis, gender bias and indigenous peoples in South America. *Journal of Social Archaeology* 1:90-107.

Reinhard, Johan

1999 A 6.700 metros niños incas sacrificados quedaron congelados en el tiempo. *National Geographic* 5:36-55.

Ribeiro, Darcy

1970 *Os índios e a civilização*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Serbín, Andrés

1981 Las organizaciones indígenas en la Argentina. *América Indígena* XLI (3):407-434.

Slavsky, Leonor

1992 Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina. En *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas in Argentina*, editado por Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich, pp 67-79. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Zevallos, Estanislao

1986 *La conquista de las quince mil leguas*. Hyspanoamérica, Buenos Aires. [1878].



# 11. Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos de la arqueología pública en la reserva Uaçá<sup>1</sup>

Lesley Fordred Green, David R. Green  
y Eduardo Góes Neves

Traducido del inglés por Cristóbal Gnecco

## Introducción

En el IV Congreso Mundial de Arqueología (WAC4) de Ciudad del Cabo en 1999 se enfatizó que los arqueólogos deberían trabajar de manera que pudieran ayudar a las comunidades asociadas con su trabajo. En la

---

1 Este artículo fue originalmente publicado en inglés en el *Journal of Social Archaeology* 3:366-398 (2003). Agradecemos a Sage por la autorización para traducirlo y publicarlo en español.

reunión del Comité Ejecutivo se recomendó que, entre otras cosas, WAC debería involucrar a las comunidades en la producción de conocimiento arqueológico. Las estrategias propuestas incluyeron educación pública y profesional, y entrenamiento e investigación-acción con el propósito de explorar aspectos relacionados con conservación y preservación; manejo de recursos arqueológicos para disminuir la pobreza; y debatir los marcos éticos y epistemológicos, las filosofías y los principios de la práctica arqueológica (Hassan 1999). Estas estrategias forman, colectivamente, lo que se ha conocido como *arqueología pública*.

Expresados de manera abstracta estos asuntos forman un grupo razonable de metas que puede, con suficiente compromiso, ser incluido en los propósitos de las investigaciones arqueológicas y etnográficas. Buscando explorar metodologías post-coloniales de investigación se estableció un proyecto de arqueología pública en un área indígena del norte de Brasil, implementando varias de las metas que fueron discutidas en WAC4. Sin embargo, 12 meses de trabajo de campo etnográfico, combinados con 2 meses de reconocimiento y excavaciones arqueológicas, pusieron de manifiesto la complejidad de pasar de las ideas a la práctica, como fue descrito por Fabian (2001:4) en *Antropología en posición*: “[...] el principal problema [...es] el encuentro –prefiero llamarlo confrontación– de tipos de praxis, las nuestras y las de ellos.”

Este artículo describe momentos centrales en la confrontación de prácticas en una reserva indígena conocida como Área Indígena do Uaçá, en el Estado brasileño de Amapá, en la costa entre el río Amazonas y la Guayana francesa (Figura 11.1). El argumento que queremos hacer es que la arqueología pública no se compone de una serie de metas y actividades adicionales a la tarea de la arqueología sino que es un enfoque distinto en la producción de conocimiento, con beneficios para las comunidades locales y académicas. El artículo pretende demostrar que se pueden desarrollar preguntas de investigación alternativas y reformular las prácticas de campo en dirección del mutualismo, más que del control, cuando la arqueología pública emerge de los intereses de las comunidades y no sólo de la academia. Este hecho tiene beneficios significativos para la producción de conocimiento (Funari 1994, Shanks y McGuire 1996, Kelly y Gordon 2002) en tanto los niveles de confianza resultantes abren un

campo de conocimiento más amplio sobre los sitios; las habilidades de las personas que han aprendido sobre el medio ambiente gracias al conocimiento de muchas generaciones pueden añadirse, significativamente, a la manera como se lee un sitio; igualmente, la tradición oral puede enriquecer nuestro entendimiento sobre el significado de los lugares. Más aún, repensar el rango de los productos de investigación contribuye a articular la definición y conservación del patrimonio en formas que pueden tener mayor valor local que es, en última instancia, la única razón por la cual serán protegidos los sitios de la selva.



Figura 11.1 Mapa del área de estudio.

Nada de esto fue fácil de implementar: la tarea de entender y exponer las relaciones de poder en la producción, circulación y consumo del conocimiento arqueológico requiere la voluntad de involucrarse con aquello que es, por definición, contestado. Algunos de los aspectos que encontramos (y que discutiremos más adelante) incluyen que las actividades de empoderamiento siempre serán implementadas de manera desigual; que el trabajo arqueológico, casi inevitablemente, promueve

la mercantilización de los artefactos; que algunas mitologías históricas sobre sitios particulares dificulta, cuando no imposibilita, la arqueología participativa. Trabajar de manera autoconsciente en el terreno de las políticas del conocimiento produjo muchas luchas internas a medida que comenzamos a cuestionar cada aspecto de la manera como estábamos trabajando. Haraway (1991:186) describió bien este proceso:

[...] declarar que todo conocimiento es socialmente construido conduce a una suerte de terapia epistemológica de electrochoque que, lejos de conducirnos a las altas apuestas en el juego de contestar verdades públicas, nos deja en la mesa de juego con un desorden auto-inducido de personalidad múltiple.

Sin embargo, sólo podemos proceder a través de la confrontación de prácticas diferentes (las suyas y las nuestras); a pesar de lo difícil que pueda parecer esa confrontación produce, finalmente, el conocimiento cualitativamente diferente que emerge del trabajo participativo. Citando a Fabian (2001:25) de nuevo:

Existe una connotación agonística a la “confrontación” que necesitamos mantener por dos razones, por lo menos: (a) para contrarrestar el aura anodina, apolítica y conciliadora que rodea la “comunicación” (y, si vamos al caso, el “diálogo”); y (b) para indicar que el “movimiento hacia el conocimiento etnográfico” puede iniciar un proceso sólo cuando encuentra resistencia en forma de incompreensión, negación, rechazo o, por qué no, simplemente alteridad.

La arqueología pública como metodología generó un compromiso en el campo que fue difícil, pero más productivo de lo que hubiera sido cualquier alternativa. Aunque el asunto de la práctica ética en la arqueología postcolonial se presentó de manera notoria, suficientemente aguda como para ser incómoda, tal vez, como sugirió Hall (2003) en un artículo sobre el tema, la resolución de muchos de los dilemas que enfrentamos es, necesariamente, situacional.



## Antecedentes

Uno de los temas más importantes de la arqueología amazónica contemporánea es entender el impacto de la colonización europea en los patrones de la organización socio-política amerindia. La tradición oral indígena y los reportes históricos tempranos testifican que durante los últimos 500 años las sociedades amazónicas nativas fueron profundamente transformadas, sino exterminadas, debido a la esclavitud, a las enfermedades o al desplazamiento pero los datos arqueológicos al respecto son, todavía, ambiguos (Lathrap 1968 y 1970, Brochado 1980, W. Neves 1988, Roosevelt 1991, E. Neves 1999b). Ante estas circunstancias es importante identificar áreas en el Amazonas donde haya un mínimo de discontinuidad entre las sociedades contemporáneas y las ocupaciones precoloniales, tal como pueden ser conocidas a través de la arqueología de campo. En estas situaciones la información arqueológica puede combinarse con la etnografía y con la tradición oral indígena (Posey 1994, Wüst 1994, E. Neves 1999a y 1999b).

La Reserva Indígena Uaçá parece ser una de las pocas áreas de la Amazonía brasileña donde es posible llevar a cabo una tarea semejante. Los reportes históricos tempranos indican que las cuencas de los ríos Oiapoque y Uaçá fueron ocupadas en el siglo XVI por los ancestros de algunas de las sociedades indígenas contemporáneas que ocupan la región (Coudreau 1886; Williamson 1923; Nimuendajú 1926; Harcourt 1967[1613]; Keymis 1968[1596]; Arnaud 1971 y 1984; Gallois y Ricardo 1983; Grenand y Grenand 1987); entre ellas está un grupo conocido, actualmente, como los palikur.

Los trabajos arqueológicos previos en la región fueron hechos por Hilbert (1957) con base en el trabajo de Meggers y Evans (1957) y de las exploraciones preliminares de Goeldi (1900), Nimuendajú (1926) y Norden-skiold (1930). Más recientemente Rostain (1994a, 1994b) estudió el registro material de los asentamientos indígenas en el lado de la Guayana francesa.

La población palikur a lo largo del río Urucauá, en la cuenca del Uaçá, había sido diezmada hacia mediados de la década de 1920 cuando, de acuerdo con los registros de Curt Nimuendajú (1926:22), sólo sobrevivían 238 personas. Cuatrocientos años antes, en la boca del Amazonas, los indígenas palikur habían sido lo suficientemente numerosos como para

que el explorador Vincente Yañez Pinzón testificara, de acuerdo con una declaración rendida a la corte española en 1513, que en 1500 había encontrado la larga costa al oriente del Amazonas conocida por los indios como provincia de Paricura (D'Anghiera 1612, citado por Williams 1975:6). Con base en esta información los mapas tempranos llamaron así a esta región; de hecho, el Amazonas fue llamado río Paricura por uno de los compañeros de Pinzón que testificó en la corte en 1515 (De Navarrete 1954, citado por Williams 1975:6). La investigación etnohistórica de Grenand y Grenand (1987) mostró una importante alianza de clanes consolidados bajo el nombre palikur; estos asentamientos se distribuyeron a todo lo largo del actual estado de Amapá y en la Guayana Francesa vecina.

Los hablantes palikur contemporáneos son unos 2000; la mitad, aproximadamente, vive en asentamientos semi urbanos en la Guayana Francesa y la otra reside en aldeas en la cuenca alta del río Urucauá en el lado brasileño de la frontera. Este territorio es considerado su tierra natal. Con un número tan pequeño de hablantes la lengua palikur es vulnerable todavía. Los niveles de alfabetismo son relativamente buenos, sobre todo entre los jóvenes, aunque pocos pueden escribir en su primera lengua puesto que las escuelas son en portugués del lado brasileño y en francés en la Guayana Francesa.

Cerca de la confluencia del Urucauá con el Uaçá está la pequeña aldea de Flexa, hogar de los individuos que se autoidentifican como indígenas galibí-marworno, considerados por algunos palikur como “falsos galibí” (Passes 2002), quienes hablan francés criollo. Algunos palikur se han asentado en Flexa, pero en la aldea se habla poco palikur a pesar de su dominancia en el río Urucauá. La dominancia numérica palikur está suplementada por la noción, compartida por muchos, de que para ser un verdadero indio se debe hablar la lengua de los ancestros. Sin embargo, en los ríos que se encuentran al este y oeste del Urucauá el número de hablantes palikur es superado por el de los galibí-marworno que viven en las cabeceras del Uaçá y por la presencia de numerosos asentamientos karipuna en el río Curipi. El fútbol, la historia y los derechos de caza son las únicas fuentes significativas de rivalidad entre estos grupos que tienen, cotidianamente, poco contacto dentro de la reserva, aunque comparten la misma infraestructura hospitalaria en el pueblo más cercano,

donde son representados por la misma ONG, la Asociación de los Pueblos Indígenas del Oiapoque (APIO).

Las relaciones entre los palikur y los galibí-marworno tienen presiones, en algunos sentidos, como las que tenían los arawak y los carib que les llevaba a hacerse la guerra, guerras que terminaron en el siglo XVII y jugaron un papel significativo en la disminución de ambos grupos. Existe una compleja conexión histórica entre los galibí-marworno y los galibí; los primeros niegan cualquier conexión con los segundos. Este hecho quizá se debe a que las relaciones contemporáneas de poder en el Urucauá fuerzan a los galibí-marworno a distanciarse de cualquier animosidad histórica con la sociedad palikur. Sin embargo, los esencialismos culturales se convierten, de tiempo en tiempo, en una fuente de dificultad en relación con los sitios arqueológicos.

La economía en el Urucauá es mixta; se basa en la pesca de una gran cantidad de peces, en el cultivo de yuca, en la caza de pájaros y de mamíferos, en la recolección de frutas y de huevos de tortuga y de cocodrilo. El ingreso que permite comprar mercancías (prendas de vestir, baldes de plástico, motosierras, botes de motor, armas de fuego y el refrigerador ocasional) proviene de la venta de algunos productos cultivados y del pastoreo. Estas mercancías están alterando las habilidades de la gente con relación al paisaje acuático. La pérdida de habilidades en las tecnologías de este medio ambiente se volvió una preocupación en la conciencia histórica local y se volvió un tema importante en las discusiones sobre patrimonio. Las herramientas de metal y la sal fueron identificadas por varios hablantes palikur como las dos mercancías que han ocasionado la pérdida de las habilidades y de las fortalezas que distinguían a los “indios verdaderos” de los demás.

En contraste, la pérdida de un sistema de creencias y las danzas asociadas, tan importante para la antropología cultural, mereció mucha menos discusión en el contexto de un evangelismo en el cual muchos creen que Cristo reemplazó a los chamanes con la persona que cerró los huecos entre el inframundo y la superficie de la tierra. Se cree que de estos huecos, en el paisaje, salían los *axtigs* (espíritus maliciosos del inframundo) al mundo humano. La idea de que Cristo cerró esos agujeros proviene de un sistema contemporáneo de creencias cristianas que ha dotado a muchas personas con un sentido de agencia sobre el paisaje. Sin embargo, todavía es inten-

so el miedo de que la tierra se pierda en manos de políticos corruptos, de quienes se creen son aliados de los buscadores de oro y de los aserradores que quieren tener acceso a las áreas indígenas; este miedo fue tan grande que se volvieron expresamente milenaristas y muchos palikur huyeron del Urucauá el día del año nuevo de 2000 hacia la relativa seguridad de la reunión pentecostal palikur cerca de Cayena, en la Guayana Francesa.

La investigación sobre la historia oral realizada entre los palikur por David Green (quien habla palikur fluidamente) y Lesley Fordred en 1997 logró recopilar una gran cantidad de narrativas sobre el pasado con muchas referencias a lugares con significación arqueológica, incluyendo cavernas en forma de bota, similares a las descritas por Emilio Goeldi (1900) en 1895 en la región del río Cunani, y a sitios que fueron hitos en las guerras con los indígenas galibí en los siglos XVI y XVII (Harcourt, Keymis y Leigh, citados por Williamson 1923). Durante la prospección fue evidente que varios sitios habían sido dañados, aparentemente por quienes buscaban mercancías para vender y por quienes no vieron valor alguno en la cerámica o en los artefactos de piedra, y los destruyeron “sin motivo específico,” con poco sentido patrimonial.

La causa de la aparente falta sentido de valor de los sitios fue una de las principales razones para realizar este proyecto. Nosotros pensamos que la falta de un sentido histórico y patrimonial se derivó de una sensación generalizada de desempoderamiento con relación al cambio político y religioso. Creyendo, por estas razones y por su valor arqueológico, que los sitios merecían ser investigados Fordred y Green se reunieron con Neves durante WAC4 en 1999 para discutir el comienzo de una colaboración interdisciplinaria. El trabajo de campo tuvo lugar durante 12 meses en tres excursiones a la región en 2000 y 2001 gracias a las generosas becas de Wenner Gren Foundation, National Research Foundation de Suráfrica y World Archaeological Congress. En el transcurso de la investigación descubrimos que las habilidades para vivir en este paisaje se aproximaban bastante a lo que se podría identificar como “patrimonio” y que los artefactos materiales tenían poco valor, excepto cuando se los localizaba en ese contexto. También sobrevive, desigualmente, el valor puesto en la habilidad para olvidar a los muertos; así, frecuentemente la memoria y el olvido se constelan en formas que valoran este último (Green y Green 2000)

## Actividades de investigación

La investigación etnográfica (responsabilidad de Green y Green) tuvo el propósito de recolectar un cuerpo comprensivo de textos históricos orales e información sobre posibles sitios y buscó entender el poder y las prácticas locales que debían ser tenidas en cuenta en cualquier trabajo arqueológico. El entendimiento etnográfico de los modos de vida locales probó ser vital, especialmente respecto a la articulación de paisaje, historiografía y mito, sociabilidad y enfoques sobre el poder, y sobre la producción y apropiación de las identidades locales.

Más de una docena de contadores de historias fue entrevistada en siete aldeas palikur a lo largo del río Urucauá, buscando múltiples versiones de historias particulares con propósitos comparativos. Estas historias fueron transcritas y traducidas al portugués por hablantes nativos de palikur. Actualmente tenemos unas 230 historias recreadas en video digital en nuestra base de datos. Las historias fueron agrupadas en “capítulos de un canon” en un encuentro con varios mayores palikur. La exhibición de afiches en palikur fue la base de una comunicación pública más amplia sobre la naturaleza de este análisis. Puesto que la mayoría de las historias se refiere a lugares particulares en el paisaje —de interés particular en una investigación arqueológica— invitamos a varias personas a participar en la producción de un mapa de memoria, de gran formato, de las tierras palikur contemporáneas.

En el 2001, por varios meses, un programa de educación pública incluyó el montaje de la exposición de afiches, una pequeña biblioteca, una televisión y un reproductor de video, alimentados por un panel solar, para mostrar videos de temas relacionados y de tomas de los sitios.<sup>2</sup> Después de varios meses empezamos la temporada de campo y la gente comenzó a visitarnos con fragmentos de vasijas, piezas enteras y hachas de piedra que habían encontrado en nuevos terrenos que estaban siendo plantados; esos materiales, normalmente, habrían sido desechados. Uno de los hallazgos más interesantes fue un antiguo remo de madera; nadie recuerda ese tamaño, forma y decoración pero el artefacto es no-

---

2 Los recursos de la biblioteca y los paneles solares con la televisión fueron donados a la aldea.

tablemente similar a un remo para el mar dibujado en 1743 por P. Barre (ilustrado en Rostain 1994a, volumen II, Figura 209). Las fotografías de figurinas de cerámica también despertaron mucho interés; algunas personas indicaron que antes habían encontrado piezas similares pero que las habían botado. El número de visitantes y la variedad de artefactos que ofrecieron contrastaron con los sentimientos de los primeros días del trabajo, cuando prevalecieron el secreto y la sospecha.

Las investigaciones arqueológicas fueron dirigidas por Eduardo Neves. El propósito principal en 2000 fue investigar sitios identificados por la memoria popular como aquellos en los cuales habían tenido lugar importantes eventos etnohistóricos. Se los visitó y se evaluaron las condiciones para hacer investigaciones sistemáticas adicionales en el área. Ahora bien, al reconocer que la única forma de asegurar la preservación de sitios remotos es que los habitantes locales valoren hacerlo buscamos integrar la investigación arqueológica con las maneras indígenas de hacer historia, incluyendo a los indígenas en las decisiones y en las actividades de investigación. Un elemento importante que hubo que tener en cuenta fue la imposibilidad de asegurar un consenso informado en ausencia de una exposición previa a la arqueología. Por esa razón invitamos a tres palikur –Avelino Labonté, Tabenkwe Manoel Labonté e Ivanildo Gômes (Figura 11.2)– a asistir a una escuela de campo de 3 semanas, cerca de Manaos, en julio de 2001. A partir de su reporte a los líderes locales pudimos obtener el permiso para empezar la primera excavación formal en noviembre de 2001. Neves estuvo acompañado en la excavación por tres arqueólogos brasileños que trabajaron como excavadores y como entrenadores. La localización del trabajo se determinó de manera conjunta con los líderes y en consulta con los residentes en una reunión pública en la que las personas interesadas fueron invitadas a participar en la excavación de un gran sitio en un lugar llamado Kwap (Figura 11.3). Buscamos entrenar tanta gente como fuera posible para lo cual cada 3 días llevamos a un grupo nuevo de cuatro personas; tres personas trabajaron todo el tiempo para proveer alguna continuidad.

Esperábamos que pudieran ser entrenados de manera suficiente para que en el futuro consigan unirse a proyectos de arqueología de contrato



Figura 11.2 Uno de los 3 Palikur que asistieron a una escuela de campo arqueológica cerca de Manaus en julio de 2001 con el fin de capacitarlos para que pudieran hacer juicios informados sobre la realización (o no) de una excavación en su aldea.



Figura 11.3 Noviembre de 2001: el grupo de arqueólogos participativos camino a la excavación en Kwap. En primer plano están Eduardo Neves (izquierda) y Avelino Labonté (derecha).

en otras partes. Cuando se terminó la excavación hicimos una fiesta para todos. Cuatro botes llenos de gente (unas cien personas, es decir, uno de cada diez palikur de la población del río) remontaron el río aguas arriba para visitar Kwap (Figura 11.4) y fueron guiados por Neves de pozo en pozo a medida que explicaba los perfiles de suelos, describía los artefactos encontrados y sugería lazos con la historia oral. El grado de interés y entusiasmo superó nuestras expectativas.

## Repensando las preguntas de investigación

Las preguntas de investigación con las cuales comenzamos el trabajo de campo indagaban sobre si los artefactos de estilo Aristé (Figura 11.5) encontrados en dos de los sitios eran más difundidos; si podían encontrarse estilos adicionales en los niveles más profundos y en sitios particulares; y si la investigación arqueológica apoyada por la historia oral podía iluminar temas relacionados con la complejidad de la ocupación en esta parte de la región costera amazónica. Estábamos especialmente interesados en la posible existencia de paisajes antropogénicos que pudieran indicar que existieron sociedades complejas 500 kilómetros al norte de los constructores de montículos investigados por Roosevelt (1991) en la boca del Amazonas. Un interés adicional fue establecer si eran ciertos los rumores sobre un montículo de conchas (conocido en Brasil con la palabra tupi *sambaquí*). Queríamos saber si (y cómo) todos estos sitios están presentes en sus memorias, en sus historias particulares, y si podría decirse que constituyen patrimonio para los habitantes locales.

Pocos días después de nuestra llegada, en mayo del 2000, nos fue clara la extraña verdad de que no importaba qué tan significativas y relevantes parecían nuestras preguntas de investigación los debates académicos de los cuales surgieron pertenecían a un mundo distinto al que se vivía cotidianamente en la reserva. Allí las preocupaciones dominantes son la lucha diaria para producir suficientes alimentos; proteger el acceso a los territorios indígenas; asegurar la salud; y, por lo menos en el 2000, en la aldea palikur más grande, estar en buenos términos con Dios en preparación para la versión pentecostal del fin del milenio y sus posibles





Figura 11.4 En el río Urucaúá Manoel Tabehkwe Labonté señala a Eduardo Neves los límites de la vieja aldea de Kwap.



Figura 11.5 Arqueología pública: una de las urnas antropomorfas de estilo Aristé encontradas por cazadores en la región en el 2000.

resultados apocalípticos (Passes 1998, Capiberibe 2001). En ese contexto fue difícil explicar nuestro interés por el pasado y por los tuestos cerámicos que parecían no tener valor económico alguno, especialmente ante el hecho de que teníamos dinero para salarios, paneles solares y un motor fuera de borda. El miedo constante de muchos palikur de que los brasileños pudieran ir y tomar sus tierras hizo que muchos fueran doblemente sospechosos. Así, uno de nuestros retos más grandes era desarrollar preguntas de investigación que tuvieran resonancia e interés para los habitantes locales, al mismo tiempo que debíamos explicar a la gente en qué consistía el trabajo arqueológico.

Una de las formas que se escogió para hacer esto último fue llevar con nosotros un libro de gran formato a color sobre la arqueología brasileña que adquirimos en la exposición *Brasil +500 Muestra de Redescubrimiento* que abrió en São Paulo en el 2000 como parte de la celebración en el país de los 500 años del “descubrimiento” (a pesar de las protestas de algunos de los grupos indígenas más vocales respecto de que ellos habían estado allí todo el tiempo). La exhibición arqueológica, aparte del discurso de celebración sobre la capacidad recolectora del Estado, se centró en las cerámicas más valoradas del Brasil, la mayoría de las cuales había sido catalogada por su lugar de origen, por la colección contemporánea de la cual provenían y, sobre todo, por la cultura que, supuestamente, representaban. Desafortunadamente, en este contexto la colección de fotografías de urnas y de cerámicas presente en el libro (Scatamacchia y Barreto 2000) fue interpretada como prueba de que la arqueología estaba buscando tesoros; promoviendo, implícitamente, la idea de los artefactos como mercancías; y socavando nuestras afirmaciones de que no estábamos allí para recolectar vasijas o hacer dinero. La frase que usamos para describir la arqueología a partir de nuestra reflexión de la disciplina y en conjunto con el liderazgo local fue *ikiska anavi wayk* o estudio de “las cosas abandonadas en la tierra.” Dieciocho meses después, cuando ya habíamos entrenado a ventidos personas en técnicas de excavación y estaban aprendiendo a leer los perfiles de suelo en los pozos de sondeo, la dialógica del aprendizaje recíproco había producido una frase muy diferente: *ivegboha amekeneg-ben gidukwankis*, “leyendo las huellas de los ancestros.”

El cambio de los términos usados para explicar la arqueología refleja hasta qué punto nuestra investigación participativa y etnográfica desplazó nuestro énfasis en la cultura material y en los tipos cerámicos a preguntas sobre qué significa, ahora y antes, habitar en ese paisaje. Esto fue mucho más que el aprendizaje de una nueva frase; marcó un entendimiento diferente de la forma local de hacer historia, en la cual el pasado y el presente son parte de una secuencia continua de acciones y en la que la historia es un modo de cartografía y la geografía está almacenada en narrativas.

Los datos etnográficos apoyaron un enfoque sobre el patrimonio basado en las formas de habitar más que en las cosas que fueron hechas. Mientras “caminábamos con la historia” [*storytrekking*] –ir con los contadores de historias a los lugares mencionados en ellas– en junio de 2000 un anciano, Ixawet Labonté, llevó a David y a varios otros a un gran abrigo rocoso cerca de la montaña Karumna. El abrigo se conocía como el antiguo hogar de un clan de gigantes, conocido en palikur como los kurumsuk. En el suelo de arena del sitio había un hacha de mano (*migu*); su descubrimiento, registrado en video, suscitó la comparación de lo que significa habitar es este paisaje en el pasado y en el presente:

*Ixawet*: a migu... el hacha de los antiguos. Es un hacha kurumsuk porque es de aquí. ¿Usted la encontró aquí?

*David*: la encontré aquí.

*Ixawet*: entonces es cierto. Es un hacha kurumsuk. Es para cortar con ella... ¡Tah!

*David*: ¿usted no cree que los antiguos hicieron esto?

*Ixawet*: también, los antiguos hicieron unas parecidas a ésta. Otro estilo... más bonita... más estrecha. Esta es muy bonita. Cortarían árboles grandes con ella... ¡Ga! ¡Ga! ¡Ga! ¡Boh! [Hace el ruido de cortar un árbol y de su caída]. Ahora los que hemos venido después no tenemos la fortaleza para esto, la resistencia. Ellos eran muy fuertes. No comían sal [para evitar que la carne se pudra]. No comían pimienta. No comían condimentos. Comían la carne sola. ¡Ah! Eran muy fuertes. Entonces cortarían árboles como éste. Si intento ahora no podría

cortar [un árbol]. Ellos cortarían... ¡Ga! ¡Ga! ¡Corta! [Ixawet oye un ruido y se levanta].

*Ixawet:* ¿son ellos? [Posiblemente creyendo que el ruido proviene de un kurumsuk que se acerca Ixawet mira a David.]

*Ixawet:* así es verdaderamente como es. Este migu es un hacha kurumsuk. Si usted lo encontró en esta casa entonces creo que es un hacha kurumsuk. Los kurumsuk tenían tanta fortaleza y resistencia como los antiguos. Los que vinimos después no tenemos nada parecido. Es un hacha muy bella. Los que vinimos después limpiamos las huertas con metal. Hace tiempo fue hecho con algo como esto, para cortar los árboles y limpiar las huertas. Los que vinimos después no tenemos fuerza para esto. No sabemos cómo hacer esto... de ninguna manera. Hemos perdido el conocimiento entre los días. Si no compramos hachas de metal entonces no hacemos una huerta. Si no tenemos un machete no cortamos. Ellos harían, inclusive, hachas de arcilla. Ellos cortarían con ellas. Ellos tenían machetes, cuchillos, sartenes, todo. Ellos tenían ollas. Ellos cocinarían con ollas. Los antiguos no compraban ollas, como hacemos nosotros. Usted haría ollas de cerámica, bellas cerámicas. Ellos harían darivwits [ollas], tukutgus [ollas de cuello doble], [y] toda clase de urnas para recibir el cuerpo de una persona muerta cuando quemaban el cuerpo y lo ponían adentro. No los hacían [ataúdes] de madera. Los que vinimos después los hacemos de madera para llevar a los muertos. Los antiguos no los hacían así. ¡Eso es bueno! Es buena la historia de los antiguos que estuvieron aquí primero. Pero no tenían miedo de asar una persona [para un entierro secundario]. Ellos los asarían. Si una persona moría la asaban. Ellos no tenían miedo. Los que vinimos después no tenemos el valor. No sabemos cómo asar. Ellos los asaban y los ponían en un tukutgu... como de este [pequeño] tamaño... y ponían una persona adentro. Una persona grande, como usted, una grande, un bello recipiente que hacían con marcas. Ellos lo ponían adentro [las cenizas] hasta que se llenaba. ¡Ga! Entonces ellos lo enterraban en Kwap.... Los que vinimos después usamos tablas. ¡Beng! ¡Beng! ¡Teng! ¡Teng! Con clavos. ¿Entiende? Porque ellos eran fuertes. Ellos tenían mucha resistencia/

conocimiento. Ellos tenían mucha fortaleza. Giwegamni significa fortaleza. ¿Entiende?

Muchas veces su nostalgia por las habilidades perdidas encontró eco en las conversaciones sobre el pasado e indica que, en lo que respecta al patrimonio, las habilidades, la fortaleza, el coraje y la resistencia fueron mucho más importantes que la cultura material abandonada. Así, las preguntas de investigación arqueológica pueden ser contextualizadas y dirigidas por un interés en formas pasadas, de relación con el medio ambiente. De manera similar, muchos datos etnográficos indicaron que las formas locales de presentar la historia descentraron la cronología a favor de perseguir una historia espacio temporal (Green y Green 2003). En este último enfoque las preguntas arqueológicas pueden ser formuladas en torno a las huellas dejadas por la gente en el paisaje; entonces, el énfasis se localiza en la gente y en el espacio, —en palabras de Ingold (2000:189ss) se trata de historias de habitar un paisaje—. Las cronologías y los datos pierden énfasis.

Esos énfasis tienen conexiones con tipos de arqueología del paisaje que se han convertido en dominantes en la arqueología brasileña contemporánea, sobre todo el trabajo de Roosevelt sobre los constructores de montículos (1991) y el proyecto de Heckenberger, Neves y Petersen (2000) en el Amazonas central, enfocado en suelos de *terra preta*; su trabajo indaga si las sociedades amazónicas precoloniales eran bandas simples de cazadores recolectores o sociedades complejas de gran escala con grades habilidades en el manejo de suelos. Este énfasis en complejidad también encontró gran resonancia en muchos hablantes palikur contemporáneos. Durante el trabajo de campo uno de nuestros encuentros más importantes tuvo lugar alrededor de un gran mapa hecho por Grenand y Grenand (1987) para indicar dónde habían localizado varias fuentes históricas de un rango de poblaciones indígenas, incluyendo las identificadas como palikur y sus clanes asociados, en Amapá y la Guayana Francesa. Una noche en enero de 2001, poco después de que Green y Green hubieran llegado para el segundo de sus tres viajes de campo, el entonces cacique Emiliano Iaparrá (el líder electo) y el entonces *chefe do*

*posto*<sup>3</sup> Nilo Xikoy Martiniano fueron invitados a examinar los materiales educativos que habían sido llevados. Cuando los datos en el mapa fueron explicados su excitación fue palpable. El cacique, normalmente serio, estaba animado: “siempre pensé que eran sólo historias,” dijo, “pero esto muestra que los palikur fueron, en realidad, muy numerosos.” El sentido de una minoría que había sido mayoría, de una organización social que fue compleja y que controló un territorio mucho más amplio que ahora, puso de relieve algo que pareció localizar la marginalidad contemporánea en un contexto histórico.

Al enfatizar en las habilidades medio ambientales y en la complejidad social nuestras preguntas sobre la historia indígena se volvieron de gran interés para los habitantes locales. Después de revisar los datos de historia oral que fueron recolectados durante dos salidas de campo en el 2000 decidimos enfocar la investigación arqueológica en la larga guerra entre quienes ahora son identificados como los palikur (arawak) y los galibí (carib) y sus complejas alianzas con las fuerzas europeas (particularmente ingleses, holandeses, portugueses y franceses) que estaban controlando la región del Oiapoque. Estas preguntas (junto con las preocupaciones prácticas sobre el acceso permitido a los sitios por los bajos niveles de agua en noviembre y diciembre) hicieron que la vieja aldea de Kwap fuera una escogencia lógica para el trabajo de las primeras excavaciones (Figura 11.6); la historia oral decía que Kwap había sido una aldea muy grande (“como una ciudad,” dijeron varias personas), con hasta 1.8 metros de profundidad de *terra preta* (suelos negros), una indicación (en un paisaje en el cual los suelos son de color amarillo oscuro) de ocupación prolongada o intensiva. El asentamiento fue destruido en la última batalla de la guerra, ganada por los palikur sobre los galibí. La tradición oral sostiene que murieron tantas personas que fueron enterradas donde cayeron y una porción del sitio es, actualmente, el cementerio principal de los asentamientos del alto Urucaúá. Una de las condiciones puestas por los líderes para permitir la excavación fue que se realizara fuera del área conocida del cementerio. El área fue mapeada usando un teodolito y se hicieron pruebas sistemáticas con barreno; después se seleccionaron unos lugares para hacer excava-

---

3 Jefe de puesto, un nombramiento gubernamental.

ciones de prueba para examinar perfiles de suelos. Adicionalmente se excavó un perfil a través de lo que parece haber sido un dique defensivo y un amplio camino que sube una pendiente inclinada hasta el sitio de la vieja aldea; esos rasgos habían sido detallados en las historias orales recolectadas antes de la excavación.<sup>4</sup>



Figura 11.6 Kwap, noviembre de 2001. Después de los sondeos con barreno llegó la tarea de delinear los pozos de prueba. De izquierda a derecha, Geo Iôião, Juvenal Felício, Lega Labonté y Matías Labonté.

## Retrabajando las prácticas de investigación

El mutualismo, más que el control, es un asunto delicado que no se alcanza con facilidad. Esto es particularmente cierto cuando los propósitos de la investigación académica requieren metodologías que producen resultados válidos. Varios temas se convirtieron en retos particulares que necesitaron una cuidadosa resolución, tales como asuntos de poder y

---

4 El trabajo de laboratorio sobre las muestras de suelos y los fragmentos cerámicos está en marcha pero fue retrasado por varios factores, incluyendo la escogencia política del Estado brasileño de dónde habría de hacerse.

empoderamiento; nociones de consulta, debate y mutualidad; la dificultad de las historias esencialistas; y el encuentro de la arqueología con la historiografía mitológica.

### Poder, empoderamiento y “comunidad”

La noción de comunidad ha sido deconstruida por muchos intelectuales y por muchos residentes Urucaú que están bien familiarizados con el uso de la palabra en el discurso sobre el desarrollo. Algunos retaron, rápidamente, nuestro uso ocasional al término, preguntando quién, dentro de la comunidad, se beneficiaría más del trabajo que propusimos. Las preguntas indicaban la conciencia de que el poder que trae el empoderamiento no puede ser considerado neutral o sin contexto. Toda una comunidad no puede ser empoderada simultáneamente; algunos individuos estarán más empoderados que otros, con la implicación de que las actividades de empoderamiento alteran el paisaje social a medida que ocurren.

Con el tiempo una serie de dificultades con una persona que había sido central para nuestro trabajo nos enseñó que las actividades de empoderamiento benefician a los individuos prontamente. Esta dinámica se exacerba en un contexto en el cual la participación remunerada en un trabajo arqueológico o de historia oral se construye, inevitablemente, como el camino hacia las metas valoradas de compartir los beneficios y las habilidades de los que se conoce como los de “afuera,” esto es, la modernidad. Una versión modernista de la individualidad –del individuo como una “entidad homogénea, limitada y unitaria” (Brubaker y Cooper 2000:17)– es una manera muy deseada de ser para quienes prefieren reemplazar las relaciones de reciprocidad entre las unidades domésticas o grupos de parentesco por relaciones salariales y jerárquicas que afirman la individualidad. En este contexto el trabajo pagado, como el que se practica en un trabajo arqueológico, tiende a atomizar a las personas. El estatus aumenta con la riqueza y, como corolario, con la habilidad de ser nombrado en proyectos de desarrollo comunitario dirigidos por personas externas. Si una persona pretende convertirse en un jugador por el poder en la sociedad local la participación en un proyecto como el nuestro se



convierte en un medio para alcanzar un fin que puede ser negativo para las relaciones sociales locales.

Las nociones de empoderamiento implícitas en muchos modelos de investigación participativa descansan en la idea del *modelo cero*, es decir, que el poder se transfiere de los poderosos a quienes no tienen poder. Dicho de esta manera la ingenuidad es demasiado obvia. Sin embargo, los practicantes sólo pueden familiarizarse con las complejidades de las dinámicas locales de poder en una aldea en trabajos de campo en profundidad y a largo plazo porque poco de ellas está disponible a los extraños como conocimiento discursivo; sólo pueden ser descubiertas a través de la observación y de la experiencia. Así, la torpeza para navegar en las redes de poder hace que actividades como la arqueología pública sean azarosas sin trabajos de campo a largo plazo. Puede tomar meses a los extraños entender las políticas locales adecuadamente como para ver que sus intereses son manipulados para servir agendas particulares. Parafraseando el mandato bíblico (Mateo 10, 16) los arqueólogos públicos deben ser tan inofensivos como las palomas y tan enérgicos como las culebras.

### Consulta, debate y mutualidad

La investigación-acción-participación (IAP) parece ser la estrategia más útil para hacer un proyecto de arqueología pública de esta clase. La IAP asume que es posible un estilo de debate público vigoroso. En el contexto de nuestro trabajo, sin embargo, el debate vigoroso y los argumentos son mal vistos; generalmente ambos son concebidos como una forma irrespetuosa de enfocar los asuntos (Passes 1998:2000). En contraste, el consenso público es muy apreciado. En Kumenê, la aldea donde vivimos, las asambleas públicas duran, generalmente, varias horas durante las cuales muchas personas intervienen, una por una, para reflexionar sobre los asuntos sin confrontación, después de lo cual un líder reconocido propone una forma de avanzar; así se inicia una nueva ronda de opiniones. Los asuntos espinosos pueden ser debatidos durante muchas noches a lo largo de varias semanas. En nuestro caso los intentos de tomar decisiones colectivas con los trabajadores de campo fueron problemáticos

cuando hicimos la prospección en el 2000 porque quienes pretendían el poder podían, y a veces lo hacían, controlar el momento intentando hablar por los demás, aunque quienes estuvieron presentes, pero no expresaron su desacuerdo en voz alta, ofrecieron su opinión de manera privada durante los días siguientes. Después de un tiempo fue evidente que alcanzar consenso era complicado, incluso tratándose de un grupo pequeño.

En el 2001, durante la segunda fase del trabajo, adoptamos la estrategia de buscar la opinión de un grupo más pequeño de gente respetada, colectivamente conocido como *consejo*, antes de las decisiones más importantes, y advertir, a tantas personas como fuera posible, que la asamblea se iba a realizar a puertas abiertas, de manera que quienes quisieran escuchar o intervenir podían hacerlo. También fue importante para nosotros escuchar los consejos ofrecidos privadamente después de las asambleas y los chismes dichos en público<sup>5</sup> y considerarlos en nuestro proceso de toma de decisiones. Así, las decisiones más importantes fueron tomadas por nosotros con un alto nivel de consulta y de responsabilidad hacia la gente de la región. No era el tipo de mutualidad total que habíamos pensado pero dadas nuestras experiencias habríamos dudado de cualquier pretensión de mutualidad completa en un proyecto de esta clase. Un equipo de investigación con un cargamento de mercancías caras tiene un poder tremendo, aunque sus reflexiones sean cuidadosas.

## Reclamos de identidad y esencialismo

El trabajo arqueológico y etnohistórico está, inevitablemente, involucrado con preguntas sobre “comienzos” y “autenticidad” y es fácilmente cómplice en la formación de narrativas de la etnicidad que son, por definición, excluyentes (Brown 1993, Jackson 1994). En este contexto las historias ofrecidas a los investigadores tienden a reproducir animadversiones basadas en identidad y juegos de poder que enmascaran el carácter híbrido del presente y los orígenes heterogéneos de las identidades contemporáneas (Nimwendajú 1948:197, Dreyfus 1983:39).

---

5 Estos son difíciles de manejar pero son un modelo fundamental de censura si la gente desapruueba las acciones de otros o no está segura de ellas.

Una de las narrativas históricas contadas con más frecuencia en el alto Urucauá es la de una larga guerra entre los palikur y los galibí; sin embargo, varios intelectuales, sobre todo Françoise y Pierre Grenand (1987) y Lux Vidal (1999), sostienen, convincentemente, que las identidades marcadas por esos nombres ahora son significativamente diferentes de aquellas de los siglos XVII y XVIII en términos de organización social, ancestros, actividades culturales y lenguaje. Grenand y Grenand (1987) arguyen, con fuerza, que la identidad palikur contemporánea emergió de las alianzas de varios grupos, contra enemigos comunes.

En los últimos 300 años la interrupción de los asentamientos en esta área ha sido severa. En 1723, por ejemplo, los aruã de la boca del Amazonas fueron desplazados por los militares portugueses y escaparon al río Oiapoque, más cerca de sus aliados, los franceses y los palikur (Nimuendajú 1948:196). En 1729 fuentes francesas reportaron que los palikur fueron grandemente diezmados por la guerra con los carib y su tamaño fue estimado en 160 familias (Gallois y Ricardo 1983:21). En 1791 las autoridades de Guayana Francesa otorgaron la ciudadanía a todos los indios (incluyendo a los mestizos hasta la séptima generación); tantos indios migraron al territorio que los portugueses temieron que la libertad otorgada a los indios pronto “dejaría [el estado de] Para sin esclavos o indios (Coudreau 1886, citado por Arnaud 1984:15). Meggers y Evans (1957:562) señalaron:

La mayoría de los aruã migró a Cayena y al río Oiapoque, donde los franceses estimularon su conflicto con los portugueses. Después de intentar traerlos de regreso por “decreto real” o hacer que los franceses los devolvieran entre 1794 y 1798 los portugueses desplazaron todos los indios entre el Amazonas y el Oiapoque y los depositaron en Belem.

Arnaud (1984:15) señaló que en esos 4 años la costa entre el Amazonas y el Oiapoque fue completamente despoblada por los portugueses, quienes intentaron “crear un desierto entre Guayana y Para.” Las aldeas fueron saqueadas y los indios esclavizados, asesinados o desplazados, o forzados a ir bajo tierra, a los muchos sistemas de cuevas del paisaje

costero que habían alojado a sus ancestros o a otros grupos indígenas el milenio anterior. Nimuendajú (1948:195) describió la situación cultural híbrida que produjo el amplio desplazamiento de esa época:

Un núcleo de aruã y galibí, sin embargo, se asentó en Uaçá, bajo total influencia francesa. Con ellos también había maraón, palikur e ititan y criollos franceses, chinos, arabes y mestizos brasileños [...] Cuando los galibí y los arua se agruparon en el río Uaçá probablemente trajeron poco de su propia cultura porque ambos habían sido influenciados, por casi un siglo, por los misioneros y otras gentes civilizadas. En consecuencia, estaban muy influenciados por los palikur, una tribu todavía relativamente fuerte e intacta que se había convertido en su vecina. La poca cultura india que poseen es prácticamente idéntica a la de los palikur. De otra manera, su cultura es adoptada de los criollos franceses de Guayana y, en menor grado, de los brasileños.

A pesar de esta extensa interrupción de las sociedades y de sus identidades asociadas, y en respuesta a ella, la identidad palikur contemporánea es sólida. En gran medida esto se debe a la sobrevivencia de una lengua, ahora conocida como palikur, en contraste con muchos otros grupos indígenas de la región que usan lenguas criollas y han perdido las de sus ancestros. Los testimonios orales de la lengua palikur recuerdan la formación de alianzas de lo que ahora es conocido como “clanes” y la decisión de adoptar el dialecto de un grupo dominante ahora conocido como los kamuyune o clan del sol<sup>6</sup> (Grenand y Grenand 1987, Passes 2002).

Históricamente no hay duda de que en esta región hubo un largo período de guerra entre los arawak, carib y yão, estimulada por colonos ingleses y holandeses que intentaron explorar y poblar el río Oiapoque en varias ocasiones a finales del siglo XVI y principios del XVII. Parece que los colonos y los habitantes locales buscaron alianzas como parte de sus estrategias para superar a sus enemigos respectivos, cuyo propósito fue asegurar la dominación de la región (Williamson 1923, Harris 1967[1926]). Así, la representación de esa serie de batallas como una

---

6 Contado por uno de los líderes de la iglesia en Kumenê, Joao Felicio, en 2001.

guerra entre los palikur y los galibí es un ejemplo claro de una reinterpretación en marcha sobre la historia en términos de los dilemas contemporáneos. En palabras de Rappaport (1999:16):

El poder mágico de la historia descansa en los contrastes y contradicciones entre el pasado como fue vivido y la estructura del mundo actual [...] La historia tiene poder en las naciones recién formadas porque alimenta la creación de definiciones no europeas de la sociedad.

Un gran reto para la arqueología pública, entonces, es encontrar maneras apropiadas al contexto para distinguir entre la emergencia histórica de identidades y la apropiación de la historia para sostener estructuras contemporáneas de poder social. Para muchos académicos políticamente comprometidos existe, en palabras de Brubaker y Cooper (2000:12), “una amalgama incómoda [en el trabajo académico] de lenguaje constructivista y argumentación esencialista [...] [que refleja] la orientación dual de muchos académicos como analistas y protagonistas de las políticas de la identidad.”

En la exploración de sitios relacionados con la guerra empezaron a emerger versiones instrumentalistas de la historia sobre ésta. La sabiduría convencional sobre la distribución contemporánea de los derechos de caza entre los palikur y los galibí-marworno estaba imbricada en las narrativas de la guerra, incluso en sitios que tenían poco que ver con ella. En un mundo en el cual la autenticidad cultural (el sentido de nación) se ha convertido en el principal árbitro de los derechos territoriales la investigación arqueológica e histórica es, prontamente, apropiada para ese propósito. En algunos contextos esto es útil pero existe el riesgo de que la liminalidad cultural que ha sido permeada históricamente (en el sentido de que los refugiados o los socios matrimoniales pueden aculturarse) pueda empezar a ser construida como fija y estática de acuerdo con nociones modernistas de identidad cultural, con efectos destructivos sobre las relaciones intrafamiliares y con los vecinos. Así, la articulación de la investigación histórica y la producción contemporánea de la identidad es uno de los aspectos más retadores de nuestro trabajo. Uno debe preguntar: si el esencialismo tiene sentido local ¿cómo podemos evitarlo? En el contexto del

trabajo con un grupo cuyo número de integrantes ha caído por debajo de aquel considerado viable para la sobrevivencia de su lenguaje ¿uno debe trabajar contra los esencialismos, incluso si eluden las complejidades y contingencias de los procesos históricos de formación de la identidad?

Durante el trabajo de campo la estrategia fue identificar nuestro trabajo como el registro de las historias del río (que incluye asentamientos de ambos lados) más que la historias de los palikur o los galibí; sin embargo, los sentimientos esencialistas fueron una corriente subterránea en nuestro río de identidades fluidas y, como señaló un lector anónimo de un borrador de este artículo, la gente no está dispuesta a renunciar a las historias constitutivas de identidades fuertemente sentidas en favor de historias contadas sobre un río. Entonces, ¿cómo hablar de estos asuntos en el análisis y cómo hablar de ellos en el campo? La discusión analítica de Brubaker y Cooper (2000:20-21) del término “identidad” ofrece una salida:

El punto no es [...] pasar de la comunalidad a la conectividad, de las categorías a las redes, de los atributos compartidos a las relaciones sociales. Tampoco es celebrar la fluidez y el carácter híbrido por encima de la pertenencia y la solidaridad. El punto [...] es, más bien, desarrollar un idioma analítico sensible a las múltiples formas y grados de comunalidad y conectividad y a las maneras ampliamente variables como los actores (y los idiomas culturales, narrativas públicas y discursos dominantes que usan) atribuyen significado y significación para ellos.

Esto sugiere que los productos de investigación que están destinados a la gente que vive en las aldeas a lo largo del Urucaú harían bien en buscar conexiones y comunales entre las dos identidades, en tanto existen en las narrativas históricas contemporáneas. Esta estrategia no es tan *etic* como parece porque las narrativas contienen hebras que enfatizan la conectividad. Además de la historia, ya mencionada, de las alianzas de clanes y de la decisión de adoptar un dialecto la épica de guerra contiene ricos recursos para explorar conexiones que contrastan con las versiones contemporáneas de la historia como una riña tribal. Esta épica comienza con la historia de una niña llamada Kwewka quien se casa con

un hombre que es, en realidad, un espíritu. Su hermano se exaspera y trata de matar al hombre-espíritu pero su flecha mata a su hermana. Del cuerpo de la mujer salen miles de larvas que se convierten en la gente galibí y advierten al hermano –llamándolo “tío”– que debe prepararse porque vienen a vengar a su madre. Estas imágenes metónimicas están investidas de un entendimiento multi-estratificado de la etnogénesis. La narrativa también marca lo que un estudiante palestino de postgrado llamó “odio tierno” –una riña entre lazos– que une.

Un proceso de arqueología pública con una inversión grande en investigación de historia oral permite debatir con los participantes en el trabajo las versiones contemporáneas de historias que promueven la reificación de las identidades y minimiza la apropiación del trabajo arqueológico hacia fines esencialistas.

### Arqueología e historia mitológica: confrontando el asunto de la historiografía

El asunto de la historiografía fue un reto constante, incluyendo el tema de que la distinción entre historia y mito no es étnica (Passes 2002). En este rincón del Amazonas, como en cualquier otra parte, la historia puede tomar formas muy distintas de las occidentales. Quizá una de las principales razones que explica este hecho es que

[...] comúnmente definimos la historicidad como si estuviera en narrativas cronológicas y lineales, sin aceptar que son características de la teoría europea del tiempo, inextricablemente unidas en el proceso de la conquista europea del globo [...] [Nosotros] hemos llegado a aceptar nuestro propio marco temporal como natural y dado, otorgando un lugar secundario a los esquemas históricos de los conquistados (Rappaport 1990:11).

Con el tiempo comenzamos a entender los principios de una manera de hablar sobre el pasado que no se estructura cronológicamente ni en figuras históricas sino alrededor de la especialidad, constituyendo una historia espacio-temporal (Green y Green 2003). Una visión histórica de

este tipo es, principalmente, sobre lugares y sobre su construcción y, por lo tanto, una forma de habitar el territorio en un tiempo presente continuo (Ingold 2000). Esa noción (o historia cultural) de un paisaje incluye el inframundo y los supermundos y todos los espíritus y criaturas que cambian de forma y que se mueven entre ellos y la superficie del mundo. Una historiografía de esta clase plantea retos significativos para una arqueología que excluye de las explicaciones, generalmente, lo fantástico y lo fabuloso (mientras los hallazgos arqueológicos son rápidamente apropiados para fines fabulosos en la construcción de mitos nacionalistas).

Aunque hay muchos grupos de historias que pueden aproximarse a los “capítulos del canon” de la historia oral palikur no deben entenderse como una cronología consecutiva, a pesar de que algunos se refieren, claramente, a tiempos más tempranos que otros. Más bien, deben ser vistos como comentarios de asuntos que fueron considerados importantes en tiempos pasados. Estos grupos narrativos o capítulos dentro del canon apelan a diferentes condiciones de verdad; en otras palabras, constituyen un rango de principios históricos. Para nuestros propósitos fue importante reconocer que las historias de los diferentes sitios se basan en distintas formas historiográficas, algunas de las cuales plantean retos más grandes para la arqueología que otras. Este asunto está bien ilustrado por una discusión sobre los retos de hacer arqueología en un sambaquí en Ivegepkt, un sitio de interés específico porque tiene fama de ser el hogar de Waramwi, una culebra legendaria contra la que pelearon los palikur y a la que derrotaron eventualmente; el hogar de Waramwi (*Waramwi-givin*) está marcado por un montículo de conchas conocido como *Waramwi-giyubi* (desperdicios o basura) que, sospechamos, podía ser un conchero o sambaquí con orígenes similares a los de otros sambaquís de la costa de la Guayana Francesa y del norte de Brasil.

El viaje a Ivegepkt tomó casi todo un día en una canoa, charlando sobre si los antiguos estaban contando la verdad o no; tomó otros 2 días y medio de búsqueda a pie antes de que alguno del grupo se topara con las conchas. Medimos la longitud y la extensión del montículo, tomamos unas muestras para hacer análisis y regresamos a la aldea.

Cuando llegamos a Kumenê la gente se sorprendió de que hubiesemos encontrado Waramwi-givin, y, en contraste con el desinterés que habían



merecido nuestros anteriores viajes a la selva, ésta vez hubo un gran interés por las pequeñas bolsas de conchas que habíamos recogido para el laboratorio. Todos querían tener alguna. La gente fue a nuestra casa especialmente para verlas. Paradójicamente, el hecho de que hubiéramos encontrado “la basura de Waramwi” confirmó el mito para algunos pero para aquellos con quienes habíamos trabajado más cercanamente confirmó que no era cierto. Esta es una anotación del diario de campo de Lesley al día siguiente:

Volví a la casa más o menos una hora después de deleitarme con pakig en la fiesta de la iglesia. Encontré a Nenel (el padrastro de Ivanildo) y a Ivanildo en una conversación bastante seria. No pude entender, exactamente, que estaban diciendo, pero estaban hablando sobre Waramwi y los ancestros (amekenegben), y sus historias. El sentimiento de la conversación era de consternación. Nenel suspiró: “Yuma Waramwi!” (no Waramwi). Su tono indicaba el fin de la conversación; el resumen era el hallazgo. Un sentido de sorpresa y decepción. Pregunté: “¿piwewken henewa yuma Waramwi?” (¿en realidad cree que no hubo Waramwi?). “Yuma” (ninguno), dijo. “¿Mmahki?” (¿por qué?), pregunté. Ivanildo comenzó a explicar. Cuando llegó al montículo ayer y vio que no había un hueco (i.e. una caverna o ruta hacia el inframundo) quedó intensamente decepcionado. No hubo hueco Waramwi en el conchero. Entonces, ¿cómo podía ser cierto? “Es un mito,” dijo, “como la historia de que los blancos descubrieron Brasil hace 500 años.” Así que las historias que cuentan los antiguos sólo son mitos sin ninguna verdad.

La interpretación arqueológica canónica de los sambaquis difiere de la narrativa local. En este caso Waramwi es un tipo de bandido querido de la selva, uno de los más importantes *axtigs* (feroces criaturas-espíritu) de la selva conquistada por los palikur. La historia de esta conquista es una de las historias fundacionales de la identidad palikur porque memoriza su capacidad para vencer a las criaturas de la selva que hacían peligrosas algunas áreas del territorio.

Una paradoja: la arqueología busca entender los significados culturales de los lugares pero en los contextos en los cuales un mismo sitio

tiene múltiples apropiaciones la excavación puede desmembrar algunos significados a expensas de otros. Las historias basadas en resultados de laboratorio y perfiles de suelos son significativas en un contexto particular pero no son verdades cómodas que tengan sentido universal. Si el patrimonio es, en última instancia, una construcción cultural un camino a la arqueología pública sería priorizar las versiones locales de la historia sobre las evaluaciones profesionales del registro material; sin embargo, esa respuesta no es satisfactoria debido a la importancia de las realidades históricas que testifican los sitios con sambaquís en la región. La pregunta se transforma en: ¿es posible proceder en un sitio como ese con tanta cautela con las narrativas y con las sensibilidades como con los artefactos?

Esas preguntas son pertinentes para varios sitios que marcan historias míticas y sagradas sobre el pasado; por esa razón merecen ser seguidas. La excavación irreflexiva puede sepultar esos significados. Iveygepket establece que los sitios arqueológicos están rodeados por múltiples historias; la versión arqueológica autorizada es sólo una de ellas. Reconocer este hecho lleva a aceptar una de dos conclusiones. La primera conclusión posible es que allí donde un sitio o serie de sitios están rodeados por entendimientos del pasado radicalmente opuestos uno debería abstenerse de realizar trabajos adicionales. La segunda conclusión es más delicada: explorar los valores de historiografías opuestas. Esta posibilidad supone reconocer que la investigación arqueológica es una indagación válida del pasado de las actividades humanas en un paisaje y que es poderosa porque es más fácilmente aceptada en una esfera pública más amplia. La etnohistoria es igualmente válida porque tiene un anclaje espacio temporal, más que cronológico, y memoriza las habilidades que continúan permitiendo dominar un paisaje. En este sentido la narrativa Waramwi plantea algo de suma importancia. El reconocimiento de los académicos de que las etnohistorias míticas son válidas en terminos distintos a aquellos de la arqueología ofrece una oportunidad para empoderar a los pueblos indígenas en una esfera pública más amplia.

## Repensando los resultados de la investigación

Los resultados de una investigación siempre son tangibles e intangibles. Los productos tangibles de la investigación, de un proyecto de arqueología pública, están en proceso e incluyen la creación de un archivo de historia oral; materiales educativos basados en investigación arqueológica, etnográfica y oral; y contribuciones a los debates arqueológicos. En muchos sentidos los resultados intangibles son más interesantes desde un punto de vista etnográfico: las consecuencias de la verificación de la historia oral; las consecuencias del entrenamiento de tres personas del Urucauá en el arte de la arqueología, lo suficientemente bien como para que puedan participar en proyectos de rescate en otras partes; la posibilidad de que el trabajo contribuya al esfuerzo independiente por establecer un museo comunitario y ayudar a crear las condiciones para que los indígenas sean más respetados en las esferas públicas de los pueblos del área; el asunto de qué nociones de patrimonio emergerán en relación con el trabajo; y el asunto de la mercantilización de los artefactos arqueológicos. Aunque comentar muchos de estos temas puede ser sólo especulativo el caso de las vasijas encontradas en una caverna subterránea (Figura 11.7) de enterramiento sin historia oral conocida, cerca de un asentamiento galibí-marworno, puso de relieve los asuntos paralelos al patrimonio y a la mercantilización.

### Patrimonio, su propiedad y mercantilización

Mientras hacía un proyecto de historia oral en el área en 1997 David Green oyó hablar de un hombre que había encontrado, pocos años antes, una cueva donde estaban guardadas nueve bellas vasijas, que había llevado a su casa. En 1997 sólo existían cuatro de ellas. David lo visitó, filmó las vasijas y fue con el hombre a la cueva donde habían estado escondidas. El examen de las fotos sugiere que las vasijas eran similares al estilo Río Cunani encontrado 200 kilómetros al sur por el naturalista suizo Emilio Goeldi en 1895 en uno de los hallazgos más celebrados de la arqueología brasileña.



Figura 11.7 Zecão Iôio con una urna pequeña encontrada en una caverna subterránea.

Al principio de este proyecto buscamos de nuevo hacer contacto con este hombre pero las circunstancias habían cambiado y él había abandonado su aldea; su hermano y su padre controlaban el sitio y querían limitar su acceso. Después de largas negociaciones permitieron que nosotros tres y cuatro guías de campo visitáramos el sitio para fotografiarlo, dibujarlo y tomar unas pocas muestras de cerámica para su análisis. Mientras caminábamos hacia el sitio tres de los cuatro guías de campo nos preguntaron, largamente, sobre lo que nosotros (los investigadores) haríamos en la situación hipotética de que encontráramos piezas enteras. ¿Tomaríamos control de ellas? ¿Nos las llevaríamos? ¿Avisaríamos al gobierno? ¿Podría alguien venderlas? Algunas semanas después surgió la versión de que dos de los guías de campo habían encontrado, el año anterior, cuatro vasijas en la misma isla cuando se perdieron mientras cazaban. Ese año había ocurrido el fenómeno de El Niño y había habido poca lluvia; ellos dijeron que, en la oscuridad, sin darse cuenta cruzaron la quebrada seca que separa las islas. Debajo de un abrigo rocoso encon-

traron cuatro vasijas extraordinariamente bellas pero nunca encontraron el sitio de nuevo. Para prevenir que alguien se llevara las vasijas las escondieron debajo de un árbol, donde permanecieron un año. Dijeron que cuando habíamos viajado a la isla reconocieron el lugar, las buscaron y las encontraron. Ellos describieron bellas pinturas y rasgos antropomorfos en las urnas, similares a las de las urnas del estilo Aristé ilustradas en el libro de arqueología que habíamos llevado.

Las vasijas y la forma de su descubrimiento presentaban una serie de dilemas éticos. Los dos cazadores palikur querían volver, secretamente, para recoger las vasijas y prevenir que fueran encontradas por la familia del hombre que había encontrado el primer grupo de urnas. Querían el derecho de venderlas, si decidían hacerlo, y querían que les aseguráramos que no se lo diríamos a las autoridades, pero ninguna de las dos cosas era posible de ofrecer. Discutimos mucho este asunto sin que siquiera supiéramos, con exactitud, de qué artefactos estábamos hablando, dónde estaban o quién los había encontrado. Ellos decidieron ir y recoger las urnas, y puesto que Eduardo, el arqueólogo del grupo, ya se había ido, nosotros (Lesley y David) creímos prudente que los cazadores fueran por las vasijas sin nosotros puesto que no teníamos un conocimiento particular para ofrecerles; nuestra presencia, en cambio, habría sido una desventaja, en términos de la relación con la aldea más cercana y no eramos capaces de valernos por nosotros mismos en la selva. Les ofrecimos nuestra gasolina para que evitaran el viaje en canoa, más largo y precario, y prestamos al grupo de cuatro personas una cámara de video para que pudiera filmar el viaje y el sitio. Afortunadamente las vasijas fueron recogidas. El video que filmaron es una gran pieza de teatro comunitario y fue un éxito cuando se presentó en la aldea, algunas semanas después, en una asamblea organizada para mostrar nuestros hallazgos.

En esa serie de eventos es fundamental el asunto de los derechos sobre el patrimonio. Las personas que encuentran artefactos quieren el derecho individual de hacer con ellos lo que quieran; adicionalmente, en este caso, había ideas enfrentadas de propiedad sobre los sitios. Los guías de campo se sentían dueños de las vasijas porque las encontraron y porque, históricamente, creían que sus ancestros las habían hecho (aunque no fue posible hallar ningún contador de historias orales que

tuviera conocimiento sobre ellas). En contraste, la familia que encontró las urnas inicialmente se sentía dueña del sitio porque estaba cerca de su asentamiento, en una isla donde tenían derechos de caza. Esta serie de eventos puso de relieve la ética de la práctica en la arqueología pública en el contexto de las consecuencias que podemos predecir de los posibles resultados de nuestras acciones.

El primer cuestionamiento que tuvimos que hacernos fue: si nuestro trabajo arqueológico está comprometido con el fomento del debate académico (como es el caso), entonces, ¿podemos encontrar formas de abordar el asunto de la producción de conocimiento desde esas urnas sin tener que apoderarse de ellas en nombre de la ciencia? Pensamos que fotografiarlas y dibujarlas era suficiente por el momento y que las redes sociales a su alrededor no permitirían que fueran vendidas a un comprador desconocido.

La segunda pregunta fue si la arqueología pública debía estar enfocada en la movilización de materiales culturales para el avance de los pueblos indígenas y para la creación de “públicos subalternos” (Hall 2003:16, 20) o si el material debía haber sido considerado patrimonio nacional y embalado, inmediatamente, para su envío a un depósito arqueológico. Si hubiéramos tomado este último camino la consecuencia habría sido el cierre del acceso a sitios similares y la promoción de la mercantilización de los artefactos. En la situación en la cual nos encontramos el comienzo de un ecomuseo comunitario en la región ofreció la posibilidad de un lugar aceptable, aunque como no había un plan inmediato para equiparlo con control de humedad no ofrecía, entonces, el ambiente apropiado de almacenamiento. Por eso el museo de Macapa, a unos 500 kilómetros, era el lugar adecuado más cercano. Uno de los grupos de guías de campo sugirió que las urnas fueran devueltas a la caverna subterránea donde habían sido encontradas. Pero, si lo hicieran, había poca garantía de que nadie se las llevara o las rompiera. Si, por otro lado, un propósito era el avance de los pueblos indígenas ¿quién definiría “avance”? Algunas personas del grupo que encontró las urnas vieron el “avance” como un asunto individual. Estuviéramos equivocados o no sentimos que debíamos aferrarnos al principio de que no estábamos allí para comprar vasijas. Tampoco nos apoderaríamos de ningún artefacto porque eso destruiría las relaciones y frustraría cualquier trabajo arqueológico adicional.

Después de reconocer que las prácticas éticas y las mercancías se definen por consenso social decidimos proteger las urnas a través del establecimiento de una red de relaciones sociales alrededor de ellas. Informamos de la situación al jefe del puesto y al cacique y les pedimos que tuviesen en cuenta el asunto; ambos expresaron que las urnas completas no debían abandonar la reserva aunque, debido a nuestro trato previo, los tiestos podían ser sacados para hacerles análisis y cierto tiempo después devolverlos. También buscamos construir relaciones apropiadas alrededor de las urnas, más allá de la reserva, presentando a los individuos que las controlaban con los oficiales del museo que visitaron la región; estos últimos sugirieron que los primeros se involucraran con el museo.

Los arqueólogos públicos, nosotros incluidos, necesitamos debatir estos asuntos con el público que buscamos servir y con las instituciones nacionales que controlan el patrimonio material. Creemos que la ética en esas situaciones es, necesariamente, situacional y debe ser decidida en términos de los objetivos principales de cada proyecto. En nuestro caso uno de los principales objetivos fue promover el sentido de la importancia del patrimonio material, un principio compartido, directamente, con el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), encargado de otorgar las licencias arqueológicas en Brasil. Cuando optamos por no llevarnos las urnas protegimos muchos más sitios en la región que sólo ese, pero esa decisión se arriesga a la censura.

Al considerar el asunto de la práctica ética en la arqueología políticamente comprometida el presidente del World Archaeological Congress entre 1999 y 2003, Martin Hall (2003:18), señaló:

Si uno acepta el caso de la ética situacional y el alineamiento inevitable entre el investigador y uno o más grupos de referencia dentro de la sociedad que está siendo estudiada se sigue que la investigación ética reconocerá el nexo entre conocimiento, poder y política y declarará sus alineamientos de manera explícita [...] Reconocer el papel del poder y la política en la investigación es, entonces, central para una ética apropiada.

## Conclusiones

Aunque muchos arqueólogos hacen a un lado a la arqueología pública en contextos como las selvas de una reserva indígena en el norte de Brasil el único medio práctico para hacer arqueología es a través de un proceso de participación pública. La investigación participativa cambió nuestra comprensión del patrimonio desde una perspectiva con énfasis en la cultura material a otra con énfasis en el patrimonio de las habilidades que se requieren, histórica y contemporáneamente, para habitar en el paisaje. En nuestra experiencia este cambio permitió involucrarnos con formas distintas de entender el tiempo y el territorio y nos llevó a repensar la producción del conocimiento arqueológico. El trabajo cuestionó nociones de patrimonio, ética, historiografía, prácticas de investigación y supuestos sobre la participación de la comunidad. Este enfoque al trabajo de campo es un reto pero en el proceso la etnografía y la arqueología pueden empezar a involucrarse en la producción de conocimiento fundado en los principios de la arqueología científica tanto como en el conocimiento indígena.

## Agradecimientos

Agradecemos a los siguientes colegas arqueólogos que ayudaron en la excavación: Rafael Bartolomucci (Universidad de São Paulo), Carlos Augusto da Silva (Universidad Federal del Amazonas) y Marcos Castro (arqueólogo cartógrafo independiente); a los asistentes de campo principales Lega Edivaldo Labonté, Avelino Labonté, Tabenkwe Manoel Labonté e Ivanildo Gómes; y a los principales asistentes de traducción Fernando Iaparrá, Matias Labonté, Qualeyn Batista y Xoni Batista. También queremos agradecer a Reinhard Bernbeck, Pedro Funari, Martin Hall, Randall McGuire, Lynn Meskell, Nick Shepherd y cuatro lectores anónimos del *Journal of Social Archaeology* por sus comentarios a las versiones preliminares de este artículo.



## Referencias

Arnaud, Expedito

1971 *Os indios Oyampik e Emerilon (rio Oiapoque)*. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi No. 47, Belem.

1984 *Os indios Palikur do rio Urucauá: tradição tribal e protestantismo*. Museu Goeldi Publicações Avulsas 39, Belem.

Brochado, José Proenza

1980 The social ecology of the Marajoara culture. Tesis de maestría, University of Illinois, Urbana.

Brown, Michael

1993 Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme* 126/128:307-326.

Brubaker, Rogers y Frederick Cooper

2000 Beyond identity. *Theory and Society* 29:1-47.

Capiberibe, Artionka

2001 Os Palikur e o cristianismo. Tesis de maestría, Universidad Estadual de Campinas, Campinas.

Coudreau, Henri

1886 *Etudes sur les Guyanes et L'Amazonie*. Librairie Coloniale, París.

D'Anghiera, Pedro Martire

1612 *De orbe novo decades (2nd decade)*. Thomas Adams, Londres.

De Navarrete, Martin Fernández

1954 *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, volumen III. Ediciones Atlas, Madrid.

Dreyfus, Simone

1983 Historical and political anthropological interconnections: the multilingual indigenous polity of the Carib islands and mainland coast from the 16th to the 18th century. *Antropologica* 59-62:39-55.

Fabian, Johannes

2001 *Anthropology with an attitude*. Stanford University Press, Stanford.

Funari, Pedro

1999 Brazilian archaeology: a reappraisal. En *Archaeology in Latin America*, Gustavo Politis y Benjamín Alberti, pp 17-37. Routledge, Londres.

Gallois, Dominique y Carlos Alberto Ricardo

1983 Os Palikur. En *Povos indígenas no Brasil*, volumen 3, pp 18-39. CEDI, São Paulo.

Goeldi, Emilio.

1900 *Excavações arqueológicas em 1895. I parte: as cavernas funerárias artificiais de índios hoje extintos no rio Cunany (Coanany) e sua cerâmica*. Memórias do Museu Goeldi, Belem.

Green, Lesley y David Green

2000 Of historiography and public archaeology: explorations in the reserva Uaca, northern Brazil. Conferencia leída en el Department of Social Anthropology, University of Cape Town.

2003 From chronological to spatial histories? The challenges of mapping heritage in Arukwa, reserva indígena do Uaçá, Brazil. Ponencia presentada en la 99 Reunión Anual de la Association of American Geographers, New Orleans.

Grenand, Françoise y Pierre Grenand

1987 La cote d'Amapá, de la bouche de l'Amazone a la baie d'Oyapock, a travers la tradition orale Palikur. *Boletim do Museu Emilio Goeldi* 3(1):1-77.

Hall, Martin

2003 Situational ethics and engaged practice: the case of archaeology in Africa. Ponencia presentada en el Centre for African Studies, University of Cape Town.

Haraway, Donna

1991 *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. Free Association Books, Londres.

Harcourt, Robert

1967 A relation of a voyage to Guiana. En *A relation of a voyage to Guiana by Robert Harcourt 1613*, editado por Alexander Harris. Nendeln, Liechtenstein. [1613].

Harris, Alexander (Editor)

1967 *A relation of a voyage to Guiana by Robert Harcourt 1613*.

Nendeln, Liechtenstein. [1926].

Hassan, Freky

1999 Notes on the WAC Executive Meeting, Ciudad del Cabo. <http://www.wac.uct.ac.za>

Hilbert, Peter

1957 *Contribuição a arqueologia do Amapá*. Museu Paraense Emilio

Goeldi, Belem.

Ingold, Tim

2000 *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.

Jackson, Jean

1994 Becoming Indian: the politics of Tukanoan ethnicity. En *Amazonian Indians: from prehistory to the present. Anthropological perspectives*, editado por Anna Roosevelt, pp 383-406. University of Arizona Press, Tucson.

Kelly, Lynda y Phil Gordon

2002 Developing a community of practice: museums and reconciliation in Australia. En *Museums, society, inequality*, editado por Richard Sandell, pp 153-74. Routledge, Londres.

Keymis, Laurence

1968 *A relation of the second voyage to Guiana*. Da Capo Press, Nueva York. [1596].

Lathrap, Donald

1968 The hunting economies of the tropical forest zone of South America. En *Man the hunter*, editado por Richard Lee e Irvene DeVore, pp 23-29. Aldine, Chicago.

1970 *The upper Amazon*. Thames and Hudson, Londres.

Meggers, Betty y Clifford Evans

1957 *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*. Smithsonian, Washington.

Neves, Eduardo

1999a Complexity or not in the Amazon?. Ponencia presentada en el Fourth World Archaeological Congress, Ciudad del Cabo.

- 1999b Changing perspectives in Amazonian archaeology. En *Archaeology in Latin America*, editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 216-43. Routledge, Londres.
- Neves, Walter
- 1988 Arqueologia brasileira: algumas considerações. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* 4(2):200-205.
- Nimuendajú, Curt
- 1926 *Die Palikur indianer und ihre nachbarn*. Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Gotemburgo.
- 1948 The Turiwara and Arua. En *Handbook of South American Indians*, volumen 3, editado por Julian Steward, pp 193-198. Smithsonian, Washington.
- Nordenskiöld, Erland
- 1930 *L'archeologie du bassin de l'Amazone*. Les Editions G van Oest, París.
- Passes, Alan
- 1998 The hearer, the hunter and the agouti head. Aspects of intercommunication and conviviality among the Pa'ikwene (Palikur) of French Guiana. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, University of St Andrews.
- 2002 Both omphalos and margin: on how the Pa'ikwene (Palikur) see themselves to be at the centre and on the edge at the same time. En *Comparative Arawakan histories: rethinking language, family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan Hill y Fernando Santos, pp 171-195. University of Illinois Press, Urbana.
- Posey, Darrell
- 1994 Environmental and social implications of pre and post contact situations on Brazilian Indians. En *Amazonian Indians: from prehistory to the present*, editado por Anna Roosevelt, pp 271-286. University of Arizona Press, Tucson.
- Rappaport, Joanne
- 1990 *The politics of memory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Roosevelt, Anna
- 1991 *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo island, Brazil*. Academic Press, San Diego.

Rostain, Stefan

1994a L'occupation amerindienne ancienne du littoral de Guyane.

Disertación doctoral, Centre de Recherche en Archaeologie

Precolombienne, Universite de Paris I, París.

1994b The French Guiana coast: a key area in prehistory between the Orinoco and Amazon rivers. En *Between St Eustatius and the Guianas: contributions to Caribbean archaeology*, editado por Aad Versteeg, pp 53-99. The St Eustatius Historical Foundation, St Eustatius.

Vidal, Lux Boelitz

1999 O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados": cosmologia, historia e estetica entre os povos indigenas do Uaçá. *Revista de Antropologia* 42(1):29-45.

Williams, Donn Alan

1975 Brazil and French Guiana: the four-hundred year struggle for Amapá. Disertación doctoral, Texas Christian University.

Williamson, James

1923 *English colonies in Guiana and on the Amazon 1604-1668*. Clarendon Press, Oxford.

Wüst, Irmhild

1994 The eastern Bororo from an archaeological perspective. En *Amazonian Indians: from prehistory to the present*, editado por Anna Roosevelt, pp 315-342. University of Arizona Press, Tucson.



Arqueología indígena,  
arqueología para pueblos  
indígenas





# 12. Reivindicaciones de un grupo marginal mesoamericano. Los otomíes del Valle del Mezquital

Fernando López

## La construcción de una imagen

Cuando Hernán Cortés llegó a las tierras que hoy forman parte de la nación mexicana encontró un gran mosaico de grupos, unidades políticas y lenguas que lo confrontaron ante una realidad compleja y difícil de entender para una visión europea. Por un lado estaba el hecho particular de que, prácticamente, todo habitante del territorio podía, sin ningún impedimento, hablar dos, tres o cuatro lenguas; por el otro el que muchas de las unidades políticas (*altepeme*) estaban en permanente estado de guerra entre sí, aunque podían reconocer un enemigo común,

el imperio de Anáhuac, aquel que bajo las órdenes de su gobernante (*huey-tlatoani*), Moctezuma II, había alcanzado a dominar los territorios que comprenden la mitad sur del actual territorio mexicano. En una primera impresión, y por contraposición con los grupos indígenas del Caribe que conocieron unas décadas atrás, los europeos pensaron que era factible que en el territorio recién descubierto se pudiera imponer la fe católica sin mayores complicaciones, dado su “orden y policía;” sin embargo, las imágenes, ideas y descubrimientos culturales que los conquistadores militares y religiosos hicieron durante los años de la conquista y evangelización, a la vez filtrados por sus propias y diversas miradas y preconcepciones, derivaron en una representación del mosaico social que quedó muy lejos de la homogeneidad esperada por ellos (Guzmán 2002:22).

Al irrumpir al territorio nuclear del imperio azteca, el altiplano central mexicano (Figura 12.1), no sólo se sorprendieron por la magnificencia de las capitales de la Triple Alianza sino que descubrieron que había dos lenguas de uso común, la mexicana, como denominaron al *nahua* de aquella época, y la otomí, aunque, paulatinamente, encontraron que también se hablaban otras lenguas como la chichimeca, aunque con menor frecuencia (Grijalva 1624:166, Mendieta 1945:92ss). La particular distribución que observaron era que, en general, los hablantes de otomí se encontraban en la mitad septentrional del altiplano central, en parti-

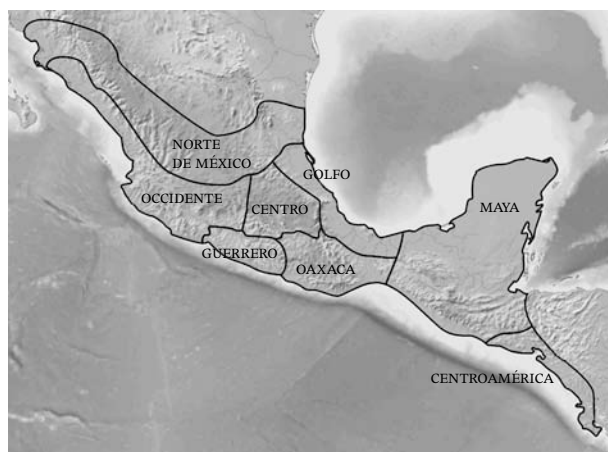


Figura 12.1. Áreas culturales del México prehispánico.

cular en las regiones que hoy son conocidas como Valle del Mezquital y provincia de Jilotepec, en los confines de la máxima expansión hacia el norte del imperio mexica.

Desde la primera impresión que tuvieron los conquistadores españoles sobre los otomíes de Tlaxcala, que les salieron al encuentro como combatientes en 1519, comenzó a hacerse común en la conciencia la opinión que tenían ciertos grupos nahoas sobre ellos: “monteses y sin razón,” expresó Bernal Díaz del Castillo (1977:211) en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, a pesar de que otros autores recuperaron la idea de que el término otomí también designaba una “orden de caballería,” guerreros que se distinguían por su bravura y por el hecho de recortarse el pelo por encima de las orejas y sujetarlo con un mechón arriba de la cabeza (Durán 1967, II:167).

Es posible, como señaló Guzmán (2002:26), que esa imagen se trasladara del grupo dominante prehispánico al grupo dominante español pero también es factible suponer que las prácticas sociales de los otomíes reforzaron estos elementos de preconcepción pues no sólo las primeras fuentes de los evangelizadores del siglo XVI confirmaron esa actitud sino que destacaron otras que se sobrepusieron a las miradas sobre las virtudes. Por ejemplo, Bernardino de Sahún (1975:603-604), quien tomó como informantes a los nahoas de la zona de Tepeapulco, al norte de Teotihuacan, escribió en 1560:

Los mismos otomíes eran muy perezosos, aunque eran recios y para mucho, y trabajadores en labranzas; no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario, porque en acabando de labrar sus tierras andaban hechos unos holgazanes, sin ocuparse en otro ejercicio de trabajo, salvo que andaban cazando conejos, liebres, codornices y venados, con redes o flechas, o con liga o con corcherías que ellos usaban para cazar [...] También agujeraban los magueyes para que manasen la miel para beber, o para hacer pulcre y emborracharse cada día [...] comían los zorrillos que hieden, y culebras y lirones y todo género de ratones, y las comadrejas, y otras sabandijas del campo y del monte, y lagartijas de todas suertes y abejones y langostas de todas maneras.

De esta referencia no sólo se destaca la forma como los otomíes obtenían sus recursos alimenticios sino, también, la manera como las fuentes hablan, reiterativamente, sobre su actitud holgazana; por ejemplo, en la relación de las minas de Yzmiquilpa el clérigo (Paso y Troncoso 1905: 102) señaló: “Conbiene que se ponga rremedio en lo que toca a las borracheras de los yndios porque con ellas hazen y cometen graues delitos y ofensas contra Dios Nuestro Señor.”

En la segunda mitad del siglo XVI la Corona española ordenó hacer una encuesta para conocer el estado del territorio de la Nueva España; con ese fin distribuyó entre las distintas autoridades coloniales una instrucción para la elaboración de la memoria. En ella puede observarse que, de manera reiterada, al referirse a los otomíes describen sus formas de asentamiento y sus inclinaciones. El detallado manuscrito de Torna-cuxtila, elaborado por Alonso López, afirmó que están “poblados sin orden,” “derramados y apartados los unos vecinos de los otros” (Acuña 1986:147), “es gente de bajos entendimientos y bárbaras inclinaciones y manera de vivir” (Acuña 1986:128), “acuden mal a las cosas de la doctrina y de su república,” “de ordinario se embriagan con un vino que entre ellos se usa, hecho de miel de magueyes” (Acuña 1986:143), “los mas de ellos es gente torpe, que no saben más de cavar, sembrar y cargarse” (Acuña 1986: 172). En la *Relación de Yeytecomac* se describen de la siguiente forma:

[...] entiéndese mueren por el vicio de la embriaguez que entre ellos usan muy [de] ordinario. Están poblados en pu[eb]lo formado por sus calles; son de inclinaciones bárbaras, como son las embriagueces; flojos, que si tuviesen que comer sin trabajar se estarían echados toda su vida; mal mandados, acuden mal a las cosas tocantes de la doctrina; es gente humilde a sus mayores (Acuña 1986:134).

La *Relación de Querétaro*, escrita por Francisco Ramos de Cárdenas y calificada por Acuña (1987:209) como un “relato de buena fe” porque el autor efectuó una cuidadosa investigación, reitera que son de bajo entendimiento, sin honra, apocados, sucios en el vestir y comer, de ánimo vil y cobarde y desagradecidos en el bien que les hacen, tardos en entender

las buenas costumbres, crueles y sin piedad entre ellos, grandes ladrones, supersticiosos al grado de haber sacrificado una niña de 11 o 12 años sacándole el corazón cuando ocurrió la epidemia del 1576. El principal vicio que observa es que son borrachos cotidianos, especialmente los días de fiesta y cuando hace más calor. El pulque les hace hablar la lengua española, aunque no la sepan; quedarse dormidos por calles y campos; matarse los unos a los otros y ser lujuriosos con sus propias mujeres, sean sus hijas, hermanas o sus propias madres (Acuña 1987:224-229). Sin embargo, el escribano alcanza a matizar un poco:

En el trabajo son flojos aunque en comparación de las otras naciones de esta tierra son más trabajadores. Son más aplicados a labores del campo que otra cosa, aunque lo que hacen es con tanto espacio y flema que sale más labor de un español en un día que de diez de éstos en dos. Son muy amigos de habitar en partes silvestres y remotas, donde nadie los vea, y lo principal es por huir el trabajo. Estiman en poco el jornal q[ue] les dan cuando trabajan, porque muchas veces acontece, después de haber servido una semana, irse sin paga (Acuña 1987: 228)

Pero inmediatamente insiste:

En la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación, y, cuando alguno de éstos les pide su cuerpo responden: “Tú lo sabes.” Son enemigas de españoles. Es generación que multiplica mucho y benignamente; se cree ser muy pocas, o ningunas, las q[ue] llegan entre ellas [¿enteras?] al tálamo, porque, de menos q[ue] diez años, se ejercitan en este vicio (Acuña 1987: 228).

Quizá la aseveración más contundente utilizada por los grupos dominantes del siglo XVI y por los investigadores del siglo XX, de forma literal o metafórica para describir al otomí, también proviene del cronista franciscano Bernardino de Sahún (1973:603):

Los otomíes, de su condición eran torpes, toscos e inhábiles; riéndoles por su torpedad les suelen decir en oprobio: “¡Ah, qué inhábil eres! Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen. ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Ciertamente, no lo eres semejante, sino que lo eres del todo, puro otomite.” Todo lo cual se decía por injuriar al que era inhábil y torpe, reprendiéndole por su poca capacidad y habilidad.

Es difícil reconocer en las fuentes del siglo XVII y XVIII la forma como se fue decantando y madurando esta concepción en el pensar colectivo del habitante no indígena del altiplano central mexicano pero en la segunda mitad del siglo XX la opinión de algunos caciques locales reflejaba las mismas ideas:

[...] los cientos de años que han vivido en esta tierra estéril han originado que no tengan ambiciones, la gente en su mayoría es floja por esa misma razón; el calor, el polvo, la falta de agua hacen que el cuerpo no tome su ritmo de actividad. Entonces estas gentes se conforman con bajar los lunes al comercio, traen sus ayates (textiles), sus lechuguillas, su shité (subproducto de la lechuguilla) que se adquieren del viernes al domingo, porque el lunes lo utilizan para llegar; vienen y se emborrachan; el martes a descansar la cruda, el miércoles, pues igual, no tienen actividades (Bartra 1984:76).

## Antropología y etnografía de los siglos XIX-XX

Durante los siglos XVI al XVIII las acciones de los otomíes fueron especiales ya que, una vez que se convirtieron en aliados de los españoles durante el proceso de la conquista, recibieron un conjunto de beneficios difíciles de observar en otros grupos indígenas mexicanos. Los caciques tenían el derecho de portar dagas y andar a caballo, fueron los principales actores de la colonización del norte-centro de México (construyendo asentamientos a imagen y semejanza de los lugares de donde provenían) y su presencia colonizadora fue importante para enfrentar los levantamientos

chichimecas de esas regiones (Crespo y Cano 2006); además, en la región conocida como Valle del Mezquital fueron solicitadas, para los pueblos de indios, hasta 144.412 hectáreas de tierra en forma de mercedes destinadas al cultivo, la ganadería y el pastoreo (López 2005:103-107); fueron capaces de comprar tierras de comunidad y construir iglesias con retablos de oro y mostraron una tendencia al incremento de la población, lo que les permitió independizarse de los pueblos de indios que los gobernaban, originalmente, entre los siglos XVII y XVIII (López 2005:275ss).

Sólo en la segunda mitad del siglo XVIII y por extraños procesos sincrónicos (la aplicación de las reformas borbónicas en la Nueva España coincidió con una larga década de sequías que derivó en una crisis agrícola) el otomí se expresó en estado de pobreza. Esa circunstancia llevó a que su papel en la guerra de Independencia no fuera, necesariamente, del lado insurgente. Por ejemplo, las comunidades de Orizabita y Tlazintla sostenían un destacamento de zapadores del rey y en varias circunstancias jugaron el papel de aliados del ejército realista (López 2005:383ss).

A raíz de la independencia de México el proyecto de nación involucró la construcción de un pasado civilizado propuesto por la intelectualidad criolla que tenía sus orígenes en el movimiento ilustrado del siglo anterior. La búsqueda en la época prehispánica estaba enfocada en la época tolteca ya que las fuentes indígenas y coloniales hablaban de la presencia de un gobernante sabio y que ese pueblo era el constructor de las artes y de las ciencias. La historia se entreveraba entre una imagen bíblica y los conocimientos existentes sobre los grupos prehispánicos a través de las fuentes, entre las que se destacaban los nahoas (Rozat 2001:64ss).

Hacia 1845 Manuel Crisóstomo Nájera (1984[1845]:24-25) hizo una disertación sobre la lengua otomí, matizando su interés por hacer el estudio de su lengua, en los siguientes términos:

El pueblo que la hablaba era inculto, pasaba una vida pobre, casi silvestre, y aun hoy dividido aquí y allí, desterrado de sus hogares por los españoles, no ha mejorado su suerte [...] Si ellos immortalizaron ese triunfo que dio la quietud y la paz á su lengua, llamándola hia hui; en el nombre que se impusieron á sí mismos, conservaron la me-

moria de sus larguísimas peregrinaciones, y de las muchas veces que tuvieron que mudar de residencia, para llegar a donde se denominaban los othomi, pues otho quiere decir, nada, y mi, sentados o quietos. El othomi, pues, es un peregrino, hombre errante; ¡triste suerte la de un pueblo condenado a no disfrutar de la paz del hogar! A ella parecían entregados los othomites en la antigüedad, y aun cuatro siglos hace, pues los mexicanos los combatían con constancia, para extender sobre de ellos el imperio de su Águila, y los españoles vencedores de los mexicanos, lo fueron no menos de los othomites, cuyos terrenos se repartieron, y de los que formaron colonias, que trasladaron á otros pueblos, para debilitar á los colonos y a sus vecinos, con lo que aquellos cumplían su destino de errantes y peregrinos.

En el contexto del conflicto entre los grupos liberales que buscaban construir al ciudadano y a la propiedad privada y los conservadores que defendían la continuidad de los bienes de comunidad, incluidos los de la Iglesia y los de los pueblos de indios, el otomí tuvo una reacción en contra de los primeros desde lados opuestos: en la guerra en contra del gobierno juarista estuvieron en el bando conservador y fueron dirigidos por un general otomí cercano al emperador Maximiliano, Leonardo Márquez; pero también estuvieron influidos por los movimientos socialistas utópicos derivados del pensamiento de Fourier y Proudhon y adhirieron al manifiesto *A todos los pobres y oprimidos de México y el universo con la petición de los pueblos de Ixmiquilpan* de 1868. En ambos casos fueron derrotados y los principales líderes fusilados por el gobierno de Juárez (López 2005:389-391).

En ese momento se hizo la primera gran obra sintética de la historia del país, *México a través de los siglos*, una empresa que pretendió sintetizar las vicisitudes civilizadoras hasta llegar al estado de cosas de la segunda mitad del siglo XIX. En ella el autor del tomo sobre la historia antigua señaló:

Bajo estos auspicios se fundaron las tres civilizaciones. La más primitiva, la otomí del centro, antigua ocupadora del territorio, ni siquiera puede llamarse propiamente civilización. Agrupaciones de una fami-



lia, a lo más, que habitaban en una caverna sin dios y sin patria. En un clima benigno no necesitaban vestirse y solamente adornaban su cuerpo de plumas y figuras fantásticas. Vivían de los frutos naturales y de la caza, que era abundante y, acaso, emplearon por único placer el uso en pipas del tabaco silvestre. Si llegaron por la necesidad del alma á formar seres superiores inventároslos animales. Si tuvieron ritos sólo fueron los funerarios que tiene que crear la pena del corazón. No teniendo ciudades ni ganados y desconociendo la agricultura no podían comprender la propiedad; y sin patria y sin ciudad debe haberles sido desconocida la guerra y solamente podrían tener riñas por enemistades de familia o en defensa de su lugar. Para este tuvieron que inventar el fuego, y existe la tradición y se conmemoraba en ceremonias solemnes, de que lo encontraron frotando de punta un palo seco sobre el hueco de otro horizontal (Chavero 1981:74-75).

La expropiación de los bienes de comunidad y las reformas capitalistas de finales del siglo XIX, con la expansión de los latifundios y la construcción de un proletariado rural y urbano, influyeron en la conciencia del criollo y del mestizo, quienes desde la emergente disciplina antropológica buscaron conocer ese sector de la población recién categorizado y descubierto, el indio contemporáneo, heredero decadente del indio civilizado prehispánico:

Cuando esta masa de autómatas recobre el dinamismo que tuvo en su remoto pasado y adquiera la eficacia que caracteriza la acción moderna entonces explotará y aprovechará, efectivamente, los casi vírgenes recursos del país (Gamio 1993:22).

La aplicación de un conjunto de políticas derivadas de los planteamientos de finales del siglo XIX sólo tuvo impacto con los gobiernos revolucionarios pues, en palabras de Juan Comas (1964:18):

[...] teóricamente por lo menos, desde 1910 la preocupación indigenista se orientaba hacia la objetividad científica para lograr un exacto y total conocimiento del indio en todos sus aspectos con base en

estudios integrales que permitieran concretar sus carencias y modo de subsanarlas.

Correspondió al México del siglo XX descubrir la pobreza y la marginación del indio e intentar la integración desde múltiples aspectos, campañas e instituciones, a veces desde una política integral (o multidisciplinaria), a veces desde campos específicos como la salud o la lengua. En el caso del Valle del Mezquital, identificado como uno de los lugares de máxima pobreza en el país, se crearon las escuelas rurales y las misiones culturales en la década de 1920; los internados indígenas para formar maestros rurales que educaran a la población en torno a los valores nacionales; la Comisión Intersecretarial de Estudio y Planeación en el Valle del Mezquital (1937); el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, a cargo de Lucio Mendieta (1939), llevó a cabo proyectos de investigación; se encargó al Instituto Lingüístico de Verano (1935) el estudio de las lenguas aborígenes para su integración a partir de la enseñanza del idioma nacional, a través de un trabajo que llevaría a la práctica el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües; en 1950 el Instituto Indigenista Interamericano, con Manuel Gamio a la cabeza y en colaboración con la UNESCO, aprobó un proyecto para aculturar e integrar a los indígenas del Valle del Mezquital a la nacionalidad; en 1951 se creó el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital; en 1960 se instalaron los centros coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (Comas 1964); y en 1970 el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM hizo un nuevo estudio sobre el Valle del Mezquital.

Con el paso del tiempo el otomí se pensó pobre pero, en un acto que recordaba las compras de tierra realizadas por las comunidades durante el siglo XVIII, los caciques de Capula adquirieron en 1938 unas 900 hectáreas de la hacienda Debodé amenazada por las expropiaciones; luego las revendieron a los vecinos del lugar y se constituyeron en pequeños propietarios (Mendizábal 1947:241-243).

En todos los casos, desde la antigua propuesta de Manuel Gamio de la segunda década del siglo XX, el énfasis de las investigaciones tuvo que ver, fundamentalmente, con la integración del indio a la vida nacional. En ese camino, y buscando el mejoramiento de sus condiciones de vida,

se crearon escuelas monolingües en castellano y escuelas tecnológicas agropecuarias; se formaron maestros rurales; se crearon escuelas tecnológicas agropecuarias y normales rurales agropecuarias; se desarrollaron industrias maquiladoras para hacer pelotas de béisbol, uniformes para las enfermeras del Instituto Mexicano del Seguro Social, tapetes persas de Temoaya, zapatos, tapetes de lana, colchas y tejidos; y sistemas de riego mediante aguas negras. Toda esa inversión no produjo grandes logros. Se construyó, entonces, una nueva preconcepción: el Valle del Mezquital como el lugar de la pobreza imposible de resolver.

La antropología aplicada llevó a cabo tantos estudios antropológicos de tipo funcionalista, estructuralista o economicista que los otomíes de hoy consideran que su familia está constituida por “padre, madre, hijo y antropólogo social” (Francisco Luna, comunicación personal 1998). Las evaluaciones hechas por el proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM en 1985 expresan las motivaciones y los énfasis que, una vez adoptada una posición marxista en antropología, llevaron a la observación de los procesos que vivían los otomíes en la década de 1970:

Entre quienes colaboramos en la investigación se planteaba como uno de los principales problemas la manera en que el capitalismo, como forma de organización y régimen social, ordenaba en forma ya definitiva a las diversas comunidades del Valle del Mezquital (De la Peña 1991:24).

El énfasis economicista del estudio apenas alcanzó a perfilar una gran carencia que puede observarse en el largo recorrido de la antropología mexicana por los otomíes del Valle del Mezquital. Luisa Paré (Paré 1991:31) lo insinuó entre los logros alcanzados en torno a la proletarianización y al conocimiento de la renta de la tierra y del caciquismo:

[...] el trabajo tiene una gran laguna y es la escasa importancia concedida a la investigación indígena. Tratándose de una zona indígena, con la preocupación que existe en nuestra institución desde hace muchas décadas, tanto por el problema agrario como por el problema étnico, la forma como abordamos el problema fue deficiente. En lo

personal no puedo decir que haya llegado a entender lo otomí en sus características culturales.

Después Sergio de la Peña (comunicación personal, 1988) confesó lo mismo: “No hicimos etnografía.” Las pocas etnografías existentes sobre el grupo no rebasan el hecho de ser profundamente tradicionalistas, casi con un carácter folklorista. La obra de Guerrero (1983), hecha por un etnógrafo nacido en la región y por encargo de Manuel Gamio en 1950, reconoce:

En el año 1950 el Dr. Manuel Gamio, eminente antropólogo mexicano, entonces director del Instituto Indigenista Interamericano, me invitó a participar en una investigación etnográfica y folklórica para conocer los modos de vida de los otomíes del Valle del Mezquital, en nuestro Estado de Hidalgo, motivo por el cual volví a visitar muchos de sus poblados en busca de sus habitantes para saber de sus intereses, ideas y conceptos y prácticas de vida cotidiana (Guerrero 1983:15).

Al rescatar la etnografía y los modos de vida del otomí el etnógrafo del siglo XX asumió su marginación del desarrollo cultural y civilizador de Mesoamérica, así como la visión de él empobrecido por el español y el mexicano. A principios del siglo XX Manuel Gamio introdujo un enunciado novedoso. A partir de sus exploraciones arqueológicas en la cuenca de México y, sobre todo, con base en la observación de ciertos patrones cerámicos del periodo arcaico afirmó:

Felizmente, ya puede asegurarse de modo positivo, según quedó demostrado arriba, que la civilización arcaica es la más antigua del valle y, de acuerdo con las fuentes históricas, la civilización arcaica identificada por la arqueología es la civilización otomí a que se refiere la historia (Gamio 1972:89).

Esta aseveración causó polémica y fue rebatida por Mendizábal, a pesar de que hacia 1927 Gamio le había comentado que “tenía nuevos argumentos a favor de la identidad de los arcaicos y de los otomíes, basados, principalmente, en la semejanza de los motivos de la cerámica

arcaica y de productos de la industria otomí” (Mendizábal 1946:459). De esta manera, apoyándose en la “investigación y crítica de los datos históricos,” en la “investigación sobre los géneros de vida, regímenes alimenticios y tecnología,” en la “distribución geográfica del grupo lingüístico otomí” y en la “investigación y crítica de la distribución cerámica arcaica y de las cerámicas posteriores” (Mendizábal 1946:461-462), concluyó:

Para aceptar a los otomíes, torpes por antonomasia en el concepto de los mismos indígenas, como autores de la más antigua cerámica de México y, por consecuencia, inventores de ese arte inestimable y de la agricultura del maíz, la máxima conquista americana en el orden material, necesitamos argumentos más sólidos que los aducidos hasta la fecha (Mendizábal 1946:474).

Sin embargo, existían ciertas anomalías. Una de las principales polémicas provenientes del siglo XIX (tema de discusión entre los antropólogos de la primera mitad del siglo XX) era el origen civilizador de los grupos de México. Aunque se reconocía la existencia de los toltecas, por las fuentes etnohistóricas y por el momento descrito en ellas como el que marcó el apogeo de la época prehispánica, la arqueología no podía reconocer el lugar de su capital, Tula. La polémica generó la organización de la Primera Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en 1941 pues aunque las fuentes aproximaban el foco civilizador a la Tula (*Tollan* en náhuatl) que se encuentra en el Valle del Mezquital, donde la población otomí era dominante, no existía comparación con la evidencia arqueológica de Tollan Teotihuacan, considerada como de origen nahoas, cuya traza y esplendor hacía pensar en ese lugar como la Tula de las fuentes (Medina 1988:520).

Las conclusiones de la Mesa Redonda fueron que la Tula de las fuentes correspondía a la zona arqueológica de Tula (Sociedad Mexicana de Antropología, SMA 1987). La vieja polémica sobre el papel civilizador de los nahoas se reflejó en las palabras de Mendizábal, quien criticó a Orozco y Berra y a otros autores del siglo XIX quienes, apoyándose en una crónica del siglo XVIII, afirmaron que Tula era la morada de los

otomíes y que en su lengua se llamaba Mamenhí (Mendizábal 1946:464). La arqueología del siglo XX descartó a Tula como foco civilizador, asumió la idea del otomí emigrante y pensó que el esplendor de esta ciudad, con Quetzalcóatl a la cabeza, no podía ser más que de origen nahoa:

La absurda interpretación de las palabras de Betancourt ha sido aceptada sin crítica y aun sin verificación del dato, según vieja costumbre nuestra, por Chavero y por otros historiadores. Los otomíes fueron un elemento demográfico que movilizaron, de acuerdo con sus necesidades, los pueblos náhoas de la época azteca primero y los españoles después; con ellos se pudo llevar a cabo la política de población de unos y otros, fundan en los Estados de Hidalgo, de Querétaro, de Guanajuato y de San Luis, las ciudades, villas y aldeas que sirvieron de barrera entre los centros urbanos o las regiones densamente pobladas del Valle y las hordas cazadoras-recolectoras de los pames, que mantuvieron su agresividad hasta finales del siglo XVI (Mendizábal 1946:464).

A partir de 1940 con esas ideas se realizaron investigaciones arqueológicas en Tula a fin de corroborar la propuesta de que ese era el lugar donde había gobernado Quetzalcóatl (López 1988:273-274) pero nuevas evidencias estaban aún por develarse.

## Diálogos al final del siglo XX. Las reivindicaciones actuales

La semilla sembrada por Manuel Gamio alcanzó al grupo otomí desde la segunda mitad del siglo XX al considerarse fundadores de las grandes ciudades del centro de México: Teotihuacan, Cuicuilco, Tula, Cholula. Las anomalías comenzaron a incrementarse en los aspectos arqueológicos y etnográficos y quienes las mostraron fueron los propios otomíes, que polemizaron con los antropólogos de las nuevas generaciones. El Proyecto Arqueológico Valle del Mezquital develó la existencia de más de cien sitios con pinturas rupestres (Figura 12.2) que mostraron un espacio sacralizado que incluía representaciones de ritos y ceremonias vincula-



Figura 12.2 Pintura rupestre del Valle del Mezquital.

dos con la más profunda tradición mesoamericana, pirámides, juegos de pelota y escudos (López *et al.* 1998:27-28).

La historia regional prehispánica se mostraba inquietante, poco lineal y contradictoria con lo conocido hasta el momento: las evidencias de ocupación podían rastrearse hasta 12.000 a.C.; sin embargo, sólo hacia el año 400 d.C. podía hablarse de un lugar ocupado con asentamientos que compartían una cosmovisión mesoamericana pero independientes y autónomos al desarrollo de los grandes centros ceremoniales de la cuenca de México. Se identificó el “desarrollo regional Xajay” como una entidad autónoma de Teotihuacan (a pesar de ser contemporáneo) que sobrevivió el colapso del Clásico en el 650, que se había reestructurado y había sido antecedente importante para la fundación de Tula al ser abandonados sus asentamientos alrededor del año 900 d.C. (López *et al.* 1998:31-32).

Los grupos Xajay fueron interpretados como los inicios del poblamiento otomí sedentarizado en la región del Mezquital (Morett, en preparación) y mostraron que su traza no sólo representaba la cosmovi-

sión mesoamericana en su integridad (la representación de la montaña sagrada, el *axis mundi* en el templo, los rumbos del universo, la visión del calendario y la geometría del espacio) sino una proporción F o valor áureo que nace de la repetición de magnitudes y que se ha develado en varias sociedades mesoamericanas (Cedeño 1998:63).

Los reconocimientos de superficie también develaron la existencia de un centro ceremonial asociado con el mítico cerro Coatepec, lugar fundacional para los mexicas y donde debió tener lugar un combate mítico entre Huitzilopochtli y los “cien sureños.” Las evidencias arqueológicas permitieron descubrir el sitio que las tradiciones orales de la región señalaban como el “lugar que iba a ser México” (Gelo y López 1998:65ss). Inmediatamente surgió una pregunta: ¿por qué este sitio no había sido descubierto por las investigaciones anteriores? (Gelo y López 1998:78). Esta pregunta se asoció con otras ausencias en la evidencia etnohistórica; por ejemplo, la *Relación de Querétaro* no mencionó la existencia del Coatepec y otras relaciones históricas y geográficas mostraron un profundo silencio sobre los lugares donde se habían detectado, arqueológicamente, restos de centros ceremoniales importantes. Aunque en la época prehispánica la región fue conocida como la Teotlalpan, que significa tierra de los dioses o tierra de los ancestros, no se hicieron investigaciones etnográficas o arqueológicas que buscaran responder estos dilemas; tan sólo se hicieron unos cuantos pronunciamientos después de cerca de 100 años de investigaciones antropológicas:

En el Valle del Mezquital durante el siglo XIX, el total de la población profesaba la religión católica y solamente se conservaban restos del culto prehispánico en la zona de Itzmiquilpan-Yolotepec, donde existían, en un cerro cercano, dos ídolos de piedra cuya importancia en las fiestas que se realizaban el día 5 de febrero de cada año era fundamental (Arellano 1966:631).

Margarita Nolasco (1966:654-655) señaló que en la época post-revolucionaria había superstición, sencillas ceremonias en los campos de cultivo y adoración verdaderamente idolátrica al Señor de las Maravillas, al Señor del Calvario, a la Virgen de Guadalupe, al Niño de Atocha, a la



Cruz y al Espíritu Santo (representado por una paloma blanca) pero, sin abandonar la lógica del desprecio, las interpretó como una muestra de sincretismo que incluía ofrendas a la Santa Cruz en forma de “promesas” de animales. Nolasco (1966:654) reconoció que:

Su especial forma pagano-religiosa interviene en todos los aspectos de su vida, la controla desde que sale el sol hasta que éste se mete, desde que nace el individuo hasta que muere, controla sus ideas, sus deseos, sus aspiraciones, en fin, lo controla todo.

Terminó asombrada por el sincretismo de la extraña ceremonia realizada en el poblado de Portezuelo, “en la cual tomaban parte unos muchachos y muchachas, y lo principal del juego consistía en que ellas azotaban fuertemente pollos y gallinas sobre las espaldas de los jóvenes, pero en la actualidad ya no se realiza dicha ceremonia” (Nolasco 1966:655).

La respuesta se encontraba en un proceso de reivindicación (también marginal para la mirada del antropólogo) por parte de los otomíes: las evidencias aisladas que habían informado a la etnografía y a la arqueología formaban parte de un todo continuo que había pasado desapercibido a los investigadores. El otomí, ahora ilustrado, lector de la antropología, veía con cautela la forma de reivindicarse a sí mismo y buscaba el diálogo con los investigadores. Durante la década de 1970 lograron que se reconociera que su nombre no era otomí sino *hñahñu*. Por la complicación de la lengua tonal en algunas referencias coloniales se decía que ese término significaba “el que habla con la nariz” o tercera lengua (Buelna 1893); sin embargo, expresaron que significaba “el que habla del camino,” como una metáfora de quien habla de la historia (Luna *et al.* 2005).

Los otomí buscaban el diálogo con los académicos para su reivindicación; ya no permitirían que se hablara de ellos en términos de pobreza y marginación y estaban dispuestos a reivindicar su papel como colaboradores en la construcción de una cosmovisión mesoamericana, entendiendo que sus rituales y sus ceremonias no sólo eran producto de sincretismo sino develando asociaciones no observadas por los etnógrafos y los arqueólogos. En fechas recientes un canal cultural oficial de televi-

sión se dirigió a nuestro colaborador e informante para solicitarle que les mostrara las casas paupérrimas, hechas a la usanza antigua con pencas de maguey y totalmente marginadas, para realizar un documental. La respuesta fue: “aquí ya no hay de eso [...] pero si gustan les fabricamos la escenografía” (Luna, comunicación personal, 2006).

La comunidad de El Espíritu nos invitó a observar el ciclo ritual del carnaval entre enero y abril de 2006, lo cual nos permitió reconocer la cercanía que hay entre las ceremonias de larga duración que celebran durante el año con las fiestas del calendario mesoamericano prehispánico, en el que la coherencia del proceso ritual se encuentra en la articulación de eventos que se habían observado de manera fragmentaria. El proceso implica desde la recolecta de muérdago en el Coatepec, la investidura de los ancestros (*xitá*), la elaboración de las ofrendas y de las banderas que representan a los mayores, la preparación de comida sagrada para todos los participantes, la barrida ritual de los caminos y de los espacios sagrados, hasta el combate a naranjazos (Figura 12.3), simulación de una batalla sagrada en la que un bando representa al sol y otro a la noche, el águila contra el jaguar, contrapuestos (Luna, comunicación personal, 2006). En otras comunidades el carnaval culmina con el llamado mata pollos (ceremonia que extrañó a Nolasco en la década de 1960) o con la simulación, después de la danza de moros y cristianos, del descarnamiento de un personaje, remembranza lejana del dios prehispánico Xipe-Totec, el desollado (Bernardo Guízar, comunicación personal, 1990).

El espacio sagrado que estaba significado por la Teotlalpan adquirió sentido al momento que Luna describió que cuando se dio la conquista de México Tenochtitlan los sacerdotes buscaron resguardar de los españoles los bultos sagrados;<sup>1</sup> los trasladaron, entonces, a Tlatelolco y, después, al lugar que recorría de forma inversa la mítica peregrinación de

---

1 La fundación de un altépetl en la época prehispánica incluía un proceso de salida-migración-llegada-sacralización del lugar. Este viaje ritual implicaba un desplazamiento en el que, del lugar de salida y con la finalidad de desacralizarlo, se extraía un conjunto de representaciones de los dioses tutelares, que se envolvían para su transporte a cargo de los teomama. Esos bultos sagrados eran depositados en el lugar de fundación, convertido en lugar sagrado a través de la construcción de una pirámide donde se volvían a colocar los dioses tutelares.



Figura 12.3 Combate a naranjazos durante el fin del carnaval.

los aztecas para, finalmente, enterrarlos en el lugar donde surgió todo, la fortaleza de Copil, aquel que se había enfrentado a Huitzilopochtli desde el cerro Tezcatepec y cuyo corazón de piedra verde había sido lanzado desde el Coatepec cuando fue derrotado para caer en el lugar donde se fundó México Tenochtitlan. Los bultos sagrados fueron enterrados en el cerro Tezcatepec, un lugar conocido por los *teomamas* (portadores de los bultos sagrados) mexicas en el Valle del Mezquital (Luna, comunicación personal, 2005). Los *hñahñu* realizaban en el Coatepec, en el día del solsticio de invierno, una ceremonia llamada “floreo de banderas” (Figura 12.4) o *panquetzaliztli* y desarrollada en un cuadro que representa los cuatro rumbos del universo; en el centro se encuentra el corazón del mundo, el *axis mundi*.

Durante las décadas de 1940 y 1950 las investigaciones, en las fuentes, sobre la Tula no supieron de la existencia de este centro ceremonial, a pesar de haber excavado una pirámide en el cementerio del pueblo que se encuentra en las faldas del cerro Mixquiahuala. En 1989 se hicieron excavaciones en una localidad conocida como Cerro del Elefante y se descubrió la escultura de un personaje masculino de pie con un hueso



Figura 12.4 Floreo de banderas en el Coatepec.

en el pecho donde, seguramente, estuvo incrustada una piedra verde. Con el paso del tiempo el cerro Tezcatepec cambió su nombre a Cerro del Elefante y sólo se mantuvo un pequeño pueblo en las laderas con el nombre original. Las recientes prospecciones arqueológicas han asociado al Cerro del Elefante con el Tezcatepec y, a partir de una sugerencia hecha por los propios otomíes, se ha interpretado que la escultura representa a Copil. Curiosamente la *Relación geográfica de Tezcatepec* dice: “en cuanto a los catorce capítulo[s]: no tenían ningunos ídolos ni adoraban cosa alguna: sólo miraban al cielo” (Acuña 1986:147).

Hoy los otomíes están develando cuál es su protagonismo en la construcción de la cosmovisión mesoamericana, protagonismo oscuro para antropólogos y arqueólogos, cuya preconcepción pudo impedirles observar y asignar significado a la información fragmentaria y dispersa que recibían sobre zonas arqueológicas ceremoniales y sobre eventos y rituales contemporáneos. Las investigaciones arqueológicas recientes, con vocación interdisciplinaria, han permitido que la voz del *hñahñu* emerja y se exprese en ámbitos de polifonía para la propia investigación. Los diálogos con ellos no sólo permiten la construcción de hipótesis sobre la región sino que consolidan líneas de investigación que permiten que

ellos mismos puedan (re)interpretar a los antropólogos que los han estudiado en la mirada reivindicadora de su propia historicidad. Por ejemplo, el hallazgo de un rico enterramiento tolteca fue motivo de una cointerpretación, asignándole como uno de los posibles significados el ritual de *mäkapönti* (la cruz sagrada) que aún se efectuó entre los otomíes contemporáneos (Olivares 2004).

Quizá la mejor expresión de esta búsqueda intelectual ha sido la creación del Museo de la Cultura *hñahñu* en el que, por primera vez, se deja de lado la idea de marginalidad y pobreza para rescatar los objetos ceremoniales del otomí y plasmar el papel que asumen a lo largo de la historia prehispánica. El coprotagonismo se expresa al destacar que cada pueblo prehispánico estaba gobernado por dos tlatoani en la región, es decir, era un sistema de cabeceras dual, pares, equivalentes, en el cual el gobernante nahoa no estaba sobre el otomí. Esta información provenía de la lectura de las fuentes para el conocimiento de la cabecera de Ixmiquilpan (López 2005) y fue el tema de la mitad del museo, junto con el hallazgo de un códice, y el reconocimiento de que el paisaje otomí es un paisaje sacralizado (Luna *et al.* 2005).

La concepción del paisaje sacralizado se oculta en un sinnúmero de metáforas y representaciones. Existe una doble lengua que hace ambiguos los vocablos otomíes. Se trata del lenguaje sagrado (*boxaxni*)<sup>2</sup> que sólo es manejado por algunos mayores y en el cual las palabras del otomí tienen un significado esotérico y ritual. Sin embargo, se ha podido reconocer que al mundo se lo concibe de la siguiente forma: un plano con cuatro esquinas unidas por una cruz (Figura 12.5). Cada rumbo tiene un color: al norte (lugar donde sopla el viento *mähuiñi*) le corresponde el azul, el solsticio de verano (21 de junio); al sur (lugar del verdor, lugar de la esmeralda, *mäk'angi*) el verde, que representaba al solsticio de invierno (22 de diciembre); al oriente (lugar de donde viene la luz, *mähyats'i*; era el lugar del génesis, del placer, del pecado y el dominio de la diosa madre) el blanco, que corresponde al equinoccio de primavera (21 de marzo); y al oeste (lugar del ocultamiento, *mäpuni*; es el espacio de los gigantes, los *uemä*, los ancestros, transformados en

2 *Boxaxni* nombra a la planta conocida como *uña de gato* pero en lenguaje sagrado significa "lenguaje sagrado" (Luna, comunicación personal, 1995).

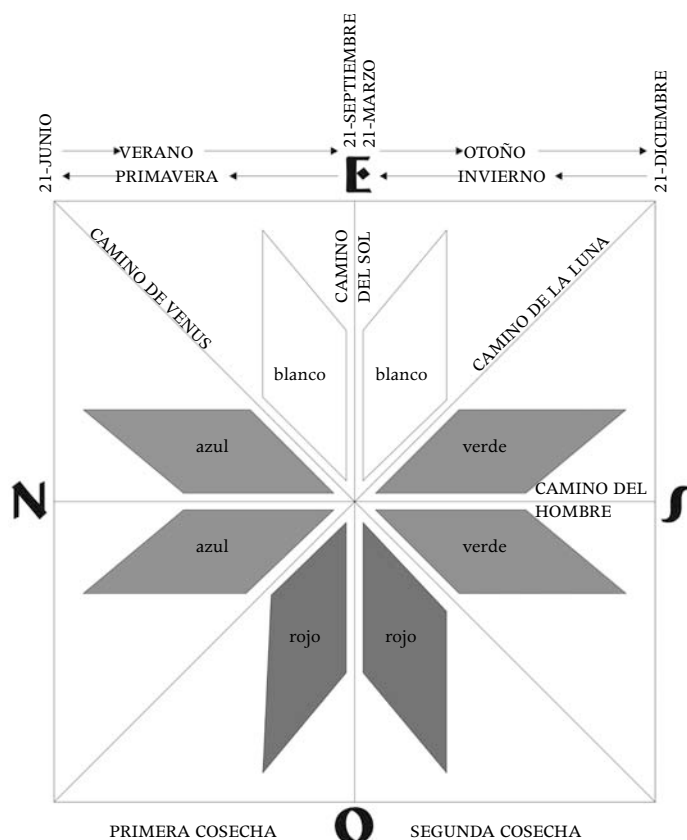


Figura 12.5 Flor Tutu, representación del espacio otomí. Síntesis del espacio mesoamericano.

roca a causa de su caída) el rojo, que representa el equinoccio de otoño (23 de septiembre). Las esquinas del mundo otomí están unidas por el camino de la Luna y el camino de Venus, al oriente y el poniente; por el camino del Sol al norte; y al sur por el camino del hombre. En el centro está el corazón del mundo (*kungri rä ximhai*), el ombligo del mundo (*ts'ai rä ximhai*), y allí convergen todas las coordenadas espaciales y es el espacio de comunicación entre los diferentes mundos (*ximhai*): tres mundos aéreos, el plano terrestre y tres mundos subterráneos (Luna *et al.* 2005).

La participación activa de los otomíes en el conocimiento del espacio sagrado del Valle del Mezquital ha dado nuevos vuelos al proyecto que

adquiere un carácter profundamente transdisciplinario. Las discusiones permanentes con ellos son fuente de hipótesis para que, desde la etnografía, la etnohistoria y la arqueología, se conjuguen los conocimientos y las interpretaciones para la construcción de una nueva manera de ver la historia, su historia. Ella indica que el papel de los otomíes en la época prehispánica era el de un pueblo protagonista más que el de uno subordinado, al menos en los últimos 1000 años; se destacan, por lo menos, las interacciones que tuvieron lugar entre el 650 al 900 d.C., período en el que interactuaron, activamente, desde unidades políticas (todavía no definidas) hasta la construcción del *altépetl* tolteca. Quizá desde ese momento se generaron los sistemas de doble cabecera (tal vez Tula-Mamenhi o Tula-Xicocotitlan) que se consolidaron durante la hegemonía azteca. También es posible conjeturar que fueran coprotagonistas de la historia de los aztecas al contar los mitos fundacionales del Coatepec-Tezcatepec, en lo que después sería denominada la Teotlalpan (la tierra de los dioses, la tierra otomí), y en razón de los vínculos de linaje que establecieron con los tlatoani mexicas que llevaron a que al inicio de la época colonial muchas localidades de la región fueran denominadas “tierras de Moctezuma.” El resto está aún por develar y, seguramente, el enriquecimiento de las prácticas antropológicas derivará en una mirada novedosa sobre el otomí de cara a sus reivindicaciones en el presente siglo.

## Referencias

Acuña, René (Editor)

1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Tomo II. UNAM, México.

1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI*. UNAM, Morelia.

Arellano, Manuel

1966 Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital durante la primera mitad del siglo XX.

En *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp 613-636. INAH, México.

Bartra, Roger

1984 *Campesinado y poder político en México*. Era, México.

Buelna, Eustaquio

1893 *Luces del otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la república mexicana*. Imprenta del Gobierno Federal, México.

Cedeño, Jaime

1998 El culto al lugar central. Posibilidades en torno a un problema arqueológico. *Arqueología* 20:53-64.

Chavero, Alfredo

1981 Primera época. Historia antigua. En *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, primer tomo, editado por Vicente Riva. Editorial Cumbre, México. [1884].

Comas, Juan

1964 *La antropología aplicada en México*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Crespo, Ana María y Yolanda Cano

2006 Políticas de doblamiento en frontera: asentamientos otomíes en Querétaro. En *Caleidoscopio de alternativas. Estudios culturales desde la antropología y la historia*, editado por Ana María Crespo y Rosa Brambila, pp 13-36. INAH, México.

De la Peña, Sergio

1991 El contexto de la discusión. En *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, editado por Carlos Martínez y Sergio Sarmiento, pp 22-27. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Díaz del Castillo, Bernal

1977 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Porrúa, México.

Durán, Diego

1967 *Historia de los indios de la Nueva España*, Tomo 2. Porrúa, México.

Gamio, Manuel

1972 Las excavaciones del Pedregal de San Ángel y la cultura arcaica del Valle de México. En *Arqueología e indigenismo*, editado por Eduardo Matos y Manuel Gamio, pp 70-89. Sep-Setentas 24, México.



- 1993 Estado actual de las investigaciones antropológicas en México y sugerencias sobre su desarrollo futuro. En *Dos aportaciones a la historia de la antropología en México*, de Manuel Gamio y Andrés Medina, pp 9-38. INAH, México.
- Gelo del Toro, Eduardo Yamil y Fernando López  
1998 Hualtepec, Nonohualcatepec y Cohuatepec. Lecturas a un cerro mítico. *Arqueología* 20:65-78.
- Guerrero, Raúl  
1983 *Los otomíes del Valle del Mezquital. (modos de vida, etnografía, folklore)*. Centro Regional Hidalgo INAH, México.
- Guzmán, Ignacio  
2002 El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí. En *Episodios novohispanos de la historia otomí*, editado por Rosa Brambila, pp 15-46. Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca.
- Grijalva, Juan de  
1624 *Crónica de la orden de nuestro santo padre Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro jornadas desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Imprenta de Juan Ruíz, México.
- López, Fernando  
1988 La arqueología en Hidalgo. En *La antropología en México. Panorama histórico. 14: la antropología en el centro de México*, editado por Carlos García, pp 271-286. INAH, México.  
2005 *Símbolos del tiempo. Inestabilidad y bifurcaciones en los pueblos de indios del Valle del Mezquital*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Hidalgo, México.
- López, Fernando, Laura Solar y Rodrigo Vilanova  
1998 El Valle del Mezquital. Encrucijadas en la historia de los asentamientos humanos en un espacio discontinuo. *Arqueología* 20:21-40.
- Luna, Francisco, Anastasio Botho y Fernando López  
2005 Guión del Museo de la Cultura hñahñu. Manuscrito sin publicar, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Hidalgo, México.
- Martínez, Ricardo  
1989 Un rescate en el cerro del Elefante, Tunititlán, Hidalgo. En

*Simposium sobre arqueología en el Estado de Hidalgo. Trabajos recientes*, editado por Enrique Fernández, pp 143-150. INAH, México.

Medina, Andrés

1988 Miguel Covarrubias. En *La antropología en México. Panorama histórico. 9: los protagonistas (Acosta-Dávila)*, editado por Lina Odena y Carlos García, pp 518-532. INAH, México.

Mendieta, Gerónimo de

1945 *Historia eclesiástica indiana*, tomo II. Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México.

Mendizábal, Miguel Otón

1946 Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. En *Obras completas*, tomo II, pp 455-474. Talleres Gráficos de la Nación, México.

1947 Monografía de Capula. En *Obras completas*, tomo VI, pp 237-256. Talleres Gráficos de la Nación, México.

Morett, Luis

sf El desarrollo regional Xajay en el poniente del Valle del Mezquital. Tesis de maestría en arqueología, ENAH, en preparación.

Nájera, Manuel Crisóstomo

1984. *Disertación sobre la lengua othom leída en latín en la Sociedad Filológica Americana de Filadelfia*. Editorial Innovación, México. [1845].

Nolasco, Margarita

1966 Los otomíes del Mezquital. Época post-revolucionaria. En *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp 637-658. INAH, México.

Olivares, Juan Carlos

2004 Una aproximación al significado de las ofrendas asociadas a entierros del sitio Sabina Grande en el Valle del Mezquital. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH, México.

Paré, Luisa

1991 Balance de un proyecto de investigación. En *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, editado por Carlos Martínez y Sergio Sarmiento, pp 28-37. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Paso y Troncoso, Francisco del

1905 *Papeles de Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística. Tomo III: Relación de las minas de Yzmiquilpa*. Sucesores de Rivadeneira, Madrid.

Rozat, Guy

2001 *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*. Universidad Iberoamericana, México.

Sahagún, Bernardino de

1975 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa, México.

SMA (Sociedad Mexicana de Antropología)

1987 *Memoria de la I Reunión de Mesa Redonda: Tula y los Toltecas*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.



# 13. Las arqueologías indígenas o la lucha contra la tercera transformación de Fausto: reflexiones desde comunidades de Colombia y Argentina

Wilhelm Londoño

## El modernismo y su experiencia: una teoría de la modernidad

Estás en Occidente pero eres libre de habitar en tu Oriente, tan antiguo como necesitas  
—y de habitarlo a gusto. No te dejes vencer.

Arthur Rimbaud (2003:68)

En su célebre libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* Marshall Berman (2001) propuso distinguir entre modernidad, modernismo y modernización para diferenciar el sistema de ideas que estimula la formación de lugares industriales y democráticos y las costumbres que se generan en ese nuevo espacio cultural; según su argumentación la modernidad es una experiencia, la modernización un proceso y el modernismo una lógica de valores. A través de la reseña crítica de la obra de varios pensadores modernos (Baudelaire, Marx, Goethe) Berman expuso su argumentación y mostró, con gran lucidez, cómo la modernidad, el modernismo y la modernización cobraron especial significado en la obra de esos autores. En su análisis del *Fausto* de Goethe Berman identificó cómo, a través del relato de este pensador alemán, se esparció un panegírico de los valores modernistas; para lograrlo Berman deconstruyó la obra de Goethe en tres fases que conducen de la inquietud que produce la tradición hasta la expectativa que provoca la puesta en marcha de los proyectos de modernización. En la primera escena Berman presenta a un Fausto temeroso, arraigado en los valores tradicionales, apegado a la localidad; en suma, indeciso. En la segunda escena muestra a un Fausto transformado, que amplía su mirada y se lanza al torbellino del mundo. Por último, presenta un Fausto comprometido con la transformación de la tradición, que sueña con espacios modificados por la mano de los individuos y que busca, a toda costa, la mutación y la domesticación de la naturaleza. De esta manera Berman registró el auge de los valores modernos que retrató Goethe a través de la relación de Fausto y Mefistófeles.

La tercera transformación de Fausto se puede caracterizar como el punto más álgido de una serie de cambios cuyos polos se definen por la dualidad entre tradición y modernidad. En un polo estaría la sociedad bucólica en la cual los individuos son dependientes de su incorporación a la lógica comunitaria, anclados en las relaciones cara a cara, controlados

por las redes propias de las familias extensas; en el otro estaría el gran cambio que consiste en la agregación a un torbellino amorfo y anónimo en donde se pueden construir individualidades que son amparadas y protegidas por medio de la metáfora del ciudadano.

Dentro de la tradición literaria que Berman trata de desentrañar la modernidad es la experiencia que se forma en medio de los procesos de industrialización que son posibles por la puesta en escena de los valores modernos. Esta experiencia estaría caracterizada por los mecanismos que producen experiencias de individuación y fragmentación, aquel anónimo que Baudelaire (cf. Berman 2001) encontraba tan molesto en medio de los pasillos de los bulevares de la París decimonónica. Junto con estos procesos de ruptura de las lógicas comunitarias, que es donde emerge el individuo, estarían, como marca de la experiencia moderna, los procesos de proletarización y urbanización, la creación de *ghettos*, la formación de familias nucleares, la separación espacial de la sociedad entre ricos y pobres, la secularización y la formación del cuerpo como un instrumento para la producción (Foucault 1996) y el deseo (Lipovetsky 2004).

Los procesos de lucha indígena en América que han acontecido desde los procesos de conquista iniciados a finales del siglo XV buscaron el encuentro de puntos de intermediación con la lógica imperial y el mantenimiento de valores tradicionales que tenían por objeto impedir el macabro plan de Fausto de domesticar la naturaleza y desplazarla por medio de la formación de grandes ciudades con enormes construcciones arquitectónicas, en suma, con aquel lugar donde fuera posible la fragmentación. Aunque la documentación colonial muestra que la corona deseaba mantener a los poblados indígenas con cierta coherencia interna (Barona 1993) desde la puesta en práctica de las políticas borbónicas y desde la formación de las repúblicas americanas se trató de consolidar una experiencia moderna a través de una fuerte industrialización acompañada del fortalecimiento de un sistema de representación de individualidades, la democracia (Londoño 2003). En lo que resta de este artículo presentaré algunos casos en los cuales es posible apreciar cómo la arqueología es utilizada en el contexto indígena de América del Sur para seguir oponiéndose a la disolución de los lazos comunitarios y a la domesticación de la naturaleza.

## Arqueología con comunidades indígenas en Colombia: la lucha contra el deseo de Fausto o la puesta en escena de una política cultural

Se dice que el paisaje es un estado del alma, que el paisaje de afuera lo vemos con los ojos de dentro; será porque esos extraordinarios órganos interiores de visión no supieron ver estas fábricas y estos hangares, estos humos que devoran el cielo, estos polvos tóxicos, estos lodos eternos, estas costras de hollín, la basura de ayer barrida sobre la basura de todos los días, la basura de mañana barrida sobre la basura de hoy; aquí serían suficientes los simples ojos de la cara para enseñar a la más satisfecha de las almas a dudar de la ventura en que suponía complacerse.

*José Saramago (2004:112)*

La tercera transformación de Fausto es el deseo por configurar el espacio para que se realice la experiencia moderna; esta agenda que Berman identificó en la obra de varios pensadores del siglo XIX encuentra su símil real en los deseos de modernización que acompañaron la formación de los Estados-nación en América en el XIX (Jaramillo 1982) y en África y Asia en el XX (Geertz 1989). En el caso de las comunidades indígenas de Colombia varios actos legislativos, promovidos por Simón Bolívar a inicios del XIX, pretendieron la igualación de todos los habitantes de la nueva república por medio de la disolución de la vida comunitaria local (Londoño 2003). La mayoría de las normas jurídicas que tenían que ver con indígenas propugnó por su conversión en ciudadanos a través de su mutación en propietarios de tierras. La idea básica del proceso era convertir los resguardos coloniales en poblados centralizados donde fuera posible recrear la vida de la ciudad. La lógica del proceso era simple: dividir en dos partes iguales los resguardos reconocidos colonialmente, tomar una de esas partes y dividirla en partes iguales según el número de familias empadronadas; luego dividir la parte restante en dos y una destinarla para la formación de la cabecera de la ciudad, con ejidos que se pudieran alquilar, y la otra venderla para pagar a los agrimensores encargados del proceso de tierras y a los sacerdotes, quienes serían los encargados de enseñar principios constitucionales y religiosos (Londoño 2003).

Aunque este proceso culminó con la formación de varias poblaciones, sobre todo en las regiones donde los procesos de modernización eran más



acuciantes (Rojas 2001), esta lógica modernizadora no logró concretarse, principalmente en las regiones donde la presencia de la maquinaria estatal era casi inexistente. En Colombia los procesos de modernización durante el siglo XIX se caracterizaron por un desarrollo desigual; así en algunas regiones logró su cometido y en otras permitió el mantenimiento de relaciones feudales en las cuales la posesión de la tierra a cargo de un terrateniente, por paradójico que suene, permitió la permanencia de grupos familiares que terminaron reclamando sus tierras, principalmente a partir de 1970.

En el caso del suroccidente de Colombia, cerca de Popayán, un importante centro político y administrativo de la corona (Barona 1995), la fundación de la república no produjo la disolución de los resguardos circundantes; muchos de ellos permanecieron para proveer de servidumbre a las acaudaladas familias de la ciudad o para proporcionar mano de obra en las actividades de las haciendas de vocación agrícola. Antes de la década de 1970 muchos comuneros nasa, una comunidad indígena que habita el suroccidente de Colombia y que se define por el uso de una lengua en particular (*nasa yuwe*) y por una historia común basada en la existencia del cacique Juan Tama (Rapaport 2000), ocupaban sus pequeñas parcelas a cambio de trabajar en los cultivos del hacendado; esta figura se conoce como terraje y estaba caracterizado por la producción a pequeña escala de alimentos que no desbordaban los circuitos de comercio de la región. A pesar de lo subyugadora que pueda ser esta figura su implantación y mantenimiento a lo largo del siglo XX permitió la reproducción de las lógicas comunitarias que dieron coherencia al proyecto político nasa en la década de 1970 (Findji 1992), importante en la historia de los movimientos indígenas en Colombia porque permitió consolidar una organización que sirvió de plataforma para la construcción de propuestas más horizontales, cuyo punto de inflexión fue la Constitución de 1991 (Rapaport 2000). Un rasgo importante de esta etapa fue la consolidación de varias comunidades indígenas como entes con reconocimiento político y territorial, aunque no era clara su articulación con el sistema político nacional. Desde su reconocimiento como comunidades ancestrales hasta la promulgación de la Constitución Política de 1991 muchos grupos tuvieron que padecer la discriminación de varios sectores sociales del país,

en especial de las organizaciones gubernamentales que aplicaban criterios esencialistas para la identificación de lo indígena.

Dentro de este marco de discriminación en 1984 se estableció el grupo de historia de la comunidad guambiana, otro grupo étnico del suroccidente de Colombia que ha mantenido su propio sistema lingüístico e histórico. Esta comunidad, con el acompañamiento de una arqueóloga (Urdaneta 1987, 1991), inició un proceso de investigación con la intención de apropiarse del valor simbólico de la disciplina para generar un discurso que hiciera contrapeso a los argumentos que negaban las continuidades históricas sentidas por los guambianos (Vasco 1997, en este volumen). En el proceso fueron identificados varios sitios como propios y foráneos y se visualizaron prácticas ancestrales de manejo del espacio que los guambianos reconocieron como pertenecientes a su ámbito sociocultural. Si bien la interpretación extensa y focalizada de los hallazgos –al estilo de los arqueólogos– no fue trascendental los guambianos aprovecharon este escenario para hablar de la arraigada historicidad de su comunidad y de lo justas que parecían las demandas territoriales gestadas una década atrás. Este proceso fue similar al descrito por James Clifford (1999) para el caso norteamericano, en el cual varias comunidades generaron espacios de encuentro a través de la interpretación de cultura material arqueológica; este historiador de la antropología reseñó cómo el ejercicio de interlocución sirvió para que los grupos nativos generaran representaciones que hicieron posible visualizar los escenarios coloniales y ciertas estrategias para superar las historias de sujeción; Clifford denominó a este espacio interdiscursivo *zona de contacto*.

Además de la lógica que buscaba refrendar el manejo de un espacio sentido como propio el grupo de historia guambiano usó la arqueología como instrumento para generar mecanismos que objetivaran los sentidos locales del tiempo y permitieran la formación de contenidos pedagógicos para la reproducción de las prácticas comunitarias. En este escenario la arqueología, como práctica científica y occidental, se convirtió en un dispositivo de despliegue de una política cultural (Álvarez *et al.* 1998); ciertos valores diacríticos comunitarios se movilizaron para generar reconocimiento hacia el exterior y coherencia hacia

el interior (Londoño 2000). En este sentido la arqueología hace parte de las estrategias que alimentan una cultura política que, en el caso de las comunidades nasa y guambiana, configuran la historia como un espacio de autorepresentación, en medio de relaciones de desigualdad y sujeción, para generar agenciamientos que conduzcan a una nivelación política.

En la experiencia de investigación arqueológica realizada en conjunto con la comunidad nasa de Novirao (que habita a 10 kilómetros al norte de Popayán) se planteó como objetivo fundamental encontrar los indicadores que relacionaran a sus más de mil habitantes con la mítica región de Tierradentro, un importante sitio arqueológico en Colombia (Langebaek 1995). Aunque esta necesidad se tradujo en determinar la presencia de tipos cerámicos de Tierradentro en el resguardo de Novirao (Londoño 2000) lo fundamental era generar las pruebas necesarias para que los burócratas de las agencias estatales accedieran a activar el sistema de discriminación positiva a favor de la gente de Novirao. La investigación arqueológica permitió visualizar cómo el registro arqueológico es una fuente para evocar sentidos no discursivos (Londoño 2002). Las excavaciones conjuntas permitieron comprender cómo los fragmentos de cerámica focalizaban sentimientos basados en la pertenencia de estas personas a una tradición histórica fundamentada en la cosmovisión nasa que posiciona a Tierradentro como lugar de origen. Mientras para los arqueólogos las relaciones históricas se tejen entre las similitudes entre tipos cerámicos esparcidos en áreas geográficas diferentes para los nasa estos restos de cultura material sirven de metáfora para localizar su propia génesis. Puesto que esta operación simbólica no hace parte de un discurso verbal que explice de qué manera el registro arqueológico puede probar los lazos históricos estos ítems de cultura material cumplen una función poética que escapa a la lógica arqueológica; se trata, entonces, de una “poética de los tiestos” (Londoño 2002).

En los procesos de guambianos y nasa el uso que se hace de la arqueología tiende a la movilización de sentidos históricos que, una vez tamizados bajo el amparo de la disciplina, pasan a ser objetos discursivos que alimentan una cultura política que se caracteriza por el uso de docu-

mentos escritos que desbordan los circuitos comunitarios. La configuración de la arqueología como un instrumento político que evoca sentidos históricos y míticos que antes de este proceso no estaban necesariamente en el discurso verbal da contenido a una política cultural que apuntala los nuevos procesos de una cultura política nativa que agrieta las tradicionales definiciones de la democracia. Este proceso ocurre en la medida en que el uso local de la arqueología, acompañado de una dinámica que reconsidera la plataforma epistemológica positivista de la disciplina (Shanks y Tilley 1992), pone en entredicho el valor de verdad de los discursos oficiales que dibujan un recorrido cronológico en el cual los indígenas se sitúan en un pasado primigenio que se cortó, abruptamente, con la fundación de la república.

En Colombia la participación de la arqueología en estos nuevos direccionamientos de la cultura política nativa ocurre a través de arqueólogos que colaboramos con estas comunidades. Ahora bien, al dar cuenta de estas dinámicas no estamos en presencia de un proyecto de arqueología indígena sino de una práctica que, vista desde la academia, responde a negociaciones que se hacen con comunidades locales y no son parte suya de manera total. Aunque en los proyectos pedagógicos de muchos grupos colombianos existe la intención de formar planes curriculares profesionales (Laurent 1998) aún no hay arqueólogos nativos que permitan hablar de una arqueología indígena.

Las conjunciones que unen a la academia con las comunidades locales, y que dan contenidos novedosos a la política cultural nativa en Colombia, se dirigen a crear un mapa cognitivo de las formas como los indígenas son representados en el discurso académico y tienden a la formación de potentes dispositivos simbólicos para generar un retrato de la localidad cuya base retórica son principios comunitarios como la tenencia comunal de la tierra, el profundo significado del territorio como sujeto y la convivencia con diversidad de dimensiones temporales (Vasco 1997, en este volumen). Estos proyectos, situados a medio camino entre la investigación académica y la colaboración con las dinámicas políticas comunitarias, generan puntos de referencia que sirven para potenciar los proyectos educativos comunitarios al interior y para generar representaciones más dialógicas hacia exterior, lo que invita a modificar las

definiciones clásicas de la arqueología como el estudio de la cultura como sistema (Binford 1965) o el estudio de los procesos de formación del registro arqueológico a través de patrones conductuales (Schiffer 1976); los proyectos de arqueología con indígenas convierten estas definiciones disciplinarias en medios metodológicos para fines más relacionados con las necesidades locales.

El fortalecimiento y delimitación del territorio comunal (que, en ocasiones, desbordan el reconocimiento oficial del Estado colombiano) rompen con el principio que fundamenta el monopolio de la fuerza por parte del Estado, es decir, la defensa de la propiedad privada. El fundamento de la dualidad cultura-naturaleza legitima la representación de la naturaleza como recurso que debe ser cuidado y mantenido para su explotación racional bajo la metáfora del “desarrollo sostenible” y se resquebraja ante la apreciación de las comunidades nativas del territorio como un sujeto de derecho.

Un eje axiológico fundamental del modernismo, la linealidad del tiempo que legitima una experiencia vital al extremo y vacía (Lipovetsky 2004), se pone en tensión en estas localidades al situar esta experiencia de vida en un plano de convergencia que la hace un lugar de tránsito hacia otras formas de realidad con otras racionalidades (Mumford 1998).

En mis investigaciones con las comunidades nasa (Londoño 2000) los recorridos para la prospección arqueológica se hicieron siguiendo una línea imaginaria que era la del territorio comunitario; en ningún momento se permitió dividir el espacio según los comuneros que lo habitaran o según las áreas de actividad. Finalmente se dividió de acuerdo con los nombres dados históricamente y que evocan eventos míticos que, en ocasiones, estaban expresados en *nasa yuwe*, la lengua de la comunidad. Cuando se entró en la discusión sobre los sitios que deberían excavar se fue evidente el acuerdo de la comunidad de no realizar muestreos en tumbas porque era implícito que no pertenecían a la comunidad sino a aquellos seres del subsuelo con quienes habían rituales específicos para realizar negociaciones. La naturaleza, como se entiende en Occidente (Escobar 1999), cobra significados inusitados en estas comunidades porque el subsuelo pertenece a entidades con las cuales hay ciertos acuerdos so-

bre el tipo de cosas que se pueden o no se pueden extraer; estos acuerdos tienen que ver con las prohibiciones sobre el paso y tráfico a esferas o dimensiones que permiten relativizar la experiencia en la cual se hace la investigación arqueológica.

Los resultados de las investigaciones con comunidades nativas terminan disponiendo a la arqueología como un nodo de una red de representaciones discursivas y no discursivas que se orientan a señalar la imposibilidad del sueño de Fausto, definido como un cúmulo de individuos diseminados en espacios urbanos, viviendo vidas en una experiencia temporal única, plana, sin retorno, en medio de un espacio inerte e insensible del cual es posible apropiarse. A pesar de que la arqueología fue definida desde la episteme moderna como la maquinaria para producir las evidencias empíricas del avance lineal del tiempo y de la disolución de la tradición, en suma, la que producía la realidad con la cual fantaseaba Fausto, su uso en las comunidades nativas sirve para comprobar que el proyecto modernista es una ilusión de la cual es posible escapar.

## Arqueología y movimientos indígenas en Argentina: Fausto en la puna de Atacama

Tal vez el interés por conocer el pasado del oasis, interés que ha llevado a movilizar decenas de personas en vehículos de todo tamaño, a abrir caminos en la arena a fuerza de transitar sobre las propias huellas anteriores, a construir un edificio de piedra al que pomposamente se ha llamado campamento, sea, al mismo tiempo, un instrumento de los propios pobladores de los oasis. Al fin y al cabo son ellos quienes saben, mejor que nadie, cómo imaginar, en cada viajero que se acerca a sus oasis, incluso en quienes se acercan por su pasado, de qué maneras articular su futuro.

*Alejandro Haber (1999:452)*

En el caso colombiano guambianos y nasas optaron por incorporar estudios arqueológicos en su política cultural para producir potentes discursos que alimentaran, sostuvieran y ayudaran a reproducir su cultura política; en ambos casos las comunidades optaron por generar alianzas estratégicas con académicos y así tratar de llegar a los resultados que se

habían planteado. En el caso de los coyas atacameños de Argentina el proceso ha sido diferente.

Las comunidades coyas tienen una larga tradición de manejo del territorio de la puna de Atacama (Haber 1999) y del desierto de Atacama (Molina 2004); los coyas se caracterizan por el asombroso manejo y reproducción del paisaje de oasis en un área donde la intervención antrópica es necesaria para el mantenimiento de condiciones agrícolas permanentes. En la actualidad, y después de que Argentina vivió una transformación constitucional en 1994, un grupo de familias coyas ubicadas en el salar de Antofalla, al noroeste del país, inició un proceso político para ser reconocido en el ámbito nacional como comunidades indígenas y, así, disfrutar del sistema de discriminación positiva que el gobierno argentino ofrece desde la introducción de las reformas constitucionales a favor de los grupos históricamente marginados. En este proceso de revitalización cultural estas comunidades han optado por subvertir las imágenes decimonónicas que describían la puna de Atacama como un desierto con restos arqueológicos de grandes dimensiones y con una escasa población que, para los investigadores de la época, no podían representar la descendencia de los responsables de los grandes yacimientos arqueológicos que se investigaban (e.g. Ambrosetti, citado por Haber 1999:47). Las imágenes de desolación y abandono que reseñaron los arqueólogos del siglo XIX y los de principios del XX (Haber 1999:51-53) mostraron la puna de Atacama como un escenario donde era menester generar planes de inversión económica que beneficiaran al proyecto modernizador de la nación Argentina; estas imágenes permitieron la generación de proyectos de minería que, en la actualidad, inundan la región, desplazando y penalizando la pequeña producción campesina desarrollada durante siglos.

Puesto que la descripción que se hacía de la puna de Atacama estaba despojada de contenido cultural la región se consideró el lugar privilegiado para desplegar, con todo rigor, los sueños de modernización de la emergente nación argentina. El general Daniel Cerri (citado por Haber 1999:51), uno de sus primeros gobernantes, propuso generar una agenda de investigación que permitiera descubrir las posibilidades de inversión para “los que deseen emplear bien su dinero.”

Lo interesante de la mecánica de estos ejemplos de puesta en marcha de una política cultural, como la que se da en Antofalla, es que por medio de la apropiación de las lógicas jurídicas occidentales se intenta desvirtuar las imágenes dominantes generadas desde la perspectiva “faustica” porque para el reconocimiento de la diferencia cultural el gobierno argentino exige un documento escrito donde se expongan las normas locales. El grupo coya de Antofalla ha optado por la objetivación de sus normas revelando sus marcadores étnicos para corresponder al lenguaje esencialista que maneja el gobierno argentino. En este juego de relaciones políticas la arqueología no ha sido apropiada, directamente, para señalar diacríticos que puedan ser utilizados en el reconocimiento de particularidades étnicas sino que las prácticas cotidianas han sido aportadas al quehacer de los arqueólogos para ayudar a una interpretación más consecuente del registro arqueológico (Haber *et al.* 2005). De manera complementaria la mayoría de las investigaciones ha arrojado como resultado la puesta en relieve de continuidades culturales en el manejo del espacio entre contextos prehispánicos y actuales.

La comunidad coya de Antofalla ha apoyado, por más de una década, el estudio de varios arqueólogos; su activa participación ha permitido la configuración de interpretaciones más plausibles sobre eventos históricos que, de otra manera, habrían sido entendidos de maneras diversas y desviadas en el seno de las investigaciones. En este marco de trabajo conjunto los resultados de las escudriñamientos han mostrado continuidad en prácticas como la reproducción y el manejo del paisaje, el diálogo permanente con el espacio como una entidad que es definida a través del concepto de “pachamama,” el cuidado y la crianza de camélidos y el mantenimiento de fuentes hídricas en una de las zonas con menos precipitación del planeta.

Una gran diferencia de este proceso con relación a las dinámicas generadas en Colombia es que el uso de la arqueología en esta comunidad del noroeste argentino no ha sido la principal herramienta para la exposición de diacríticos que permitan el reconocimiento de sus particularidades culturales. En la lucha contra la modernización definida desde la óptica oficial, como establece la dinámica del Instituto Nacional para



Asuntos Indígenas (Ley 23.302),<sup>1</sup> la objetivación de las normatividades propias y la autoidentificación con pueblos originarios son razones suficientes para el reconocimiento de particularidades que activen el sistema de compensaciones que el Estado argentino se impuso a través de la ratificación de convenios como el 169 de la OIT. Sin embargo, el proceso organizativo de esta comunidad no está generalizado en la puna de Atacama y, al parecer, guarda diferencias sustanciales con los proyectos de política cultural que se gestan en el contexto del desierto de Atacama del lado chileno (Molina 2004).

En el caso de los pobladores de la capital del Departamento de Antofagasta de la Sierra, en la provincia de Catamarca, los procesos de modernización han generado una cultura en la cual es imposible visualizar, por lo menos discursivamente, proyectos de diferenciación o de identificación y generación de diacríticos; una de las causas de esta peculiaridad puede ser la configuración del territorio como escenario para la puesta en marcha de proyectos de minería industrial y la formación del territorio como un espacio para el turismo con automotores de doble tracción. Dentro de estas dos fuerzas no ha habido espacio para la construcción de un proyecto colectivo de comunidad étnica; se podría decir que este es el escenario ideal para los sueños tipo Fausto, en los cuales los deseos de individuación y fragmentación cobran su mayor fuerza. Esto se evidencia en el poblado de Antofagasta de la Sierra donde se ha configurado un espacio que no oferta servicios turísticos de manera comunitaria ni colectiva sino de forma individual y basada en una lógica de desarrollo individual que es estimulada por políticas estatales; es tan vertiginoso el avance de estos procesos civilizadores que dentro de la legislatura del 2006 uno de los proyectos banderas fue la medida y entrega de títulos de tierra a modo individual en el marco de la creciente cotización de este espacio comunal como un escenario predilecto para la inversión en turismo.

En la actualidad se pueden distinguir dos discursos que involucran a la arqueología. Por un lado, los procesos de acompañamiento para la interpretación del registro arqueológico resultan favorables para los propósitos de las investigaciones académicas y para la reverberación

---

1 Disponible en [www.bioetica.org](http://www.bioetica.org).

consecuente de estas acciones que enseñan una continuidad cultural indiscutible en contextos precerámicos y en sitios alfareros (este es el caso de la comunidad de Antofalla). De otro lado, está la configuración de la arqueología como una poderosa herramienta para dotar de sentido práctico a los proyectos turísticos de la región (este es el caso de Antofagasta de la Sierra).

En el discurso inaugural de la versión 2006 de la tradicional feria de la puna de Atacama el gobernador de la provincia de Catamarca mencionó que la arqueología era un recurso indiscutible que traería beneficios económicos para la región, lo mismo que la producción de artesanías y la mejora de productos de la cría de camélidos, como la lana y la carne de llama. Este discurso —del tenor de Fausto— encuentra su lugar predilecto de reproducción en el museo local. En este espacio, conformado por salas de tamaño reducido, se puede apreciar la puesta en escena de una versión cronológica de la diversidad cultural de la puna de Atacama; lo más impresionante de este espacio es que hay un lugar donde se habla de los “pioneros,” que no son los primeros habitantes de la zona sino los arqueólogos del siglo XIX que, en ocasiones, escribían de manera despectiva sobre los habitantes de la zona. Es tan grande el peso de una memoria disciplinada por la arqueología que en uno de los carteles se puede leer: “Si los arqueólogos son recuperadores de la memoria perdida el pueblo es propietario y custodio de esa memoria recuperada.” En este sentido no hay una apropiación directa de la disciplina con el fin de alimentar un proceso de política cultural que nutra y dote de rumbo las estrategias de una cultura política local; por el contrario, la disciplina se considera como una herramienta para consolidar la entrada de capitales que permitan el desarrollo local, entendido, desde sus definiciones más tradicionales, como mayores ingresos económicos aislados de cualquier proyecto colectivo.

En el contexto de la puna de Atacama hay dos apropiaciones diferentes del discurso arqueológico: una apoya las prácticas disciplinarias y les da su dirección al permitir que los académicos lleguen a mejores interpretaciones y otra en la cual la disciplina se convierte, de manera contundente, en la custodia y guardiana de una memoria que es construida por su propia maquinaria retórica. En la primera forma de apro-

piación el efecto ha sido que los académicos reconozcan saberes locales que superan las representaciones decimonónicas basadas en tropos despectivos; esto ha llevado a que las comunidades, sin que sea de manera explícita y objetivada (como en el caso colombiano), usen la maquinaria de la ciencia para generar conectores que diluyan las dualidades pasado-presente, tan fundamentales para la formación de escenarios modernizantes. De otro lado está el discurso que ve en la arqueología el único dispositivo para la configuración de cierta reminiscencia cultural como una manera de recorrer los pasos andados por el sueño de Fausto hacia una transformación total, como si la presencia y accionar de los arqueólogos vaticinaran el éxito profundo y contundente de la modernización.

El éxito de esta memoria agenciada por los arqueólogos, pero no por la comunidad, como en el caso de Antofalla, representa una mecánica cultural objetivada por el discurso oficial y su apropiación de la arqueología para representar lo tradicional como algo superado y ubicado en una dimensión temporal inaccesible dado su carácter histórico; sin embargo, en este contexto existen otros discursos, algunos no verbales, que se expresan en cierto inconformismo que se manifiesta en el rechazo al afán con que el gobierno provincial estimula la búsqueda de registros arqueológicos que vincule la región del noroeste argentino con los incas. Este rechazo ha cobrado mayor valor con la aparición y exposición de dos momias que, según algunos pobladores, no han sido tomadas de sus escenarios naturales para expresar el valor histórico de sus pobladores sino el afán de lucro de los inversionistas foráneos y de algunos personajes, no necesariamente pertenecientes a la comunidad de Antofagasta de la Sierra, que se han apropiado de esta retórica para alimentar un mercado de exhibición de antigüedades.

Ahora que he mostrado las dinámicas que unen arqueólogos y comunidades indígenas en el suroccidente de Colombia y en el noroeste de Argentina presentaré, a modo de pregunta, algunos de los riesgos que se corren en estos procesos de visibilización étnica que articulan a la arqueología en contextos históricos que representan el punto de apoyo para marcar diferencias culturales.

## El reconocimiento de la diferencia cultural: ¿una nueva mercancía posmoderna o un logro de los movimientos sociales?

Ellos nos tienen que ayudar a criticar la sociedad que creamos para que podamos construir sofisticados aparatos intelectuales, desconstruir nuestra historia o crear comunidades imaginadas (sociedad civil, movimientos sociales, comunidades transnacionales, foros sociales, redes del “Tercer Mundo” o comunidades virtuales ecológicas transnacionales) [...] Todo esto mientras estamos cómodos, seguros, protegidos y bien pagos en nuestras casas, oficinas, centros de investigación, universidades, bibliotecas, congresos, seminarios, foros, coloquios, clases u hoteles hablando sobre ellos, pensándolos e imaginándolos. Ellos son nuestra última mejor esperanza.

*Astrid Ulloa (2004:364)*

Desde la formulación del NAGPRA a inicios de la década de 1990 (Platt 1991) se puede hablar de una ruptura con los procesos tradicionales de investigación en arqueología que se elaboraron para públicos modernos: la disciplina era el dispositivo que comprobaba el fin de la tradición. Esta peculiaridad enmarca la arqueología en los nuevos discursos que abogan por el reconocimiento de la diferencia; la pregunta que emerge es si la arqueología ha generado una ruptura discursiva en relación con las reglas que direccionan su discurso (Foucault 2002) o si, por el contrario, ha traspasado algún umbral que le permite acomodarse a nuevas enunciaciones sin modificar su estructura ontológica basada en el panegírico de la modernidad. Cuando se pasa revista al discurso de la modernidad puede apreciarse que se caracterizó por el posicionamiento de la individualidad como punto de apoyo de la experiencia vital; esto significó que las formas de comunalidad fueran condenadas en la medida en que impedían el derecho de los seres humanos de gozar de sus cuerpos y de sus mentes en medio de estructuras sociales anónimas. El proyecto civilizador que acompañó este proceso configuró a la ciudad como el espacio normal para que su habitante, el ciudadano, pudiera desarrollar sus potencialidades en el marco de la fragmentación. La historia de la formación de los Estados-nación puede resumirse como el intento de formar espacios sociales en los cuales las relaciones cara a cara se desligan en favor de relaciones más anónimas, mediadas por un sistema de valores objetivado a través del sistema jurídico occidental. Aunque

estos procesos de formación estuvieron en contra de los nativos y de sus formas comunales de cultura desde la década de 1970 se ha revalorado la diferencia cultural, abogando por su conservación y respeto, más que por su disolución y ruptura. Este proceso permitió a la disciplina generar nuevos caminos, como el paso de una estrategia epistemológica basada en el positivismo, hacia una basada en la hermenéutica (Hodder 1995) y como la gestación de nuevos espacios de negociación, como la repatriación (cf. Ferguson 1996).

Ante esta peculiaridad el sueño de Fausto, que fomentó la formación de espacios urbanizados a través de la domesticación de la naturaleza, da un traspié y emerge un discurso contrapuesto. La pregunta que surge de esta oposición es ¿cuál es el mecanismo que ha operado para que los proyectos políticos contemporáneos den cabida a la diferencia y sus formas comunales de articulación? Esta pregunta ha tenido diversas respuestas según la perspectiva que se adopte. Los panegíricos del cambio político ven en el reconocimiento a la diferencia el logro de años de lucha y de educación política propiciado por la presión de sectores académicos y de base que se empeñaron en elevar el relativismo cultural a principio fundador del Estado (cf. Brysk 2000). En cambio, una imagen menos promocional ve en el reconocimiento de la diferencia una estrategia del capital para producir circuitos mercantiles a consumidores fragmentados que buscan en los productos verdes saciar la nostalgia por una naturaleza prístina que se perdió desde que el sueño de Fausto se comenzó a convertir en realidad (Ulloa 2004:363-364). Aunque las dos visiones son plausibles no explican, por sí solas, el proceso por medio del cual ciertas demandas de los grupos indígenas se volvieron parte de la agenda de varios gobiernos en el mundo; sin embargo, es evidente que estos procesos de reconocimiento se volvieron notorios una vez el reconocimiento de la crisis ambiental, generada por los procesos de modernización, hizo necesario difundir y enseñar comportamientos ecológicamente sostenibles. Si bien no importaron las especificidades de los grupos nativos en el mundo el hecho de que mantuvieran lazos no modernos con los nichos ecológicos los hicieron representativos de conductas aceptables en el marco de estrategias de sostenibilidad ambiental. En el mismo momento en el que emerge un

discurso que promueve y facilita comportamientos ecológicamente sostenibles –que Astrid Ulloa (2004) resumió en la imagen del *nativo ecológico*– ocurren manifestaciones de inconformidad en contra del proyecto modernizador.

En esta coyuntura es posible el reconocimiento a la diferencia no como una concesión a décadas de luchas de los pueblos nativos por conservar sus preferencias sociales, económicas y políticas ni como una mecánica para vender productos *verdes* a una masa de ciudadanos inconformes con sus formas de vida; el reconocimiento emerge del intersticio localizado entre las motivaciones políticas de los grupos marginados y el afán conservacionista que oscila entre el uso racional de la naturaleza, entendida como recurso natural, y la identificación de oportunidades de inversión en el mercado de lo *verde*. En este último polo la nostalgia por la naturaleza prístina se convierte en un escenario ideal para la inversión económica a través de procesos de construcción de espacios naturales con nativos que, a pesar de las transformaciones globales, son presentados como descendientes inmediatos de comunidades prehispánicas. Este nexo entre los deseos estructurados desde una base política comunal y los generados por la visualización de la disminución de recursos energéticos y de la configuración de esta necesidad como una oportunidad de negocio permite que se deforme una dinámica de saberes que aboga por los conocimientos nativos y que estimula la construcción de otros nuevos.

La arqueología con comunidades indígenas y de comunidades nativas no puede escapar a esta estructuración. Por un lado, la asociación de grupos indígenas con académicos emerge en la coyuntura por minimizar las imágenes modernistas que los sitúan como objetos del pasado en el marco de luchas de base que se oponen a estrategias concretas de modernización. Por otro lado, las arqueologías indígenas tratan de generar conectores que disuelvan la dualidad pasado-presente por medio de la conversión en acto ritual de lo que académicamente se concibe como “registro arqueológico.”

Una reflexión sobre la arqueología y los pueblos indígenas debe tener en cuenta que estas asociaciones obedecen en parte, y reciben estímulos, de las instrumentalizaciones que hace el mercado de lo *verde* de los

discursos que proponen a la ciencia occidental como la causante de los males que aquejan a la sociedad contemporánea. Estos procesos dialógicos también son el resultado de la funcionalización que hacen los grupos nativos a la ciencia occidental que, como es el caso de la arqueología, permite nivelar saberes locales que ahora penetran en redes internacionales de la academia, de las comunidades y del mercado.

En esta funcionalización mutua muchas comunidades han encontrado la satisfacción de necesidades primordiales como la recuperación de restos óseos (Ferguson 1996) que, concebidos como objetos científicos, habían sido arrancados de las localidades y expuestos de manera inadecuada en museos metropolitanos (Clifford 1999); esta instrumentalización también ha permitido la formación de circuitos de etnoturismo que, articulados a las redes mercantiles, permiten el ingreso de recursos económicos a varios grupos indígenas y que se generen ingresos económicos sin que sea necesaria la transformación de la naturaleza ni, obviamente, el rompimiento de los principios que la consideran un sujeto.

En suma, la emergencia de un discurso que permite la enunciación de experiencias de arqueologías indígenas y de arqueologías con indígenas, se encuentra ubicada en los intersticios de las instrumentalizaciones que hace el mercado en medio de la conversión de la diferencia en un marco de negocios; estas experiencias son estimuladas y alimentadas como estrategias que usan los grupos de base para obtener coherencia histórica al interior (una suerte de discurso compartido sobre lo que es la naturaleza, la comunidad y el territorio) y al exterior (para legitimar sus propias lecturas del medio ambiente, el grupo étnico y el espacio socialmente construido).

Las utopías que los arqueólogos podamos construir con los grupos indígenas deben tener en cuenta el acecho constante que el mercado puede hacer de las lecturas que especifican las continuidades históricas o las versiones históricas elaboradas por la comunidad; la arqueología con indígenas y las arqueologías indígenas deben tener en cuenta la existencia de ese espacio intersticial que oscila entre los deseos de reproducción de las nuevas formas de capital (Lipovetsky 2000) y las pretensiones comunitarias.

## Hacia la reformulación de la arqueología: la insensatez de una arqueología científica

[...] así como la arqueología surgió en un determinado momento histórico en el que la burguesía eurocéntrica necesitaba dar el estatus de ciencia a una abrumadora colección de objetos desvinculados de los contextos originales producidos por el viaje colonial la disciplina se transformará en un momento histórico en que las lógicas del capital desestructuran la dicotomía centro-periferia. A través de los museos étnicos concomitantes a las políticas de generación en las comunidades tradicionales la arqueología se convertirá, inevitablemente, en una herramienta de uso local y el estatus científico de la disciplina será un recuerdo anacrónico.

*Wilhelm Londoño (2002:153)*

Desde su fundación como disciplina encargada de dar fe, a través de la descripción de monumentos y ruinas, de la disolución de los vínculos comunitarios que daban sentido y coherencia a la tradición la arqueología se configuró en el dispositivo epistemológico que corroboró el éxito de los proyectos que soñaban con las ideas de Fausto. En los polos de la transformación de este personaje literario se encuentra el hilo conductor que lleva de los principios colectivos y aglutinadores de la comunidad a las bases particulares y fragmentadoras de la individualidad. Aunque los procesos que dan pie a este proceso están por fuera de las pretensiones de la arqueología, su tarea fundamental fue y es la descripción del carácter perenne del primer momento, y su accionar como discurso recrea y reproduce la vigencia del segundo momento como una suerte de temporalización de la modernidad que hace que el momento de la fragmentación sea vivido y experimentado como real, de manera contundente e indiscutible. Sin embargo, dentro los actuales contextos de despolitización disciplinaria, que buscan que la arqueología sea menos una herramienta que reproduzca los valores de la modernidad, y dentro del marco de repolitización de la disciplina, que aboga por un uso que genere relaciones más horizontales, comunitarias y a favor de los grupos de base (Tilley 1998), resulta insensato y paradójico que los arqueólogos configuren agendas académicas basadas en la reconstrucción científica del pasado.

A pesar de lo contundente que pueda resultar la crítica a los modelos epistemológicos basados en el objetivismo, y a pesar de la popularidad creciente con la cual se adoptan agendas hermenéuticas y simbólicas



(Hodder 1995), en gran parte de los gobiernos del mundo operan proyectos de investigación que abogan y estimulan estudios disciplinarios fundamentados en el logocentrismo de la episteme occidental. Es como si en medio de la revitalización de la tradición la arqueología abriera espacios para contradecir las fuerzas que le dieron su dinámica y fuerza discursiva; en cambio, lo que emerge son compartimientos que permiten prácticas disciplinarias alternativas en el marco de proyectos de descripción histórica que no controvierten los principios de la lógica moderna. Seguro el futuro de la disciplina estará determinado por la resolución de esta paradoja y por la manera como se piense conciliar los designios de una práctica horizontal en medio de espacios de estímulo y financiación que reproducen esquemas coloniales y asimétricos.

Aunque ahora es lícito hablar de una arqueología orientada a las comunidades las prácticas disciplinarias están permitidas en ámbitos verbales y se inhibe su paso a estrategias que cristalicen acciones más equilibradas e interculturales. Los proyectos de declaratoria de sitios arqueológicos por parte de corporaciones transnacionales, como UNESCO, convierten a los espacios sagrados y seculares en patrimonio de la humanidad; esto significa que los grupos que pudieran considerarse herederos directos de estos lugares quedan con las manos atadas para cualquier intervención en éstos. Aunque varios académicos han optado por el reconocimiento de saberes ancestrales que se superponen a las interpretaciones académicas el régimen académico conserva una estructura vertical en la cual la enseñanza de conocimientos nativos está vedada debido a la incompetencia pedagógica de los indígenas dentro de los marcos de medida de la ciencia occidental. De esta manera los otros siempre hablan a través de nosotros o por la apropiación de los dispositivos epistemológicos de la ciencia occidental. La gran consecuencia de este proceso es que a través de discursos como el de la arqueología, que se ampara en una elaborada construcción epistemológica, se tratan de vehicular ontologías nativas; este proceso resulta en una construcción tradicional empaquetada y adornada con la gradación de los tonos de la modernidad. Lo más sensato sería formular estos discursos en el extenso margen de sus propias lógicas.

Tal vez la única posibilidad de salir de los apretados márgenes de ese dispositivo que corrobora la concreción del sueño de Fausto, es decir, de

la arqueología (en tanto prueba, con cada ruina que se describe, el fin de la tradición) sea reconocer el fracaso de ese proyecto globalizante dada la resistencia que se ha operado desde las localidades, así estas resistencias se traten de presentar como concesiones de la bondad moderna. Aunque los pasos de Fausto han copado toda la esfera del globo terráqueo sus pisadas han sido seguidas de cerca por cazadores furtivos que han borrado sus huellas, trazando otras nuevas que conducen a casa, a la comunidad. Lo único que queda a Fausto es la utopía constituida como la vuelta al hogar, ahora desgarrado. ¿Cuál será su última transformación? Seguro el regreso a casa, el reencuentro, el reconocimiento de que por más asfalto que se desperdigó por la tierra aún está allí para acoger en su seno a los seres humanos.

## Referencias

- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Editores)  
1998 *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning Latin America social movements*. Westview, Boulder.
- Barona, Guido  
1993 *Legitimidad y sujeción: los paradigmas de la invención de América*. Colcultura, Bogotá.  
1995 *La maldición de Midas en una región del mundo colonial: Popayán 1730-1830*. Universidad del Valle, Cali.
- Berman, Marshall  
2001 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México.
- Binford, Lewis  
1965 Archaeological systematics and the study of culture process. *American Antiquity* 31:203-210.
- Brysk, Alison  
2000 *From local village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford University Press, Stanford.
- Clifford, James  
1999 *Itinerarios transculturales*. Gedisa, Barcelona.

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICANH-CEREC, Bogotá.

Ferguson, Thomas J.

1996 Native Americans and the practice of archaeology. *Annual Review of Anthropology* 25:63-79.

Findji, María Teresa

1992 The Indigenous Authorities Movement in Colombia. En *The Making of social movements in Latin America*, editado por Arturo Escobar y Sonia Álvarez, pp 112- 134. Westview, Boulder.

Foucault, Michel

1996 *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona.

2002 *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Haber, Alejandro

1999 Una arqueología de los oasis puneños. Domesticidad, interacción e identidad en Antofalla, primer y segundo milenios DC. Disertación doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Haber, Alejandro, Marcos Quesada y Miguel Ramos

2005 Tebenquiche chico en la superficie del tiempo. Manuscrito sin publicar, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Hodder, Ian

1995 Interpretation in archaeology. *Cambridge Archaeological Journal* 5(2):306-309.

Jaramillo, Jaime

1982 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Temis, Bogotá.

Langebaek, Carl

1995 Informe preliminar sobre actividades del Proyecto Tierradentro. *Revista de Antropología y Arqueología* 8(1-2):226-236.

Laurent, Virginie

1998 Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia. En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, pp 85-109. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Lipovetsky, Gilles

2000 *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona.

2004 *El imperio de lo efímero*. Anagrama, Barcelona.

Londoño, Wilhelm

2000 Reflexiones sobre un trabajo de campo en Novirao. Una comunidad Nasa. Tesis de grado, Departamento de Antropología. Universidad del Cauca, Popayán.

2002 La poética de los tiestos: el sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad Nasa. *Arqueología del Área Intermedia* 4:137-157.

2003 La “reducción de salvajes” y el mantenimiento de la tradición. *Boletín de Antropología* 34:235-251.

Molina, Raúl

2004 Los collas de la Cordillera de Atacama. En *La memoria olvidada: historia de los pueblos indígenas de Chile*, editado por José Bengoa, pp 45-78. Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República, Santiago.

Mumford, Jeremy

1998 The *taki onqoy* and the Andean nation: sources and interpretations. *Latin America Research Review* 33:150-165.

Platt, George

1991 The repatriation law ends one journey-But opens a new road. *Museum News* 70:91.

Rappaport, Joanne

2000 *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Universidad del Cauca, Popayán.

Rimbaud, Arthur

2003 *Una temporada en el infierno. Iluminaciones*. Longseller, Buenos Aires. [1873].

Rojas, Cristina

2001 *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Norma, Bogotá.

Saramago, José

2004 *La caverna*. Punto de lectura, Bogotá.

Schiffer Michael

1976 *Behavioral archaeology*. Academic Press, Nueva York.

Shanks, Michael y Christopher Tilley

1992 *Re-constructing archaeology. Theory and practice*. Routledge, Londres.

Tilley, Christopher

1998 Archaeology as socio-political action in the present. En *Reader in archaeological theory. Post-processual and cognitive approaches*, editado por David S. Whitley, pp 305-330. Routledge, Londres.

Ulloa, Astrid

2004 *La construcción del nativo ecológico*. ICANH-Colciencias, Bogotá.

Urdaneta, Martha

1987 En busca de las huellas de los antiguos guambianos. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.

1991 Huellas de pishau en el resguardo de Guambía. *Boletín del Museo del Oro* 31:3-30.

Vasco, Luis Guillermo

1997 Para los guambianos la historia es vida. *Boletín de Antropología* 11(28):115-127



## 14. Arqueología e identidad: el caso guambiano<sup>1</sup>

Luis Guillermo Vasco

Los guambianos son un pueblo indígena que habita en las tierras altas (por encima de los 2500 metros de altura sobre el nivel del mar) de la vertiente occidental de la Cordillera Central, en el nororiente del Departamento del Cauca, Colombia. Se identifican a sí mismos como *namuy misak*, “nuestra gente,” o como hablantes de la lengua wam, “nuestra lengua,” que, ubicada inicialmente como chibcha, se considera hoy como sin clasificar. La conquista española y la dominación subsiguiente fraccionaron a los guambianos en varias parcialidades, división que perdura aún en las “comunidades” de Guambía, Quizgó, Totoro, Ambaló, La María, San Vicente y otras de menor tamaño. Aquí se hace referencia, exclusivamente, a la comunidad de Guambía. Para su subsistencia dependen casi exclusivamente de la producción agrícola: papa, cebolla,

---

1 Este artículo fue originalmente publicado en 1992 en el libro *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis (Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá). Agradecemos el permiso de reproducción otorgado por el autor y por el editor.

ulluco, haba, maíz, ajo, trigo, tanto para el propio consumo como para la venta. A ello hay que agregar la presencia de algunos animales domésticos en número limitado: cuyes, gallinas, caballos, cerdos, ovejas y vacas. También compran alimentos, ropas y otros bienes de consumo en los mercados locales. Algunos pocos guambianos trabajan como maestros, funcionarios gubernamentales, carpinteros, zapateros o son propietarios de vehículos para el transporte de carga y/o pasajeros.

Se mantienen algunos procesos antiguos de producción de cultura material, especialmente aquellos que tienen relación con el vestuario. Las mujeres tejen en lana, mediante el telar vertical de cuatro palos —de claro origen precolombino—, sus anacos o faldas y las ruanas de los hombres. Con telares de horqueta se tejen los chumbes, con los cuales se amarran los anacos a la cintura o sostienen a los niños cuando los cargan a la espalda. Algunos hombres ancianos elaboran el sombrero de “pandereta,” *tampalkuare*, hecho con una larga cinta tejida en fibra vegetal que luego se cose en espiral para darle la acostumbrada forma cónica. Su territorio, con una extensión aproximada de 20.000 hectáreas, está reconocido por la ley colombiana en calidad de resguardo, tierras de propiedad comunitaria, imprescriptibles e inalienables, adjudicadas por el cabildo a los miembros de la comunidad para su usufructo. Sobre ese territorio ejerce su poder el cabildo, cuerpo político-administrativo colegiado y máxima autoridad comunitaria, que se renueva cada año y está encabezado por un gobernador elegido, para un período de 1 año, por la población guambiana mayor de 10 años de edad.

Una gran parte de sus mejores tierras, especialmente aquellas aptas para el cultivo del maíz y el trigo, fue usurpada por terratenientes en distintos momentos de su historia y convertida en grandes haciendas ganaderas o agrícolas. En ellas la mano de obra era suministrada por los propios guambianos en forma de terraje a cambio de que se les permitiera ocupar pequeñas parcelas dentro de las tierras que les fueron arrebatadas, para construir en ellas pequeños ranchos y sembrar escasos cultivos de pancoger de donde derivaban la subsistencia; debían trabajar, gratuitamente, en las haciendas durante cierto número de días al mes bajo las órdenes de los terratenientes y sus mayordomos; a esto se llamaba “pagar terraje” y a los indios sometidos a él “terrajeros” o



“terrazgueros,” quienes quedaban al margen de la vida comunitaria y de la autoridad del cabildo.

Las circunstancias de una severa escasez de tierras determinaron su forma de poblamiento actual. La mayor parte de sus habitantes habita en forma estrecha y nucleada en las vegas, relativamente planas, de los ríos principales (Piendamó, Cacique, Michambe, Juanambú), aunque muchos poseen “trabajaderos” en las tierras más altas o más distantes de sus casas de habitación, en donde permanecen durante temporadas variables mientras se dedican a las labores agrícolas. En general el frío, la lluvia y los fuertes vientos son razones de peso para que los guambianos actuales eviten vivir en las lomas más altas o en los filos de las montañas.

La estrechez de su territorio, la necesidad de disponer de una cierta diversidad de productos agrícolas y la penetración de valores de la sociedad nacional han llevado a un amplio fraccionamiento de la tierra en minúsculas unidades, no sólo en cuanto a la poca cantidad de tierra que corresponde a cada familia o individuo sino, también, a que está representada por varias parcelas ubicadas en sitios diferentes y a veces distantes, dentro del resguardo y fuera de él. Muchos guambianos se vieron obligados a emigrar a otros municipios del Cauca o a otros departamentos cercanos; aunque conservan estrechos lazos con quienes permanecen en el resguardo siguen siendo considerados como miembros de la comunidad y mantienen con ella amplios lazos de intercambio de productos, trabajo y matrimonio. Esta circunstancia les ha dado acceso a tierras del piso térmico templado y, por lo tanto, a cultivos comerciales, como el café.

A pesar de la fuerte presión ejercida sobre ellos por hacendados, gamonales, políticos liberales y conservadores, misioneros y maestros blancos durante siglos los guambianos mantienen, en lo fundamental, una identidad que se basa en sus propios pensamientos, lengua, creencias, vestido, organización familiar, trabajos comunitarios, sistema de parentesco, autoridad, territorio, etcétera, aunque estos diferentes aspectos y su identidad misma se han visto afectados, resquebrajados y debilitados en diferentes grados como consecuencia de la dominación.

Los cerca de 17.000 miembros de la sociedad guambiana emprendieron, a partir de 1980, una lucha decidida por “recuperarlo todo,” comenzando por su autoridad y por su territorio, para luego darse cuenta de

que también era preciso recuperar su lengua, su educación, su pensamiento, su historia y su autonomía. En esta lucha la inquietud por redescubrir y fortalecer su identidad, lo que les es propio, juega un papel de capital importancia.

Víctimas de la negación y de los procesos deculturadores por cerca de 500 años muchas cosas de su ser se han perdido, mientras otras están “ocultas” y otras quedan sólo en la memoria de los mayores, en tanto que los más jóvenes reniegan de ellas, avergonzados; ahora los dirigentes y muchos miembros de la comunidad desean sacar a luz todas estas cosas, volver sobre los pasos de los antiguos, ser otra vez ellos mismos. Sólo así podrán resolver –piensan– los complejos y difíciles problemas de hoy sin depender de nadie y sin dejar de ser guambianos. Pero, ¿cómo hacerlo? Dejemos que sean los propios guambianos quienes hablen:

Antiguamente, antes de Colón, los guambianos teníamos todo completo para vivir: nuestro territorio, nuestra autoridad, nuestra economía, nuestra organización, nuestras costumbres y, sobre todo, nuestro pensamiento; todo propio. Cuando vinieron los blancos se produjeron grandes cambios, y se producen aún, y estos cambios fueron dejando el pueblo guambiano como vacío, pero no es vacío, es en silencio. El invasor cortó un árbol, nuestro árbol, y dejó sólo un tronco. Y los guambianos nos preguntamos cómo era el resto. En 1980 comenzamos a recuperar lo nuestro: nuestro Cabildo y nuestras tierras. Y la pregunta de cómo era el resto del árbol se volvió importante pues ahora queremos recuperarlo todo, nuestra vida completa. Queremos saber cómo son la raíz y las ramas para hablarlo al cabildo, al pueblo, a los niños. Es necesario seguir las huellas de los antepasados [...] La arqueología debe excavar de ese tronco para abajo y buscar la raíz. Hicimos arqueología; la estamos haciendo y hemos encontrado algunas cosas. Hemos sabido algo, y hemos obtenido algunas pistas [...] Para seguir estas pistas, para interpretar lo que vamos encontrando vimos la necesidad de hablar con los mayores, porque en sus cabezas está el conocimiento de la historia guambiana y en ellas se conserva nuestro propio pensamiento. Hicimos estudios de tradición oral (Guión de la Casa-Museo de la Cultura Guambiana).

Es decir, que los guambianos buscan que la arqueología saque a la luz los objetos de los antepasados, sus vestigios materiales, sus huellas. Al hacer este trabajo han ido descubriendo que las cosas no hablan por sí mismas, que aquellos objetos surgidos de las excavaciones no dicen nada por sí solos, que es preciso hacerlos hablar para que digan las palabras. En este campo se oyen dos discursos, uno de los arqueólogos y de los etnohistoriadores, al que los guambianos toman en cuenta, pero que no los satisface plenamente; otro el de los mayores de la comunidad que hablan lo propio, que saben, pero que no es suficiente en las condiciones de hoy. Así que se hace necesario encontrar las palabras conjuntamente, confrontando ambos discursos: “Había que comparar los cuentos (de los mayores) con las historias que salen de los papeles.”

Para lograr su empeño los guambianos llamaron a las arqueólogas Martha Urdaneta y Sofía Botero para plantearles sus problemas. Primero, los guambianos saben, y así lo confirma su tradición oral, que ellos son de allí, de esas tierras, que ellas les han pertenecido siempre, aunque estuvieron invadidas durante siglos por terratenientes; pero los blancos no lo reconocen y dicen que los guambianos fueron traídos del Perú y del Ecuador por los conquistadores españoles en calidad de yanaconas, “indios de servicio.” Frente a la palabra del blanco ellos quieren que la arqueología, también palabra de blanco y por lo tanto también autoridad y poder, muestre con argumentos de blanco su continuidad en estas tierras “desde antes de Colón.” Segundo, para vivir ahora, para retomar su identidad, es preciso encontrar las raíces, recuperar la historia, el recuerdo y las palabras del pasado para caminar con ellas hacia el futuro, siguiendo las huellas de los antiguos. En el pensamiento guambiano el pasado va adelante y el futuro viene atrás. Así, la historia que se vive hoy necesita andar por el camino que abrieron los antepasados con su paso, por las huellas que ellos pisaron, para que sea una historia propia, guambiana. Muchas de estas cosas están “ocultas” y aquellas que se recuerdan o permanecen ya no tienen argumentos de autoridad frente a una gran parte de los miembros de la sociedad guambiana, muy influidos por maestros, misioneros y por otros agentes de la sociedad colombiana. Es preciso develar lo oculto, excavarlo y presentarlo con argumento de autoridad, de poder, para permitir la recuperación, para lograr que el

conjunto del pueblo guambiano camine otra vez “tras el pensamiento y pasos de los taitas guambianos.”

Al comienzo de la investigación el cabildo nombró a quince guambianos para “acompañar” (*Ilinchapl*), para que trabajaran tres de ellos cada día. Pero decenas de hombres, mujeres y, sobre todo, niños han participado, saliendo a los caminos para entregar bolsitas con material cerámico proveniente de todo el resguardo o contando historias sobre las “huellas de los antiguos.”<sup>2</sup> Con el cabildo se ha discutido cuándo y dónde excavar y cómo preservar los sitios a salvo de labores agrícolas durante el tiempo necesario para efectuar el trabajo arqueológico. El cabildo ha obtenido de los adjudicatarios de los terrenos los permisos para las diferentes excavaciones, algunas de ellas realizadas en medio de los sembrados.

Por todo el resguardo se encuentran numerosos aterrazamientos, la mayor parte de posibles viviendas. Entre ellos es posible distinguir dos tipos fundamentales. Unos que están aislados y ubicados en las partes bajas de las laderas y en las pequeñas elevaciones de las áreas planas; de acuerdo con los guambianos éstos son más recientes y podrían pertenecer a viviendas de antiguos terrajeros o de comuneros. Otros (hasta ahora se han identificado más de 350 de ellos) están agrupados en conjuntos y se encuentran en las laderas altas y en los filos de las montañas a más de 3000 metros de altura y parecen ser más antiguos, ya que no corresponden a la actual costumbre guambiana de poblamiento pues “los naturales no viven por allá tan alto porque el viento se lleva los techos de las casas.” Algunas montañas están cortadas por grandes zanjones paralelos que las atraviesan por el filo y que los guambianos llaman “caminos de culebra.” James Ford (1944) encontró algunos parecidos cerca a Jambaló, al norte, y los atribuyó a fines defensivos; esta explicación, dadas las características de estas huellas, no parece ser válida.

Hasta ahora se han trabajado muy pocas tumbas para evitar suspicacias de los miembros de la comunidad sobre posibles enriquecimientos y porque los guambianos consideran a los huesos y a los objetos de tumbas como muy peligrosos pues pueden enfermar o matar a la gente que

---

2 Las citas sin indicación de origen provienen de los escritos de Martha Urdaneta (1985, 1987, 1988; Urdaneta *et al.* 1990); de ellos he extraído la totalidad de la información arqueológica.

entre en contacto con ellos; muchos dicen que no son de los guambianos sino de los *pishaus*, sobre quienes se discute si son o no sus antepasados (un mayor, por ejemplo, piensa que los *pishaus* eran los *kallimachik*, los antiguos *paeces*). Hay tumbas tanto aisladas y dispersas como agrupadas en cementerios.

La participación de los guambianos como parte del equipo de investigación ha planteado problemas metodológicos y operativos cuya solución exige la confrontación entre sus puntos de vista y los de la arqueología, entre su manera de hacer las cosas y la arqueológica, pero, a la vez, se constituye en fuente de un obvio enriquecimiento de la forma de plantearse objetivos, de formular las preguntas convenientes para lograrlos y de realizar el trabajo de prospección, excavación, laboratorio e interpretación del material.

En las dos temporadas amplias de trabajo que se han cumplido hasta ahora con los encargados de “acompañar” se han dado las obvias dificultades para la excavación porque “los planes de los antiguos tienen mucha fuerza y lo enferman a uno.” Pero una vez en la tarea se trata de decidir entre todas la manera de hacerla. Por ejemplo, en toda la excavación “el control horizontal básico está dado por las cuadrículas pues el hacerlo al interior de las mismas no gozó de mucha popularidad entre los guambianos” quienes argumentaban que la pendiente hace rodar los materiales; las raíces y lombrices juntan los que han estado separados; la vara de cavar separa lo unido y, al final, todo está movido de su sitio, ¿para qué, entonces, llevar el control? Por eso “no fue posible evitar que, con alguna frecuencia, se crearan montañitas de tiestos al interior de las cuadrículas.”

Las discusiones sobre el control de estratos también han sido y siguen siendo interminables. ¿Qué significan 30 centímetros de material arqueológico sobre la planta de una vivienda?: ¿ocupación continua de gente que no barría?, ¿varias ocupaciones?, y, en este caso, ¿cómo definir el límite entre ellas? y ¿qué pasa si la casa se amplía, se remodela, se desbarata y se vuelve a construir en el mismo plan? Cuando ocurre uno de estos bloqueos en el trabajo el recurso de acudir a los mayores y a los sabedores tradicionales; es un modo de reencontrar la palabra y seguir adelante. Por ejemplo, la idea de éstos de que “la mariposa grande hacía que la gente abandonara los planes [...], la mariposa era el espíritu de los

finados anteriores y con ese espíritu (*trar*) el médico decía que allí no podía vivir y tenía que abandonar esos planes [...] como la casa no era quemada sino podrida [se derrumbaba y] ésto hacía subir el nivel unos 10 centímetros [sobre la planta]” resulta una hipótesis más plausible que la de la gente que no barría, enterrándose en su propia suciedad.

Al comienzo la decisión de dónde terminar cada excavación se constituía en un problema arduo. En ocasiones fue necesario tomar la decisión, algo arbitraria, de parar a una cierta profundidad después del último nivel con material cultural. Más adelante, se estableció como una constante que ni en el estrato pardo amarillento (el D de un perfil “ideal”) ni debajo de él aparece nunca material cultural; ahora las excavaciones se detienen al encontrarlo, aunque en caso de duda se hacen sondeos que permiten profundizar más. ¿Qué hacer cuándo gente de la comunidad, hombres, mujeres y niños que llegan por primera vez, vienen a acompañar? En ciertas oportunidades el área entera de excavación se ve colmada de personas que participan en el trabajo y es preciso introducir un cierto orden a las explicaciones y orientaciones de las cuales, a veces, los mismos guambianos del equipo no están muy convencidos, pero... se trata de sí mismos, de su propia historia.

Durante la primera temporada de excavación especialistas guambianos en construcción de viviendas y en maderas diferenciaron huecos de bolas de chiza o enterramientos de cordón umbilical (usualmente hechos cerca al fogón) de posibles agujeros de postes de vivienda. Cuando se logró hacer esto se “amarró el trabajo para los guambianos;” uno de ellos dijo: “ahora sí esto comienza a tener sentido.” Expresión de la visión guambiana de que todo comienza y se origina a partir de la casa y, dentro de ésta, la cocina. Incluso el territorio se desarrolla en círculos concéntricos teniendo la casa como centro; es su expansión como la comunidad es del grupo doméstico. Los guambianos dicen que su territorio, el *nupirau*, es una gran casa en donde habita una única y gran familia, la guambiana. Desde el momento en que fue posible identificar una casa hubo, pues, un punto de partida para comenzar a desenvolver el conocimiento del todo. En los análisis de laboratorio el diálogo es continuo. Entre otras cosas porque, según la finalidad básica que los guambianos confieren al trabajo, “la labor de ordenamiento del material cerámico

se piensa como un medio y no como un fin en sí [...] se busca comenzar a definir criterios para una clasificación que ayude a reflexionar sobre aspectos de la organización socio-económica, la tecnología, las relaciones con otras gentes, etcétera.” Por eso “la idea no es clasificar por clasificar sino buscar elementos en la cerámica que puedan reflejar aspectos centrales de la sociedad cuyos deshechos son los que, mirados a la luz de factores externos a la cerámica misma, logren comenzar a hablar sobre los sistemas vivos detrás de los sistemas clasificatorios.”

Las categorías de la tradición arqueológica basadas en la pasta, la decoración, los desgrasantes, las formas, etcétera, se confrontan con las de los guambianos, preexistentes en la memoria de los mayores y basadas en la función, la forma y el tamaño, con predominio de la primera: ollas de cocinar para la minga y ollas de cocinar para la casa, vasijas para cargar y para guardar el agua, ollas para preparar remedios, recipientes para “fuertiar” la chicha, tazas para comer, cayananas para asar las arepas y tostar el maíz, entre otras.

Las diferencias de pasta, base central de la mayor parte de las clasificaciones, a los ojos de los guambianos simplemente pueden significar arcillas procedentes de diferentes minas, generalmente no muy ricas en material y prontas a agotarse y, por lo tanto, cambios de mina dentro de una misma zona pero, también, procedencia de sitios distintos con recursos de arcilla diferentes, todo ello en un mismo plano temporal; lo mismo podrían implicar cambios en la sucesión del tiempo, materiales preferidos para determinados tipos de vasijas, diferencias entre familias o personas productoras de cerámica o de comercio. Desde un comienzo los guambianos sostuvieron el criterio de que los materiales más finos y decorados son más antiguos y los más toscos son más recientes, criterio que se ha encontrado entre indios de otras regiones de Colombia, como entre los embera-chami del río Garrapatas, Departamento del Valle del Cauca, y que en Guambía se ha ido verificando como válido a medida que se avanza en el trabajo.

Pero, en general, en el análisis de los guambianos “el tiempo pareció diluirse ya que todo el material se ubicó en un mismo plano temporal,” tal como ocurre en su pensamiento histórico y mítico, en el cual el tiempo se comprime hasta hacerse “plano.” A la arqueología corresponde

restablecer, con sus secuencias y sus fechas, la profundidad temporal necesaria para enfrentar los argumentos de los blancos. Un aspecto, sin embargo, ha sido clave tanto en los trabajos de excavación como en los análisis de los materiales producidos por los guambianos del equipo: la idea de que se trata de vestigios propios, de “huellas de los antiguos guambianos.” Esto representa una ruptura con la idea anterior, ampliamente arraigada entre los guambianos y difundida por los blancos como un mecanismo para cortar la continuidad histórica de éstos y privarlos de su pasado y de la conciencia del mismo, de que se trata de restos pertenecientes a los “pijaos” o *pishau* y que éstos eran gente extraña y enemiga. Así, el desarrollo mismo de la investigación bajo la guía de esta idea sentó los fundamentos para restablecer la continuidad de la historia guambiana.

Pero, ¿qué hacer en el momento de utilizar los resultados para alcanzar los objetivos de los guambianos con la arqueología? La fecha proveniente de la primera excavación,  $1620 \pm 50$  años de nuestra era, reafirmó la presencia de los guambianos en esa época, en la actual vereda Santiago —una de las tierras recuperadas—, presencia ya testificada por los cronistas españoles y por documentos sacados a luz por la investigación etnohistórica, especialmente por la visita de Tomás López (cf. Calero 1991). Además este inicio del trabajo permitió definir “lo guambiano” en el material cerámico.

La pasta fue clasificada por los guambianos como procedente de cinco minas diferentes: (a) pasta con predominio de puntos blancos; (b) pasta con predominio de puntos rojos; (c) pasta con predominio de cuarzo; (d) pasta negra con algo de mica; y (e) pasta con mucha mica. De aquí se derivó la necesidad de buscar estas minas y sus ubicaciones, proceso que apenas comienza. Con base en criterios arqueológicos tradicionales, tales como pasta (color, dureza, textura, porosidad, superficie), color, acabado, técnica de elaboración y decoración, el material cerámico de la primera etapa de trabajo (9098 fragmentos) se organizó en siete grupos cerámicos básicos. El material del segundo período (8415 fragmentos) solamente hizo necesario agregar un grupo nuevo y elaborar pequeñas modificaciones en la definición de algunos de los grupos iniciales.



El Grupo 1 contiene el 70.7% de todo el material y el Grupo 3 el 19.5%; estos grupos presentan grandes similitudes entre sí y sus escasas diferencias pueden deberse a arcilla procedente de distintas minas o a peculiaridades en el quemado o en el uso. Esto apunta a la hipótesis de que la cerámica es producida y utilizada por una misma gente y que, quizás, la de los otros grupos es de otras gentes y fue “importada” por caminos diversos. Según los guambianos al mirar el grueso, el tamaño y la curvatura de los tiestos el conjunto del material está conformado por piezas cerámicas (a) de función única, como cayanas (de tres clases: para arepas, para tostar maíz, para freír), tazas (cuencos) grandes para minga, ollas para remedios, ollas para traer agua, recipiente para “fuer-tiar” chicha; (b) de función múltiple, como ollas (grandes para cocinar en minga, regulares para uso de la familia, pequeñas para cocinar para dos o tres personas, pequeñita para ser empleada por una persona) y tazas para comer (regular, pequeña, pequeñita); y (c) otros objetos, como bases para colocar las ollas en el fogón, figurinas y “candeleros.”

Esta clasificación, sin embargo, tiene el problema de dejar por fuera la mayor parte de la cerámica pues se trata, sobre todo, de fragmentos relativamente pequeños. Por otra parte, mirada desde el punto de vista tradicional de la arqueología, la cerámica guambiana no presenta discontinuidades radicales— excepto en la forma y en la decoración— en las cuales sea posible seguir una cierta secuencia o desarrollo del material a través de los sitios que ha sido posible fechar; antes bien, se caracteriza por su carácter marcadamente homogéneo. Entonces la anterior clasificación se afinó hasta producir siete categorías formales teniendo en cuenta tanto los criterios de la arqueología como los criterios de los guambianos, aunque el punto de vista de la función de la pieza no se trabajó lo suficiente por considerarse que era “algo prematuro” hacerlo:

- Vasijas globulares o semiglobulares de base redondeada o campaniforme y bordes evertidos, algunas de las cuales tienen huellas de pintura roja, como también decoración impresa e incisa. Agrupa el 51.8% del material.
- Vasijas similares a las anteriores pero de borde muy evertido. Se las ha diferenciado porque, según los guambianos, son de agarrar por el

borde y más pequeñas. Algunas tienen decoración impresa hacia el borde. Contiene el 5.1% de la cerámica.

- Vasijas globulares con cuello o subglobulares de borde recto o semi-recto. La mitad tiene decoración impresa, pintada o incisa. Corresponde al 11.2% del material cerámico.
- Vasijas de boca estrecha (siete), tres con decoración impresa hacia el borde.
- Cuencos de borde directo-evertido. Algunos ejemplares tienen decoración pintada, impresa y/o incisa e incisa-aplicada. Corresponde al 18.8% del material total.
- Cuencos de borde directo-invertido, con algunos casos de decoración pintada o impresa. Incluye el 6% del material.
- Un fragmento de cuenco con borde evertido.

Hay, además, 41 bases de vasijas campaniformes, la mayoría, o en forma de pata; volantes de huso circulares-planos o cónicos; rodillos; asas; y unas pocas figurinas. El 68.9% de los fragmentos fue definido como correspondiente a ollas y el 24.9% a tazas.

En lo básico la cerámica más antigua, anterior a nuestra era, ofrece algunas similitudes con el llamado Clásico Regional (Duque 1963) o Isnos por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975) en San Agustín. Algunos tiestos con decoración impresa-incisa tienen parecido con los materiales “incisos-punteados-A” hallados por Julio César Cubillos (1959) en el Morro de Tulcán en Popayán. Aquellos impresos se asemejan al “inciso profundo” hallado por el mismo investigador en el Morro de Tulcán, Pubenza y la fase Tinajas (Cubillos 1984). El material más tardío parece presentar semejanzas con el encontrado por Alvaro Chaves y Mauricio Puerta (1985) en la región paéz de Mosoco, también en el Cauca.

Los trabajos posteriores han dado mayor profundidad a la ocupación humana del actual territorio guambiano, remontándola hasta varios siglos antes de la conquista, en la vereda La Campana; en la de Ñimbe, a más de 3200 metros de altura, aún antes de nuestra era, aunque todavía no es posible aseverar, con certeza, el carácter guambiano de esta ocupación más antigua. Así se ha confirmado el sentido del “somos de aquí” sostenido con vigor por los guambianos, y se ha dado plena validez

—ahora también desde el punto de vista del blanco— a su “derecho mayor,” base de la lucha por la recuperación de sus territorios: ser dueños por ser legítimos americanos, por ser los primeros en habitar estas tierras. Pero, ¿qué hacer con los materiales e informaciones derivadas de esta arqueología para que hablen a la comunidad?:

También encontramos que las gentes de la comunidad tienen guardados materiales de épocas pasadas: arqueológicos, provenientes de guacas y excavaciones, y etnográficos, que usaron los mayores y que algunos usan todavía. Y la gente quiso donar estas huellas al cabildo. Así, para conservar los resultados de nuestro trabajo y para que ellos se dirijan a la comunidad y le hablen, salió la idea de este museo. Pero no queremos un museo como los de los blancos en las ciudades: museos mudos que sólo sirven para mostrar los trabajos de las tribus porque en manos del blanco las cosas del indio no pueden hablar, están en silencio. En cambio, en nuestras propias manos estos objetos hablan porque no están separados de su pueblo y de su historia. A la vista parecen mudos pero al discutir, hablan mucho; una sola cosita tiene muchas razones para hablar. Queremos conocer el pasado, pero no sólo para conocerlo sino para con eso trazar el camino hacia adelante. En los antiguos y desde los cacicazgos ha habido una palabra, una palabra muy clave: “atardecer bien bonito,” “amanecer bien bonito.” Esa era la palabra. Ella indicaba para todos el manejo, la unidad, la comunidad. En la cuarta generación se terminó que aconsejaban los papás a los hijos. La palabra que habíamos hablado se volvió silencio. Con la quinta generación las cosas nuestras se van acabando, nuestro pensamiento se va terminando. Y en la sexta generación es aún peor. Algunos han dado ocho generaciones y en ellas todo se ha acabado. Se acabó la unidad de su pueblo. Por eso este museo tiene que hablar, tiene que levantar ese silencio, tiene que dirigirse al gobernador, al cuerpo del cabildo guambiano, a su pueblo y a sus niños, tiene que transmitir a la gente lo que va a ser para mañana y llevar a todas las veredas las palabras de los anteriores. Con él queremos enseñar que toda la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio

son de nosotros mismos y no de otros distintos, que los *pishau* son nuestros antepasados y no gentes extrañas. Y que, por ello, nosotros somos nacidos de aquí mismo, de estas tierras y de estas aguas; y que no hemos sido traídos de otros lugares ni somos venideros de otros mundos. Que aquí es nuestra casa. También queremos mostrar que el pueblo guambiano ha corrido por un camino muy largo; y que en esos tiempos se pasó por usar esos fogones, esas camas, esas ollas, esas cosas que están en las raíces. Y queremos que el museo sea la base para recuperar una educación propia. Los anteriores pudieron resistir todos los atropellos porque tenían una educación propia; esta es la base de la comunidad. Porque nosotros pensamos por un derecho; queremos crear un país de leyes con base en nuestra creencia; pero no es para crear leyes entre guambianos sino para que nos reconozcan los derechos. Para allá va nuestro trabajo. Para enseñar a nuestros hijos, para hacer una organización, para mantener una multiplicación. La educación propia arrancaba de la casa, de la familia, y allí mismo se ampliaba a lo global. De la cocina (*nakchak*), con la familia reunida al pie del fogón, sale el manejo de un pueblo. Y de allí viene cogiendo otro hilo: el respeto del amor. Pasa a la nueva vida y a la multiplicación, entrando en la pieza o sala (*wallikata*) y en el *pishiya*, pieza pequeña, separada de la casa donde se guardan las cosas valiosas. Este museo es una casa para de allí dar vida al cabildo y al pueblo. En los cacicazgos era un global toda esta tierra, era un territorio, era la casa de los *namuy misak*, de nuestra gente. La casa es la familia misma; da vida y da el manejo, y da la multiplicación hasta que alcanza un territorio. De ahí sale toda la unidad de su pueblo. Por eso queremos que el museo sea una casa que de vida con su cocina, su pieza y su *pishiya*. *Nak* es la candela, *pem* es de cocinar muchas cosas y no sólo la comida. Y *chak* es el lugar del fuego, es el trabajo del organismo, es la función de cómo vivir. El *wallikata* contiene muchas cosas en el sentido global de la comunidad. El *pishiya* es para guardar las cosas valiosas que no se pueden dejar perder y que hay que conservar; es también para ver el manejo de los novios y de allí recibir el consejo. Este museo no es sólo para mostrar. Al ver los objetos allí, colocados en su lugar, pa-

recen mudos. Para que hablen tenemos que encontrar sus palabras con los mayores de la comunidad, tenemos que investigar nuestro pasado. Y cuando recuperemos las palabras estas cosas dejarán de estar en silencio y hablarán. Así se podrá dar una enseñanza (Guión de la Casa-Museo de la Cultura Guambiana).

Para “encontrar las palabras” se emprendió una investigación de tradición oral con los mayores y con los sabedores tradicionales. Para “acompañar” este proceso en una parte de él, y para trabajar junto con el Comité de historia de la comunidad, fui invitado por el cabildo para que mi palabra de antropólogo, unida a la de los mayores guambianos, produjera palabras nuevas, basadas en la tradición, pero adecuadas a las nuevas condiciones de vida. Estas palabras de la etnografía deben “acompañar” a las de la arqueología y a las de la etnohistoria para trabajar juntas con las de la comunidad, para hablar a la comunidad, para recuperar la voz y romper con el silencio. Así se habla, por ejemplo, de la cocina, el centro de la casa y de la comunidad:

En la cocina está el fuego, la candela, que es como una madre porque nos da los alimentos y nos da el calor. Ella es nido de jóvenes que viven con sus padres antes de conseguir mujer. De ella sale el manejo de un pueblo. De ella se coge el hilo del respeto del amor. Por eso decimos que el derecho nuestro sale de las cocinas. Allí, alrededor del fuego, sentados en sus bancos de madera, los mayores hablan y en su voz caminan la sabiduría y el conocimiento de los anteriores. En su consejo los hijos aprenden el manejo, aprenden el trato; allí se hacen guambianos. De este modo, para poner una comparación, una olla de cocinar para la casa tiene un montón de cosas guardadas, tantas que uno hasta se cansaría de hablar con ella. Así, una yerna, cuando llega el suegro tiene que servirle a él primero, luego a la suegra, y al esposo y al cuñado, y así a los demás. Pero no como pueda: no debe regar al suelo, ni tirar los trastes, ni servir muy lleno, ni regar en el mismo plato. Debe servir bien mezclados todos los productos, que no sea agua sola ni muy poca agua, ni a unos mucho y a otros poco. Es el consejo del respeto y de la igualdad; es el consejo

que viene a las mujeres. O la olla grande para la minga nos habla de qué medida servir a cada uno para que alcance por igual a todos los participantes. Y de la mujer que sabe repartir porque tuvo el sueño y su mano está curada. En sólo dos veredas quedan ahora mujeres que sean capaces de repartir la comida en minga, una en cada una. Si ellas muriesen, ¿a quién se va a pedir favor de que venga a sacar comida? Y el consejo que llega al hombre: ¿cómo amar a su papá, a su mamá, a sus hermanos? O, ¿cómo recibir la comida las mujeres sin dejar de decir *díus pay unkua*? Los de hoy reciben sin decir nada y se van. Allí en el museo, sentados los niños en sus banquitos, alrededor del fuego, en el *nakchak*; las cosas darán nueva voz a las palabras de los antiguanos y cesará el silencio. Este museo es así. Porque para educar todo esto no hace falta leer, escribir, cantar o rezar, sino ver al pueblo, ser reconocido como guambianos y luchar por la unidad (Guión de la Casa-Museo de la Cultura Guambiana).

En la antigua casa de una de las haciendas, ahora recuperada, los guambianos han hecho su museo. Éste reproduce una vivienda tradicional hasta donde las características arquitectónicas lo permiten; su propósito es construir, más adelante, una casa a la manera propia, con su cocina, su pieza, su *pishiya*. Los niños de las escuelas, pero también jóvenes y mayores, vienen a visitar el museo. Allí, ubicados alrededor de cada espacio, escuchan la palabra, oyen hablar a los objetos a través de la voz de los mayores que conocen, que saben, que han investigado. Allí llega hasta ellos la voz de los antiguos indicándoles el camino que se debe seguir para poder vivir. Desde este lugar, desde esta casa, los antiguos expanden su voz a toda la comunidad. En las veredas, en las escuelas, en las mingas, en el cabildo, en las demás actividades cotidianas, el quehacer se va amoldando a estas voces, con dificultad, con esfuerzo. Desde allí, con las bases surgidas del museo y de la continuación de los trabajos, los demás guambianos van contribuyendo a recuperar la voz de los predecesores olvidados.

## Referencias

Calero, Luis Fernando

1991 *Pastos, quillacingas y abades, 1535-1700*. Banco Popular, Bogotá.

Cháves, Álvaro y Mauricio Puerta

1985 *Tierradentro*. El Áncora, Bogotá.

Cubillos, Julio César

1959 El Morro de Tulcán (pirámide prehispánica): arqueología de Popayán, Cauca, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 8:54-112.

1984 *Arqueología del valle del río Cauca. Asentamientos prehispánicos en la suela plana del río Cauca*. FIAN, Bogotá.

Duque, Luis

1963 *Reseña arqueológica de San Agustín*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Ford, James

1944 *Excavations in the vicinity of Cali, Colombia*. Yale University Publications in Anthropology, No. 31, New Haven.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1975 *Contribuciones al conocimiento de la estratigrafía cerámica de San Agustín*. Banco Popular, Bogotá.





# 15. Lo indígena en el pasado arqueológico: reflejos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador

O. Hugo Benavides

Y no le hablo con las palabras que sólo han servido para no entendernos, ahora que ya es tarde empiezo a elegir otras, las de ella, las envueltas en eso que ella comprende y que no tiene nombre, auras y tensiones que crisan el aire entre dos cuerpos o llenan de polvo de oro una habitación o un verso. ¿Pero no hemos vivido así todo el tiempo, lacerándonos dulcemente?

*Julio Cortázar, Rayuela*

A diferencia de los otros grupos constitutivos de las naciones suramericanas los indígenas tienen monopolio absoluto sobre la definición histórica del pasado precolombino. Ese período tenía como único sujeto histórico una diversa y compleja serie de comunidades indígenas que vieron cómo su primacía y su control total del territorio sufrían a manos de la invasión europea y de los siglos de reacomodos coloniales y republicanos

que le siguieron. Esta particular definición étnica/racial del pasado ha tenido una serie de implicaciones que no sólo ha servido para legitimar la fundación ideológica de las identidades nacionales; también ha contribuido a diferentes maneras de valorar la contribución precolombina en el imaginario ideológico de lo que es latinoamericano. No es sorprendente que esta preponderancia indígena del pasado no haya sido un obstáculo en el replanteamiento xenófobo de una identidad latinoamericana que siempre validó lo europeo y lo blanco como las mejores características para reproducir en el seno familiar y nacional. Los grandes logros indígenas fueron incorporados a una manera particular de crear y escribir la historia latinoamericana de acuerdo con la cual lo indígena contribuía al objeto para un sujeto histórico alienado de esa contribución inicial. Esta particular hermenéutica histórica ha permitido a varios activistas indios proclamar que la historia latinoamericana aún no se ha escrito porque donde hay algo escrito lo indio (y los indígenas) ha sido borrado a través de ese mismo signo semántico.

Este proceso particular de historización no es un producto aislado; más bien, es tanto elemento esencial como eje móvil de una cultura en permanente formación. Lo indígena no fue borrado tanto como incorporado de una manera satanizada y distante, permitiéndole formar parte de un imaginario (colonial y republicano) nacional mientras sirviera para apuntalar los orígenes, pero no el presente y el futuro de la nación. El libro editado por Blanca Muratorio (1994) ha analizado la construcción de los indígenas en diferentes momentos republicanos y en las ferias internacionales en Estados Unidos que, aún a miles de kilómetros de distancia, contribuían a construir una nación europeizante que no existía en las determinadas maneras de su efusiva producción. Sin embargo, esta construcción contribuye en dos puntos en cuanto a lo ideológica: por un lado, la recuperación y definición del pasado precolombino como un objeto muerto y estático que sólo sirve para recrear historias míticas de incas, waris, quitus y otras comunidades indígenas, que hacía décadas (y hasta siglos) habían dejado de existir (o que, en ciertos casos, jamás habían existido, como los quitus); por otro lado estas historias míticas se convirtieron en mecanismos esenciales de reproducción nacional y sirvieron para apuntalar en el imaginario al indígena como el otro étnico/

racial, que la identidad latinoamericana sufría como reflejo de la parte constitutiva europea. Estos dos procesos ideológicos no fueron contradictorios y permitieron a la realidad indígena formar parte esencial de la nación latinoamericana, aunque de una manera distinta a como las comunidades indígenas y las elites nacionales lo habían programado o, inclusive, podrían haber definido.

## El condicionamiento arqueológico

La arqueología latinoamericana nunca ha estado al margen de este proceso de reproducción histórica. Aun cuando desde el principio la arqueología ha intentado mantener un nivel de objetividad empírica y positivista no hay lugar a dudas que, desde su inicio, el intento obsesivo por la objetividad evidencia una clara relación con los mecanismos sociales de poder y jerarquía inherentes al proceso hermenéutico. La arqueología se ha convertido, como todo proceso disciplinario, en elemento y ejecutor de las veracidades históricas sobre las cuales ha pretendido deliberar; este hecho no cuestiona al cientificismo de la arqueología latinoamericana sino, más bien, la creencia de que cualquier disciplina científica puede crearse y reproducirse al margen de una compleja reformulación de lo social.

La evolución de la arqueología en Ecuador comparte algunas pautas similares a su desarrollo a nivel continental pero también muestra diferencias que expresan una manera particular de recrear identidad y, a estas alturas, una ciudadanía global. No es pequeño el hecho de que en Ecuador, un país con grandes restos arqueológicos pero poca infraestructura arqueológica, ocurra el más grande levantamiento indígena de las últimas dos décadas; tampoco debe escapar a la reflexión el hecho de que la reconsolidación de los derechos indígenas ha sido reformulada al margen de reclamos centrales sobre los restos materiales del pasado. Sin embargo, lejos de evidenciar un menosprecio por la arqueología o por el pasado precolombino la evolución de la arqueología ecuatoriana y el gran momento emancipador de muchas comunidades indígenas en el país demuestran un espacio central para el pasado tantas veces borrado y reinscrito en las diferentes realidades nacionales.

Al igual que un pasado indígena mítico que, realmente, nunca existió tanto arqueólogos como indígenas han utilizado la arqueología y su particular manera de entender el pasado precolombino para recrear una forma más congruente de expresar sus identidades, personales y políticas, a nivel local y/o nacional. Los discursos arqueológicos son ejes esenciales de la formación nacional, contribuyendo, de múltiples maneras, a las cambiantes formas de lo que significaba una “ecuatorianidad” reciente. Esta escasa e incipiente nacionalidad también es nutrida y nutre un movimiento indígena que, en las últimas décadas, contradictoriamente pareciera reproducir un imaginario distinto al de sus inicios republicanos.

En el foro ecuatoriano hay dos personajes esenciales de la reproducción de la arqueología a principios del siglo XX: Jacinto Jijón y Caamaño (1890-1950) y Emilio Estrada (1916-1961), quienes marcaron el inicio y evolución, respectivamente, de la disciplina y, sin que sea una sorpresa, mostraron claras oposiciones, sino raciales al menos étnicas y temperamentales que se reflejaron en su trabajo. Ambos pertenecieron a la elite cultural, política, y financiera del país y usufructuaron una identidad racial como blancos que los situó en la cumbre de la jerarquía social; sin embargo, Jijón y Caamaño (1952, 1992) reflejó a la oligarquía latifundista de principios del siglo XX que, poco a poco, estaba perdiendo su hegemonía en un mundo de exportaciones capitalistas que abrían nuevas oportunidades mercantiles para la burguesía de la costa ecuatoriana. Por su parte, Estrada simbolizó los nuevos espacios socio-económicos abiertos por la revolución liberal (1895-1905) que lejos de emancipar a indígenas y negros simplemente los readecuó a los nuevos mecanismos de explotación del cambiante mercado globalizante.

La arqueología ecuatoriana debe sus orígenes disciplinarios a Jijón y Caamaño; sus estudios lograron consolidar una manera distinta (definida por parámetros globales de objetividad) de analizar el pasado y los restos materiales presentes en el territorio nacional. Esto significó un adelanto con respecto a los estudios arqueológicos anteriores al final de siglo XIX, ya no como un mero interés esporádico sino como parte de una manera sistemática de recrear y definir el pasado de las culturas precolombinas. La contribución y colaboración con muchos colegas durante este período permitió la formación de un primer núcleo de profesionales de la arqueología.

logía que consolidó las primeras revistas científicas en el país. Esta contribución sólo reiteró uno de los principales objetivos de sus investigaciones arqueológicas: consolidar el lugar de los estudios del pasado ecuatoriano (en su propia convicción ideológica) dentro de las investigaciones a nivel mundial. Este objetivo (además del rito de clase) llevó a Jijón a una breve estadía en Europa, a excavar sitios arqueológicos fuera del Ecuador y a invitar (y financiar) a arqueólogos extranjeros a excavar en el país. Su apoyo a Max Uhle para que llevara a cabo investigaciones en la sierra ecuatoriana es un excelente ejemplo de este objetivo, o vista hacia fuera, que marcó una característica fundacional del programa disciplinario de Jijón y Caamaño y que marcó la evolución de la arqueología en el Ecuador.

Esta visión europeizante se expresó, con mayor claridad, en una de las últimas síntesis de la visión del pasado arqueológico en la definición de la identidad nacional ecuatoriana. De acuerdo con Jijón y Caamaño (1992) lo indio, incluso “lo mestizo y cobrizo,” sólo representaba un peso muerto que impedía el progreso de la nación. La persona que más había contribuido a recuperar ese “peso muerto” expresaba que lo indio y el indígena habían tenido su momento de mayor resplandor en el pasado y que ahora sólo quedaban esos restos como testimonio de una grandeza perdida e imposible de recuperar. De esta manera, desde su inicio el discurso arqueológico ecuatoriano no sólo objetivó la historia sino el sujeto histórico, el indio, que sólo sirvió como espejo “otrorizante” para consolidar la nación blanca/mestiza. Lejos de contradictorio el discurso xenófobo de Jijón y Caamaño compartió una ideología nacional y globalizante que usufructuó del pasado, dejando de lado a los descendientes de los constructores de los mismos restos materiales que estudiaba.

Emilio Estrada (1954, 1957, 1962) entró en este discurso arqueológico después, a principios de la década de 1950. Las diferencias con Jijón y Caamaño se pueden entender dentro del regionalismo ecuatoriano que opone serranos contra costeños en un marco ideológico de gobernamentalidad. Este regionalismo empezó a perder su monopolio hegemónico con el ferrocarril que unió las dos regiones de una manera más inmediata a principios del siglo XX y que, como parte del proyecto liberal, marcó nuevas pautas de producción socio-económica y reproducción ideológica que Estrada logró validar de una forma eficiente y significativa.

Estrada fue parte de la gran maquinaria elitista agro-exportadora de la costa guayaquileña y perteneció a una de las familias más enraizada en el mundo financiero y bancario de la ciudad. Desde temprana edad persiguió otros intereses o prácticas recreativas que lo posicionaron fuera del mundo político de su familia. Dentro de sus intereses por el automovilismo y por las carreras de vela también cupo su interés por la arqueología ecuatoriana; esta última actividad trazó su trayectoria y marcó su contribución a los estudios históricos del país. Su imagen de “playboy” u hombre de mundo no sólo acompañó su carrera arqueológica sino, también, el mito creado alrededor de su temprana y trágica muerte a los 45 años. Si Jijón y Caamaño planteó sus estudios arqueológicos con enorme seriedad y acompañado por un claro compromiso político dentro del partido conservador Estrada se presentó, casi intuitivamente, como lo contrario. Sus estudios no carecieron de seriedad científica pero estuvieron asociados a una manera distinta de enfrentar el pasado precolombino. Aunque ambos pertenecieran a la elite Estrada utilizó su posición de clase para enmarcar sus estudios con un aire más jovial y despreocupado (que, por supuesto, jamás podría ser reconocido en sus informes y publicaciones); de esta manera no sólo logró infundir en el discurso arqueológico una diferencia regional en la temática de estudio sino en la manera de enfrentar y hacer arqueología.

En la contribución de Estrada también resaltan otros puntos de interés, entre ellos su confianza en otro arqueólogo ecuatoriano, Julio Viteri Gamboa, quien lo secundó en todas sus investigaciones. Informalmente se reconoce que era Viteri Gamboa quien, como director de campo, se encontraba perennemente en las excavaciones mientras que Estrada iba y venía de sus varias ocupaciones políticas (entre ellas fue alcalde de Guayaquil) e intereses y siempre aparecía como único autor de las publicaciones. La diferencia racial entre Estrada (blanco/mestizo) y Viteri Gamboa (“cholo”) sólo acentuaban las diferencias de clase y estatus que se desarrollaron entre ambos.

A diferencia de Jijón Estrada miró hacia Estados Unidos, no hacia Europa, para legitimar sus contribuciones arqueológicas. El Smithsonian Institution de Washington, a través de Clifford Evans y Betty Meggers, prestó la mayor ayuda en la difusión de las investigaciones de Estrada. Al igual que Jijón la arqueología de Estrada tampoco tuvo conexión con

las comunidades indígenas o con el imaginario de lo que es indígena; sin embargo, las diferencias regionales y generacionales hicieron que esta alienación entre el pasado y el presente indígena desarrollara otras formas particulares de expresión. La negación total de lo indígena en el trabajo de Estrada se volvió más factible en una región costera en donde las culturas indígenas fueron destruidas o convertidas en una clase racial inferior y dependiente del mercado cultural urbano de Guayaquil. Los “cholos” no son indios (aunque comparten la misma opresión socio-económica y la misma discriminación racial) y no son nadie para usufructuar el rico legado de las culturas formativas que evidenciaron un gran desarrollo un par de miles de años antes de la conquista europea. La posición laboral de Viteri Gamboa como asistente —alguien de segunda clase— marcó el lugar de los cholos cuando los indígenas habían sido borrados del mapa. La mirada de Estrada hacia los Estados Unidos contribuyó a la continua alienación indígena del pasado y el presente de la nación. Los investigadores estuvieron prestos a explicar la temprana aparición de cerámica y agricultura en la costa ecuatoriana como un accidente geográfico y de difusión asiática (de la cultura Jomón). Los tintes racistas de esta explicación escapan a la evidencia empírica pero encajan, perfectamente, en un discurso arqueológico en el cual los logros del pasado nada tienen que ver con indios, ni siquiera, necesariamente, con la nación ecuatoriana. El discurso arqueológico en el Ecuador, enmarcado por las contribuciones de Jijón y Estrada que ayudaron a hacer conocer los restos materiales del pasado precolombino, no sólo desapareció lo indio del pasado sino, además, a las comunidades indígenas que peleaban, en esa misma época, por sus derechos políticos y por el reconocimiento como sujetos de su propia historia.

Desde la contribución de Jijón y Caamaño y Estrada la arqueología ecuatoriana no ha tenido un solo personaje aglutinador sino, más bien, varios individuos e instituciones que han logrado definir y representar diferentes posiciones epistemológicas y políticas. Inclusive una brevísima reseña de las últimas 4 décadas de la arqueología ecuatoriana exigiría un análisis más complejo que el que podría abarcar en este limitado espacio. Sin embargo, las dos mayores contribuciones dentro de la arqueología nacional, tomando en cuenta la fuerza del movimiento indígena y la influencia de los procesos de globalización (que discuto a continuación), son el rol de

las empresas petroleras en la recuperación del pasado arqueológico de la Amazonía (donde se encuentra la mayoría de los yacimientos) y la postura marxista de una “arqueología como ciencia social” que tuvo un impacto importante en todo el continente. De cierta manera, ambas posiciones contribuyen a ligar a la arqueología nacional a una red social e intelectual mucho más continental y global que la existente en la primera mitad del siglo pasado, permitiendo reconocer las múltiples maneras como lo extranjero afecta e impacta la forma de entender el pasado ecuatoriano. Esta encrucijada entre lo local y global, así como los procesos de globalización, empieza a ser definida por el movimiento indígena ecuatoriano de una forma más explícita a partir de la década 1990, abriendo una nueva manera de entender la ecuatorianidad y la relación del pasado con una nueva y problematizada identidad nacional.

## El condicionamiento indianista

En la década de 1990 la problemática indígena en el Ecuador entró en una nueva etapa de reivindicación social, por fuera de las manos paternalistas del Estado, de las iglesias o de otras instituciones oficiales. Desde el primer levantamiento de 1990, asociado a la huelga de hambre en el convento de Santo Domingo, en Quito, las comunidades indígenas tomaron la iniciativa en la representación de sus reclamos políticos y su discurso ideológico. En este nuevo marco la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) logró aglutinar la mayor cantidad de comunidades indígenas en el territorio ecuatoriano. La segunda fuerza indígena del país, el movimiento evangelista indígena del Ecuador, y la fallida estructuración de la Secretaría de Asuntos Indígenas durante la presidencia de Abdalá Bucaram (1996-1997) reflejan esta nueva primacía e iniciativa indígena en el Ecuador.

El momento actual ha sido tildado como de liderazgo indianista para separarlo de la categorización indigenista que marcó, desde la década de 1930, una estructura paternalista y liberal de compasión y ayuda al indígena desde la visión blanco/mestiza de la nación. Durante este período de casi 2 décadas la organización indígena se ha convertido en el movi-



miento social más importante del país, efectivamente reemplazando a los tradicionales gremios de sindicatos de trabajadores (FUT-Frente Unitario de Trabajadores) y educadores (UNE-Unión Nacional de Educadores) como la mayor fuerza aglutinante de izquierda. Su fuerza social también ha sido evidente en las lides electorales, convirtiendo al partido político indio, Pachakutik Nuevo País, en la cara más factible de la nueva izquierda ecuatoriana. Participando con otros grupos nacionales, inclusive sus tradicionales enemigos, los militares y la iglesia católica, las comunidades indígenas han contribuido a la caída de tres gobiernos, enfrentado las condiciones de estructuración del Fondo Monetario Internacional y permitido que Nina Pakari sea la primera mujer e indígena que ocupe el cargo de canciller de la República.

Estos logros han marcado, de una manera irrevocable, una nueva forma de hacer y definir el quehacer político en el país. En este esquema la arqueología no podía quedarse atrás y participa en estas nuevas producciones políticas. Desde muy temprano el movimiento indígena, principalmente a través de la CONAIE, ha reclamado el pasado precolombino como algo esencialmente propio a sus culturas y a su continuidad histórica como sujetos territoriales en el continente. Este particular acercamiento se puede vislumbrar en muchas de sus publicaciones, en las cuales articula una historia alternativa a la presentada por los textos oficiales de escuelas y colegios. En la nueva historia de la CONAIE el pasado precolombino deja de ser pasado y se vuelve una narración viva que se conecta con los objetivos contemporáneos de las comunidades. Así logra hacer lo que más de un siglo de discurso arqueológico no logró: el doble reto de reconocer al sujeto histórico indígena en el pasado y el de reafirmar la característica vivencial de la historia como eje y motor del presente.

Con estos fines revolucionarios la historia de la CONAIE (1989) no es una historia nacional ecuatoriana tanto como una historia nacional de las comunidades indígenas en lo que hoy es el territorio ecuatoriano. Una de las maneras como se logra este objetivo es a través de la descripción de esta historia desde la primera persona; ya no son los incas y otras culturas sino “nosotros los indios” y “nuestros ancestros” los que alcanzaron los grandes logros descritos en los estudios arqueológicos. Esta nueva historia lleva consigo varios siglos de carga colonial y recrea muchas diferencia-

ciones nacionales, raciales y de género de manera espectralmente similar a la producción histórica oficial del Estado ecuatoriano. En este esquema es particularmente tétrico cómo la visión alternativa indígena se empieza a asemejar a la misma historia que busca reemplazar, precisamente cuando la nueva historia empieza a cobrar poder hegemónico en publicaciones, textos políticos y, sobre todo, en una nueva mentalidad nacional de ver y vivir el pasado ecuatoriano. Sin embargo, a diferencia del papel primordial (como elemento de validación científica) que la arqueología juega en la historial oficial en la historia indígena el discurso arqueológico es un ente colonial más que necesita emanciparse de sus legados esclavizantes. Así como lo indígena fue expurgado del pasado precolombino en el discurso arqueológico ahora este discurso se ve expulsado de su papel central y hegemónico en la definición del pasado y en las implicaciones que pueden ser atribuidas a su rol esencialista. Este hecho produce un resquebrajamiento epistemológico y abre el camino a otras formas de reproducción histórica, como la narrativa oral, que cuestionan el presupuesto científico occidental de la primacía de la disciplina arqueológica. Ya no es lo indígena o las comunidades actuales las que desaparecen del pasado sino la arqueología la que empieza a ser cuestionada como discurso racista de ambiguo fundamento como único método de entender el pasado.

La reticencia frente al discurso arqueológico es resultado de las implicaciones políticas de más de 100 años de excavaciones y estudios que contribuyeron a la explotación tradicional de las comunidades indígenas. El distanciamiento de las comunidades indígenas parece corresponder a algo más profundo ligado al discurso arqueológico y al legado postcolonial y globalizante de la identidad indígena en el nuevo milenio. Un ejemplo primordial en este distanciamiento entre indígenas y discurso arqueológico es cómo pocos sitios ancestrales o con restos materiales precolombinos han sido reclamados por la CONAIE o las comunidades indígenas; sus reclamos están, más bien, encaminados a derechos de tierra, recursos económicos y culturales que, de alguna manera, impactan la reproducción social de las comunidades. En este sentido el pasado juega un papel importante como legitimante ideológico pero a distancia o removido del contacto directo con arqueólogos y con antiguos asenta-

mientos o restos materiales. Los pocos casos en los que se han hecho reclamos históricos de manera específica, como en Agua Blanca (en la costa central) y Culebrillas (en la sierra sur), demuestran sus características de excepción que extrañan, más que cuestionan, el distante *modus vivendi* entre arqueología e indígenas en el Ecuador. En ambos casos los reclamos tienen más que ver con cuestiones de supervivencia socio-económica que con reivindicaciones de reproducción cultural. En el caso de Culebrillas la construcción de una represa no sólo amenazaba el sitio arqueológico sino, también, las tierras ancestrales de las comunidades de la zona afectada. El caso de Agua Blanca es un poco más complejo porque reincorpora comunidades ya no reconocidas como indígenas sino transformadas en organizaciones comunales que buscan reconocer sus orígenes precolombinos como parte esencial de su identidad; pero inclusive en este caso el sitio arqueológico fue preservado con fines turísticos, no sólo para permitir a otros ecuatorianos visitar y reconocer su rico pasado pre-europeo sino para proveer de ingresos económicos a estas comunidades diezmadas por los cambios agroexportadores de la costa en el último siglo.

Estos casos enfatizan el principal objetivo del movimiento indígena en el Ecuador contemporáneo: la preocupación socio-económico de su futuro inmediato. La cultura se entiende como parte esencial de ese proceso y no como algo aislado y/o primordial fuera del contexto productivo. Este tipo de relación no es de extrañar porque refleja la tradicional relación de lo indígena con el pasado expresado por los discursos hegemónicos de la arqueología al servicio de la nación. La CONAIE y el resto de las comunidades indígenas continúan con una manera de entender el pasado como elemento vital de reproducción ideológica y como parte importante de la lucha estratégica pero no como producto empírico de interés directo, estudio o reivindicación esencial en la plataforma política del movimiento. Esta ambigua manera de incorporar y excluir el contenido indígena del pasado precolombino provoca los mayores cuestionamientos a la relación entre pasado y transformación revolucionaria o entre arqueología e identidad indígena. El movimiento indígena no ha hecho más que replantear los pilares de exclusión de lo arqueológico como algo primordial en la búsqueda por un futuro digno para sus comunidades; también comparte las limitaciones del imaginario nacional ejercido por el

poder central porque no incorpora en sus esquemas políticos la suprema importancia del pasado y de la arqueología como su método de apropiación. El movimiento indígena reconoce el poder del pasado precolombino pero no ha desarrollado un programa de acción que incorpore las diversas y poderosas implicaciones inconscientes que el pasado ejerce sobre el futuro de toda comunidad nacional. Es comprensible que el Estado y sus gobiernos de turno hayan buscado evadir esta responsabilidad; no en vano Ernst Renan reconoció, hace más de 100 años, que parte del ser de una nación es no poder interpretar su propia historia objetivamente. Lo preocupante es que si el movimiento indígena no cambia su agenda podría “triunfar fallidamente” de la misma manera que el Estado ecuatoriano lo ha hecho durante el siglo y medio de existencia, permitiéndole usufructuar una identidad de victimización.

## El condicionamiento de la globalización

La globalización no es un fenómeno exclusivo de la modernidad (ni es posmoderno) y no es producto de nuevos adelantos tecnológicos, teóricos y/o de definición geográfica. El proceso de globalización es una condición de la humanidad desde sus primeros pasos evolutivos, aún más en los procesos iniciales de transformación con la aparición de los primeros Estados con sus clases sociales. Wolf (1992), más que los teóricos de la dependencia, logra expresar las complejas formas globalizantes existentes antes de la primacía europea. Europa, junto con América y el resto del mundo, sólo entró a jugar un rol global cuando ingresó a la modernidad a principios del siglo XVI. Esta época marcó una serie de elementos y está singularmente excluida de la mayoría de las discusiones de la globalización en el continente americano. Uno de los más centrales para esta discusión es que entender la globalización como un fenómeno europeo constituye al pasado precolombino como un período pre/a-globalizante, algo que es refutado por las más básicas investigaciones arqueológicas; esta perspectiva también contribuye a entender el elemento indígena de este pasado como algo no moderno y no globalizante, proyectado y articulado, desde entonces, en y hacia las comunidades indígenas contemporáneas. Lo indio

e indígena fueron excluidos de la modernidad en el mismo momento que su encuentro o destrucción hicieron a Europa descubrir la suya.

La desigualdad y jerarquía racial estructurada entre europeos e indígenas (como representantes de lo americano) ha sido reproducida en el discurso de la modernidad que niega la posibilidad histórica de otorgar a América el mismo reconocimiento de sujeto dado a Europa. Algo aún más indicativo de esta negación es la imposibilidad de reconocer el proceso globalizante de América antes de su entrada global a la modernidad. Durante más de un siglo los arqueólogos han presentado la evidencia de cientos de comunidades indígenas que proyectaron sus complejas configuraciones culturales con base en enormes relaciones de contacto a través del continente. La complejidad de estas relaciones de intercambio y constitución histórica ha hecho que la historia de la globalización americana aún no se haya escrito, no porque no existiera sino porque fue más grande de lo que el legado postcolonial de nuestra imaginación histórica permite entender. En esta articulación la contribución del movimiento indígena ecuatoriano tiene sus principales pautas de interés porque, como ha declarado, la historia india aún está por escribirse; su escritura implicaría, de cierta manera, una forma de autodescubrimiento y negación que todavía no se ha podido soportar, ni cultural ni emocionalmente.

Es más factible entender los nuevos procesos de globalización no como algo original sino, más bien, como una nueva versión de viejos procesos de transformación de capital; Stuart Hall (1997) los llamó “nuevas viejas” formas de relaciones y articulaciones de identidad y de mecanismos productivos. Esta nueva etapa de globalización coincide o se puede definir como estrechamente asociada al período de capitalismo tardío (o cibernético) en el cual vivimos. De acuerdo con algunos teóricos neomarxistas, como David Harvey y Frederic Jameson, nos encontramos en un momento de transformación capitalista en el cual el capital y las identidades están continuamente en evolución, tanto que es imposible definir las porque las definiciones son, simplemente, un síntoma más de su transformación. Este “nuevo viejo” proceso globalizante abre impresionantes encrucijadas que tienen claras implicaciones para el futuro del continente y, más específicamente, para la idea de futuro (y, por ende, de pasado) que tiene el imaginario arqueológico. Este período de flujos de capitales

y de identidad ha sido definido como posmodernidad, un momento contemporáneo en el cual las viejas certezas ya no sirven para sostener nuestros juicios y definiciones sino que contribuyen a la perenne forma cambiante de quiénes somos, cómo nos vemos y cómo nos representamos. En esta encrucijada posmoderna de identidades cambiantes, flujos migratorios y capital cibernético la identidad indígena se muestra más sólida que nunca, haciendo uso del capital simbólico del pasado arqueológico, a pesar de su problemática relación con él.

García (2002) ha señalado que en esta encrucijada posmoderna de la globalización la deuda, las telenovelas y los cuerpos que migran por el continente son las tres maneras como contribuimos y nos insertamos en las relaciones de flujos mundiales. A través de los mecanismos de dependencia económica, representación cultural y búsqueda de recursos socio-económicos los latinoamericanos se constituyen a sí mismos dentro y fuera de las fronteras nacionales. En el Ecuador esto no sólo ha producido uno de los mayores acercamiento al espejo fundacional de nuestra opresiva relación con nosotros mismos y un poderoso movimiento indígena sino, también, el hecho de que nuestra nación (como muchas otras) esté constituida en la diáspora en lugares como Estados Unidos, Venezuela, España e Inglaterra que acumulan y aportan nuevas maneras de ser nosotros mismos dentro y fuera de los cánones tradicionales de una nación que se define de manera perenne.

En este proceso el discurso arqueológico ha sido relegado a un segundo plano, con menos importancia que el desarrollado en los parámetros oficiales y alternativos de la nación. La arqueología ecuatoriana ha desempeñado un papel esencial en los discursos históricos de la nación y sus diferentes interpretaciones pero su presencia es menos visible en los discursos globalizantes de indígenas y nación en el momento actual; en esta época la visión del pasado es asumida, más bien, como una realidad inherente a las identidades expuestas en sus enfrentamientos conflictivos y productivos. Las identidades culturales han desplazado el anterior énfasis de clase. Sin embargo, el papel secundario del discurso arqueológico en la trayectoria de la globalización tiene antecedentes mundiales y nacionales que cobran importancia cuando son analizados de cerca. La eliminación arqueológica es un fenómeno global y da cuenta

de las recientes ideas posprocesuales que cuestionan la manera de hacer arqueología sin una explícita pretensión de hacer política; esta crítica ha permitido a muchos arqueólogos posmodernos reconocer que la arqueología siempre ha sido política social pero que su mayor contribución ha estado en su manera silente de hacer su trabajo político, contribuyendo a mantener el *status quo* mientras el pasado se analiza una y otra vez.

Esta encrucijada ha llevado a formar una nueva organización, World Archaeology Congress (WAC), que busca incorporar las voces que la arqueología estudia pero que ha logrado silenciar. Las comunidades nativas e indígenas, descendientes de pasados precolombinos, se vuelven un eje fundamental en la recuperación del pasado y, por ende, en la manera global de entrar en la posmodernidad. El movimiento indígena en el Ecuador es un producto indirecto de estos entrecruces inestables a nivel mundial. Al igual que otros movimientos e instituciones el WAC y la CONAIE son productos globalizantes que contestan la manera tradicional de hacer arqueología y de constituir identidades culturales.

El punto de encuentro de ambos movimientos, es decir, la arqueología en Ecuador no ha logrado capturar el momento histórico para levantarse como eje contestatario de estas nuevas identidades ni como posibilidad de reconocer (o cuestionar) la homogeneidad nacional. Hay claras razones para este tipo de limitación disciplinaria. La presencia de empresas petroleras, tanto estatales como foráneas, que se han convertido en la mayor fuente de financiamiento de la arqueología nacional, no sólo ha limitado las posibilidades de compromiso radical con las comunidades amazónicas que son desplazadas por la exploración petrolera sino que ha limitado las posibilidades teóricas de la actividad arqueológica, sobre todo porque la arqueología en este ámbito es una actividad de rescate y de lucro, un negocio y no una manera de presentar una crítica sustentada del pasado del territorio nacional; aunque este hecho no impide la contribución arqueológica a los entes y comunidades nacionales no se hace de la manera directa o sistemática como ha sido programada por WAC o CONAIE. La dependencia arqueológica de las compañías petroleras es signo inequívoco de un Estado incapaz de sostener un proyecto cultural; si a esto se suma una historia oficial de exclusión cultural no es sorprendente que el discurso arqueológico en Ecuador brille más por su ausen-

cia que por su contacto radical con la CONAIE o con otros movimientos críticos de la precaria situación socio-económica del país. No obstante, a través de esta dependencia transnacional la arqueología ecuatoriana se encuentra paseando por la posmodernidad porque son empresas e intereses económicos foráneos los que determinan qué parte del pasado nacional desenterramos, tanto literal como analíticamente.

## Reflejos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador

Este artículo busca indagar por una encrucijada central: entender la relación (o su ausencia) entre el discurso arqueológico y el movimiento indígena ecuatoriano; es imposible dar cuenta de esta relación ausente sin entenderla por fuera de las condiciones posmodernas. Por esta razón he desarrollado una breve exploración de ambos discursos para entender los momentos constitutivos que los han colocado en la coyuntura actual. Las condiciones posmodernas permiten entender cómo arqueólogos e indígenas (o, de una manera más constitutiva, el discurso arqueológico y una visión alternativa de la nación) han sido puestos en diferentes lugares y momentos de una misma realidad histórica que, por lo demás, ayuda a definir y a constituir eso que entendemos como la nación ecuatoriana.

La posmodernidad se puede entender como una corriente socio-política definida por la jerarquía de sus partes constitutivas. A diferencia de su antecedente el momento posmoderno necesita y se nutre de diferencias, no como identidades y separaciones que buscan obtener una inexistente homogeneidad sino como elementos esenciales que necesitan mantener sus diferencias a toda costa; en esta nueva lógica del capitalismo tardío no ser diferentes es una invitación a la mortandad. Esta particular veneración a la diferencia está presente en los continuos flujos culturales económicos, desde el rol de las telenovelas en el ámbito mundial hasta el hecho de que la moneda nacional del Ecuador es el dólar americano. Lo que es más complicado de explicar es cómo esta diferencia es producto y constitución de la actual realidad posmoderna y del nuevo sujeto ecuatoriano y su continuo proceso de evolución histórica.



Esta manera particular de reflejar y ser reflejado es parte de los efectos o residuos espectrales de la posmodernidad en el Ecuador, no porque el centro imaginario sea producido en Europa o Estados Unidos sino porque el concepto de centralidad es un síntoma de limitaciones teóricas y de imaginación. La diferencia y la heterogeneidad son esenciales para constituir continuos *otros* de una manera desigual. La producción ambigua (y la relación desigual) entre discurso arqueológico y movimiento indígena mantiene a la nación en el continuo cuestionamiento de su relación histórica, esencialmente ontológica. La ausencia de relación entre ambos marca, paradójicamente, una manera primordial de relacionarse y de mantenerse conectados en un mundo de reflejos posmodernos en el cual la homogeneidad y la similitud sólo pueden ser juegos artificiales de la autenticidad cultural. Es un error buscar producir un discurso arqueológico alternativo como única solución a la actual encrucijada de poca producción teórica en la disciplina de la misma manera que es igualmente equívoco buscar incorporar a las comunidades indígenas en la producción de su propio pasado, como si no lo estuvieran haciendo ya. La encrucijada actual propone otra manera de entender el pasado y la nación y una manera particular de entender las relaciones globales como entes constitutivos de identidades locales; en este sentido ambos productos culturales permiten un “nuevo viejo” acercamiento al proyecto colonial de constitución americana que entró en una nueva etapa postcolonial hace un par de siglos.

El problema no radica en culpar al discurso arqueológico oficial como atrasado y reaccionario (aunque lo es) o al movimiento indígena como auténticamente no-auténtico (como también lo es) sino en entender cómo estos dos elementos se entrecruzan, una y otra vez, de una manera sistemática y se sustentan en plausibles maneras de imaginar la nación. Ya no se trata, simplemente, de definir o victimizar identidades que han sido constitutivamente victimizadas sino entender cómo son (y somos) productos culturales producidos desigualmente que no hacen más que reflejar, de una manera no homogénea, el proyecto posmoderno del nuevo siglo. La manera no equitativa de colaboración entre discurso y movimiento delata la necesaria no colaboración de múltiples actores sociales para la producción fantástica de la actual nación ecuatoriana.

Reitero la importancia de reconocer esta necesaria no-relación, precisamente por la colaboración que sí ocurre entre arqueólogos e indígenas, aun cuando no logran mantener este tipo de proyecto político de una manera nacional o regional. Esta coyuntura no es más que otro síntoma visible de la manera como la diferencia es la posibilidad más factible de articulación socio-política. Los contenidos y contornos sociales no están dados como elementos esenciales sino, más bien, como simples parámetros de acción que son favorecidos sobre otros y que están articulados en una especie de motor espectral en el cual objeto y reflejo, sujeto y otro, se entrecruzan en múltiples formas de producción cultural. En ese sentido sería un error cuestionar la falta de definición identitaria o la contribución política de unos u otros sin antes reconocer su articulación bajo los parámetros de producción y definición o sin tener en cuenta una historia palimpsesta miles de veces narrada y desarticulada (Foucault 1993). Por esto para Oscar Wilde (1964), como para Marx, la realidad nunca se equivoca porque es producto y ente constituido a la vez. La diferencia esencial (y hasta esto se abre a la exploración teórica) sería reconocer que los reflejos espectrales se presentan, una y otra vez, en nuestras cuevas imaginarias de qué y quiénes somos, de qué y quién es la nación y de cómo ésta articula el pasado y futuro en el confuso momento actual. La confusión es inherente a la vida; la existencia no puede ser más que confusa y sólo cobra una realidad uniforme y una racionalidad hermenéutica a raíz de la historia, de la construcción del pasado, en la que tanto arqueólogos como indígenas están íntimamente involucrados. Por eso es importante reconocer cuáles son las querencias específicas en las cuales nos encontramos involucrados, produciendo pasados que legitiman el presente desde su propia narrativa de identidad; de esa manera se puede empezar a entender la supuesta no relación teórica entre arqueólogos e indígenas, no ya como una limitación teórica o política sino como una estrecha manera de acumular conocimientos del pasado desde las vivencias actuales. Esta diferencia espectral sirve para indagar y entender la forma como la teoría se produce y nos auto-produce en su singular manera de expresión.

El discurso arqueológico y el movimiento indígena están comprometidos con diferentes maneras de entender y hacer la nación; en su estrecho contraste se pueden vislumbrar como elementos en una mayor relación de

poder, constituidos por estas diferencias. Ya no es la diferencia como impedimento y limitación la que moviliza a las poblaciones y al Estado; las diferencias son pilares de varios imaginarios alternativos de la nación que sirven para mantener la hegemonía de lo que queremos creer es el Ecuador. No es posible saber si el Ecuador existe o no como realidad socio-política cuando tanto un lado como otro toma su existencia como punto de partida, desconociendo que la diferencia, enraizada en una jerarquía desigual y representada por una supuesta ausencia teórica, constituye aún más vehemente el presente (y, necesariamente, el futuro) de la nación.

Los reflejos espectrales funcionan porque definen, más claramente, un presente imposible de definir y dan un tono incoherente a una realidad incoherente que insistimos en ordenar y definir, ignorando que el movimiento indígena y la historia que hacen los arqueólogos son inherentes al proceso de definición que, en última instancia, termina por definirnos. En este supuesto conflicto entre un pasado y un movimiento coherente, y un presente que no lo es, se ubica la producción global de la posmodernidad, delatando al Ecuador como otra puerta de entrada a la globalización. En esta encrucijada hay que reconocer el resquebrajamiento del sujeto histórico que ya no soporta nuevos intentos de homogeneidad ni de diferenciación sino parámetros participativos en los cuales uno y otro son momentos constitutivos, reflejos espectrales de una mayor formación en movimiento constante.

## Conclusión

No necesita saber como yo; puede vivir en el desorden sin que ninguna conciencia de orden la retenga. Ese desorden que es su orden misterioso, esa bohemia del cuerpo y el alma que le abre de par en par las verdaderas puertas. Su vida no es desorden más que para mí, enterrado en prejuicios que desprecio y respeto al mismo tiempo. Yo, condenado a ser absuelto irremediamente por la Maga que me juzga sin saberlo.

Ah, déjame entrar, déjame ver algún día como ven tus ojos.

Julio Cortázar, *Rayuela*

Este artículo busca problematizar la relación entre arqueólogos e indígenas en el Ecuador a principios del siglo XXI. A diferencia de los tradicionales argumentos positivistas no creo que el problema sea de volun-

tarismo político o de simple apropiación oficialista y estatal; creo que la relación ambigua entre arqueólogos e indígenas testimonia una entrecortada historia de ocupaciones coloniales que va más atrás de lo que sabemos o siquiera algún día podremos definir. En vez de fantasear con una utopía teórica que me parece tan ambigua como productiva (en el sentido discursivo de la palabra) he querido analizar esta supuesta no relación como una relación en sí, como una relación que no sólo marca una historia sino, también, un sujeto histórico resquebrajado y en constante fase de reconstrucción. Las diferencias entre producción arqueológica y movimiento indígena marcan una nueva manera de hacer nación y constituir Estado dentro de los parámetros cambiantes y posmodernos; ya no se trata de construir historias homogéneas (a no ser en la superficie) sino de entender las diferencias como constitutivas de formaciones mayores porque nos constituyen a todos los involucrados en su propio modo y de múltiples maneras. Una visión espectral es la manera más cercana para vislumbrar cómo estos ejes cambiantes van dando distintas formas a sus proyectos políticos, no sólo distintos a los que los mismos sujetos se imaginaban sino distintos a los que podríamos predecir desde sus contenidos elementales. Es ahí donde los silencios, el deseo, la fantasía y la imaginación logran ocupar pautas de relación donde antes sólo veíamos vacío y ausencia (como señaló Cortázar en *Rayuela*). Sólo así se puede entender cómo la ausencia teórica en la arqueología y en el movimiento indígena es todo menos ausencia, vacío o hueco, sino una proyección espectral más poderosa de lo que nadie o nada pueda predecir y entender y que nos sostiene y nos ha sostenido durante estos siglos postcoloniales en constante búsqueda amorosa, histórica y perennemente existencial, auto-produciéndonos en el permanente deseo por “entrar y ver.”

## Referencias

CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. TINCUI-CONAIE-Abya-Yala, Quito.

Cortázar, Julio

1986. *Rayuela*. Suramericana, Buenos Aires.

Estrada, Emilio

1962. *Arqueología de Manabí Central*. Museo Victor Emilio Estrada, 7.

1957. *Los huancavilcas: últimas civilizaciones pre-históricas de la costa del Guayas*. Museo Victor Emilio Estrada, 3.

1954. *Ensayo preliminar sobre la arqueología de Milagro*. Editorial Cervantes, Guayaquil.

Foucault, Michel

1993. Nietzsche, genealogy, and history. En *Language, counter-memory, practices: selected essays and interviews of Michel Foucault*, D. Bouchard (ed), 139-164. Cornell University Press, Ithaca.

García, Néstor

2002. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Paidós, Buenos Aires.

Hall, Stuart

1997. The local and the global: globalization and ethnicity. En *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*, A. King (ed), 19-39. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Jijón y Caamaño, Jacinto

1992[1943]. La ecuatorianidad. *Museo Histórico* 59:233-68.

1952. *Antropología prehispánica del Ecuador: resumen 1945*. La Prensa Católica, Quito.

Muratorio, Blanca (ed)

1994. *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. FLACSO, Quito.

Wilde, Oscar

1964. *De profundis*. Avon Books, Nueva York.

Wolf, Eric

1992. *Europe and the people without history*. University of California Press, Berkeley.



## 16. *Cuando vengan los turistas...* ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lipez (Departamento de Potosí, Bolivia)

Francisco M. Gil García

Qué duda cabe que vivimos en un mundo globalizado caracterizado, entre otras cosas, por la espectacularización (cuando no ficcionalización) de la realidad y por la masificación del turismo y de que, actualmente, asistimos a una fiebre por el consumo del pasado a través del patrimonio<sup>1</sup>,

---

1 Al concepto de patrimonio suelen añadirse calificativos como: histórico, histórico-artístico, monumental, arqueológico, cultural, etnográfico, intangible/inmaterial, intelectual y natural. Sin obviar las diferencias formales que presentan los distintos

lo que ha provocado un cambio cualitativo y cuantitativo en el valor y uso de las ruinas y de los vestigios de tiempos pretéritos; se trata de un proceso activado desde la lógica del espectáculo, el ocio y el consumo. En esta postmodernidad sin reglas que favorece la producción de imágenes, representaciones y símbolos el (re)descubrimiento, la revalorización e, incluso, la invención de pasados y patrimonios nos salpican por doquier. ¿Qué es el patrimonio, a partir de qué principios se constituye, cómo y por qué se activa, de qué manera es manejado? En las páginas que siguen no pretendo teorizar sobre estos aspectos;<sup>2</sup> sin embargo, debo señalar que el patrimonio, en tanto que construcción social que alude a una visión del mundo y a un *ethos* determinados, constituye un conjunto de referentes escogidos al servicio de un discurso cuyo valor y uso depende de la importancia relativa que se les otorgue en un conjunto de relaciones contextuales. Desde estos parámetros la búsqueda del nexo histórico, lo tradicional y lo auténtico va a ser pieza clave de las relaciones entre patrimonio y turismo.

A través de eso que Augé (1998:16) denominó “caleidoscopio ilusorio del turismo” cualquier comunidad, grande o pequeña, en cualquier parte del mundo se afana en exhibir y potenciar su patrimonio, optando, en mayor o menor medida, por el turismo como estrategia de desarrollo económico. Mientras que Augé (2003:27) consideró que las ruinas representan “la huella del pasado y los estigmas de la derrota” Bromberger (1996) planteó la idea de que la mayoría de las actuales activaciones patrimoniales locales surge como una especie de “musealización de la frustración,” dando lugar a una variada casuística de actuaciones que persigue la reconstrucción de una identidad, una alternativa al desarrollo económico o ambas cosas a la vez. Castillos, templos, ruinas arqueológicas, escenarios históricos, museos locales y vestigios del pasado, en general, se convierten en reclamos turísticos por excelencia; a través de

---

bienes patrimoniales lo cierto es que la raíz de esta adjetivación cualitativa radica en las políticas de gestión, catalogación o actuación y en las ideologías indigenistas y en los movimientos de reivindicación étnica. En este trabajo hablaré de *patrimonio* (a secas) como aquel legado de manifestaciones culturales (en sentido extenso) que posee una comunidad y que con el paso del tiempo llega a conformar un conjunto que termina por identificar como propio y transmite de generación en generación.

- 2 Análisis detallados en relación con la activación del patrimonio y acerca de sus usos y valores pueden encontrarse en Ballart *et al.* (1996), Ballart (1997) y Prats (1997).



las ruinas de un tiempo perdido se busca una aproximación lúdica a ese pasado tan distinto y distante de nuestro presente. De manera simultánea esta activación patrimonial sirve a la búsqueda, reconstrucción o (re)invención de las identidades y a los intentos por lograr una cohesión comunitaria a través de la identificación con dicho patrimonio y de los beneficios derivados de su explotación.

El análisis de las relaciones patrimonio-turismo puede tomar dos derroteros diferentes, aunque ambos confluyen en un punto central tanto para las políticas de gestión del patrimonio como para las de promoción turística: cómo convertir el patrimonio en atracción turística. Desde un punto de vista técnico esto es algo que puede resumirse de acuerdo a unas cuantas generalidades: a veces basta con mistificarlo o con construir un metarrelato a su alrededor; otras con enfatizar sus singularidades/alteridades o con mostrarlo triunfante, convirtiéndolo en espectáculo o en fantasía o generando en torno a los bienes patrimoniales una experiencia participativa, divertida y entretenida (cf. Augé 1998, McKercher y du Cross 2002:122 y ss, especialmente). A partir de estos elementos la tendencia general en la investigación del turismo ha sido la de centrarse en lo que se ha ido denominando “ideología del turismo” o “mitos del turismo.” Desde estas premisas fundamentales el mundo ha visto en la producción de bienes de consumo turístico-patrimoniales la panacea del desarrollo y del progreso, más aún desde que 1967 fue declarado Año Internacional del Turismo, cuando la organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) ensalzó el potencial del crecimiento casi ilimitado de la industria turística y el Banco Mundial y Naciones Unidas la promovieran como la estrategia económica central para los países en vías de desarrollo. A pesar de los mitos y de la propaganda a mediados de la década de 1970 se empezaron a denunciar las lacras del crecimiento turístico descontrolado (Kandt 1991, Turner y Ash 1991, Crick 1992, Jurado 1992, Smith 1992, Santana 1997, Valcuende 2003). Sin embargo, esa vorágine puesta en marcha no ha hecho sino potenciarse; sus consecuencias se han ramificado cada vez más en los ámbitos social, económico, cultural y ecológico. Sobre estos aspectos se centran las ciencias sociales en su análisis del turismo aunque, generalmente, a partir de estudios de impacto desarrollados desde una perspectiva *etic* y, no pocas veces,

etnocéntrica y clasista, negando la voz a las partes implicadas (las poblaciones anfitrionas y los turistas). Son frecuentes los trabajos centrados en las consecuencias del establecimiento de la industria hotelera sobre la economía local de una región o en las repercusiones del llamado turismo ecológico o de aventura sobre los ecosistemas en las áreas de valor medioambiental; sin embargo, en todos ellos puede criticarse un enfoque *a posteriori*.

Estas páginas arrancan de una premisa distinta: considerar la ecuación turismo-desarrollo económico desde una perspectiva local, en un momento previo al ingreso pleno de la localidad en el sistema turístico. En este trabajo abordaré la persecución del mito del turismo que hacen dos comunidades del Altiplano de Lípez (Departamento de Potosí, Bolivia), prestando especial atención a cómo interpreta el pensamiento local la relación patrimonio-turismo y al valor que se asigna a las ruinas arqueológicas como bien de consumo cultural que puede ser explotado turísticamente para su progreso. El estudio que desarrollo a continuación se centra en las comunidades de Santiago K y Santiago Chuvica (Cantón Santiago, Provincia Nor Lípez),<sup>3</sup> 8 kilómetros distantes entre sí, y en las ruinas arqueológicas de Laqaya, localizadas a medio camino entre las dos y de las que ambas se erigen en custodias y gestoras. Cuando en agosto de 2001 empecé a trabajar entre las gentes de la comunidad de Santiago mis intereses etnográficos y etnoarqueológicos se centraban en las diferentes lecturas que el pensamiento local hace de las ruinas arqueológicas: la representación del pasado y sus habitantes a partir de la interpretación *emic* de los vestigios arqueológicos, considerando los mitos, las metáforas, los miedos y los anhelos proyectados sobre ellos (Gil 2002, 2003, 2005). Sin embargo, pronto habría de descubrir que la dimensión social de las piedras de Laqaya no está anclada en una temporalidad pasado-presente sino que se proyecta con fuerza hacia el futuro, dando lugar a un complejo proceso de transformación psico-social, identitaria, estética,

---

3 Pudiera pensar algún lector que, siguiendo una práctica frecuente en algunas etnografías, estoy enmascarando el nombre de la comunidad de Santiago K, cuando en realidad es éste; la letra K responde a una antigua demarcación cantonal hoy en desuso, aunque mantenida todavía en algunos topónimos. Para facilitar la lectura y evitar confusión me referiré a estas dos comunidades con los nombres de Santiago y de Chuvica, respectivamente.

mítica, estratégica y espacial: en los últimos años el yacimiento arqueológico ha dejado de contemplarse como el mero escenario de una tradición oral sobre el *tiempo de los chullpas*, de los antiguos, y ha pasado a participar, de manera activa, en las expectativas de desarrollo de la comunidad. Con la sombra de los mitos del turismo planeando sobre la región estas ruinas se habían convertido en emblema de una utopía de progreso, en bandera de un proyecto de construcción del presente a partir de ese consumo de pasado; este era un hecho social de demasiada trascendencia como para no prestarle atención, aunque, en principio, no hubiera sido contemplado en el diseño de la investigación.<sup>4</sup> Por este motivo, al derivarse de un análisis planteado *ad hoc*, este estudio inclina la balanza del lado de la comunidad de Santiago, donde ya venía trabajando; sin embargo, soy plenamente consciente de que metodológica y éticamente un verdadero estudio de impacto turístico también debiera haber contemplado la voz de las vecinas gentes de Chuvica.

A partir de distintos impulsos Santiago y Chuvica han ido aprendiendo a valorar y a sentir como propias las ruinas de Laqaya, a las que han ligado, férreamente, sus esperanzas de desarrollo económico, tal vez por comparación con sus vecinos de la comunidad de San Juan, donde funcionan varios alojamientos turísticos y un pequeño museo de sitio. Como consecuencia de la falta de infraestructuras y de “atractivos de marcado interés turístico” (explicaré más adelante este concepto) quedaron excluidas de los circuitos turísticos que atraviesan el Salar de Uyuni con destino a la Reserva Nacional de Fauna Salvaje Eduardo Avaroa (en lo sucesivo REA) y a San Pedro de Atacama, ya en Chile, que, anualmente, mueven a miles de turistas extranjeros. Sin embargo, ambas comunidades enarbolan hoy el interés y el atractivo de *sus ruinas* y tratan de ganar un espacio en los

---

4 Este estudio es el resultado de tres estadias de trabajo de campo en la comunidad de Santiago durante agosto-septiembre de 2001, septiembre de 2002 y noviembre de 2004. Las dos primeras se desarrollaron, respectivamente, en el marco de los proyectos de investigación *Arqueología y pensamiento local en Lipez (Dpto. de Potosí, Bolivia) I. Historias de ruinas y gestión integral del patrimonio arqueológico en la modernidad* (2001) y *Arqueología y pensamiento local en Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia) II. Arqueólogos y comunidades rurales en la gestión del patrimonio* (2002). Ambos proyectos fueron promocionados por la Dirección de Asuntos Culturales de la Embajada de Bolivia en España y aprobados por la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR) de Bolivia. Mi sincero agradecimiento a María Teresa Rivera, entonces Consejera de Cultura de la Embajada, por las atenciones y el apoyo siempre dispensados.

procesos de activación económica regional. En este sentido estas páginas no aspiran a desarrollar un detallado análisis del impacto del fenómeno del turismo en el Salar de Uyuni y en el Altiplano de Lipez a partir del estudio de caso del sitio arqueológico de Lacaya, sino a reflexionar sobre las representaciones de los mitos del turismo que forman el imaginario colectivo de una comunidad que viene tratando de ingresar en el sistema turístico regional. A este tipo de análisis etnográfico se añade mi propia vivencia como *un turista ojo avizor* a través del sector septentrional del salar (agosto de 2001) y a través del circuito que recorre el salar y el altiplano de Lipez siguiendo la denominada *Ruta de las joyas altoandinas* (noviembre de 2004); esta experiencia proporcionó un filtro para la atenta observación de la lógica de este *sistema turístico*<sup>5</sup> en varias de sus vertientes.

## Atravesando el salar de Uyuni y el altiplano de Lipez. Apuntes de viaje y reflexiones sobre el fenómeno del turismo

Si anteriormente señalaba la diversidad de etiquetas que suelen añadirse al concepto de patrimonio lo mismo ocurre con el de turismo. La publicidad de las agencias de viajes no deja de tentarnos con opciones de turismo cultural, vacaciones de sol y playa, turismo de aventura, viajes organizados, turismo alternativo, escapadas de fin de semana, safaris, turismo étnico, turismo religioso o sagrado (peregrinaciones), turismo sexual, en función de lo cual los especialistas elaboran distintas categorías de turistas.<sup>6</sup> El turismo es la única industria de exportación en la cual los clientes

---

5 Utilizo la expresión *sistema turístico* de acuerdo con la definición de Santana (1997: 53), según la cual responde al “modelo conceptual del proceso formado por un conjunto de elementos ordenados según sus funciones y, hasta cierto punto, localización espacial que se enlaza racionalmente entre sí por medio de los principios o reglas de mercado (oferta, demanda y regulación), manteniendo, a su vez, relaciones de intercambio con otros sistemas de diferente rango.” Para un desarrollo completo de este enunciado véase Santana (1997:53-114).

6 Revisando el concepto de *turismo alternativo* Pearce (1994) estableció cincuenta categorías distintas de turismo, poniendo de manifiesto la complejidad de la actividad turística y sus múltiples facetas. Para ello se fijó en siete variables: contexto, instalaciones, localización, promotores/propietarios, proceso de desarrollo, mercado y promoción e impactos.

se desplazan para recoger el producto (Crick 1992:385), de tal manera que debe encargarse de generar sus propios atractivos, construyendo narrativas y lugares de consumo turístico. Esta es la piedra angular de la diversidad de opciones turísticas. Según Santana (1997:30) la sociedad moderna aboca a los individuos a llevar una existencia artificial y alienada y a sentir la falta de autenticidad en sus vidas, comercializada por las empresas del ocio y de la cultura a través del turismo. Por eso la industria turística se esfuerza por conseguir un producto semejante en grado máximo al anunciado, para lo cual no duda en recurrir al hiperrealismo, a la fantasía, a la imitación o a la invención, construyendo escenarios y paisajes mágicos que, tomados por auténticos, pervivirán en la memoria del turista y le acompañarán de vuelta a casa materializados en fotografías (instantáneas robadas a un tiempo irrepitable) y souvenirs (testigos materiales de lo vivido).<sup>7</sup> La autenticidad es pieza clave del turismo, cuyas imágenes, en términos generales, son producidas y organizadas en torno a las ideas de lo exótico, lo grandioso, lo tradicional y lo virgen o salvaje, esto último de manera especialmente significativa cuando la oferta se refiere a espacios naturales.

La industria del turismo puede vender naturaleza y cultura como principal recurso, utilizarlas como reclamo, ignorarlas o considerarlas mero escenario para otras actividades, generalmente estereotipadas (Prats 1997:44 y ss). Así, el patrimonio se integra al sistema turístico de acuerdo con tres categorías (Prats 1997:42-43): (a) como producto turístico *per se*, capaz de constituir, junto con otros servicios, un bien de consumo autónomo (como las pirámides de Egipto, los castillos del Loira y los parques y reservas nacionales); (b) como asociado a un producto turístico integrado (paquete turístico) dentro de viajes organizados que lo combinan con otros atractivos lúdicos y/o culturales (como Cancún y la Ruta Maya); (c) como valor añadido a destinos turísticos que, sin tenerlo entre sus principales reclamos, lo aprovechan para completar su oferta de un turismo “de calidad.”

En el caso del Salar de Uyuni la oferta turística recurre a los atractivos naturales del salar y de la REA, productos turísticos *per se* según lo recién indicado, construyendo una *Ruta de las joyas altoandinas* o *Ruta de los desiertos blancos y las lagunas de colores* (Figura 16.1). Sin embargo, y a

7 Véase Augé (1998) para una etnografía del turismo y sus imágenes.

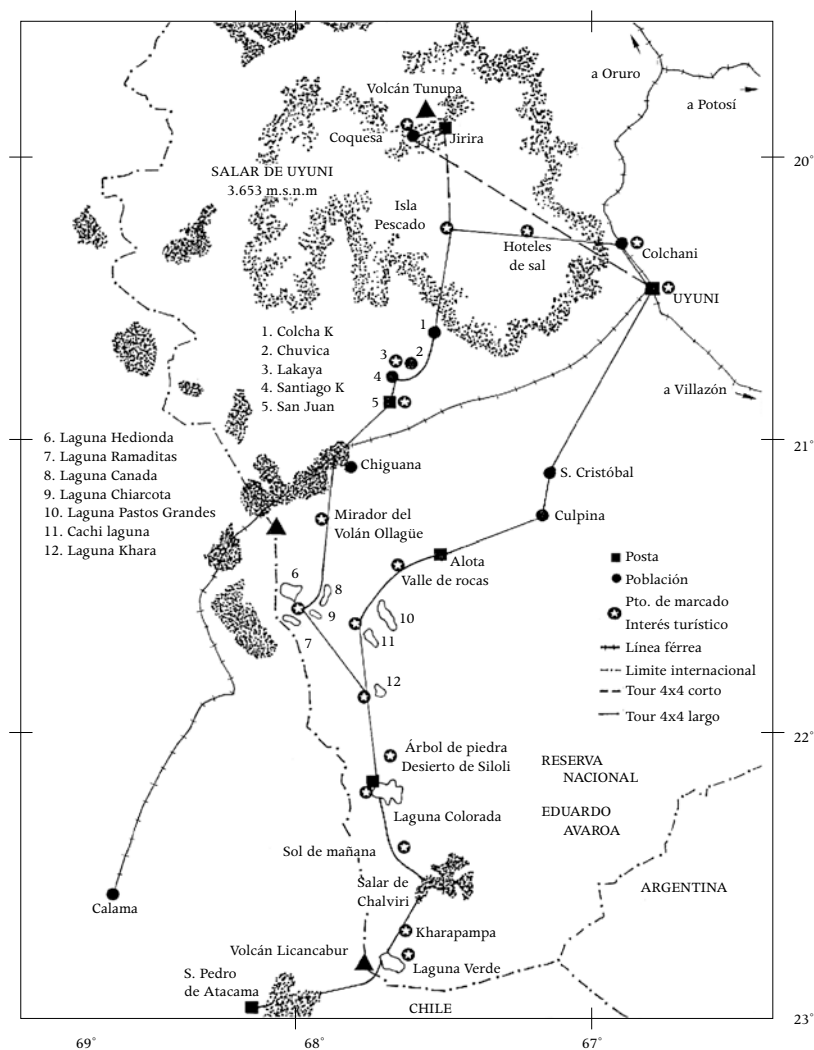


Figura 16.1 “Desiertos blancos y lagunas de colores.” Circuitos turísticos en el Salar de Uyuni y Altiplano de Lipez (FMGG).

fin de completar ese mencionado paquete turístico de calidad, los más de veinte tour-operadores y más de sesenta agencias que, actualmente, actúan en la zona añaden a la grandeza y a la belleza de la naturaleza salvaje lo étnico y lo cultural, humanizando los paisajes a partir de los “modos de

vida tradicionales” de las comunidades que habitan en las márgenes del salar y de sus ruinas arqueológicas, testigos de otros tiempos.

Para tratar de entender la lógica de este sistema turístico describiré los itinerarios ofrecidos por las agencias, cuyos servicios pueden contratarse en cualquiera de las muchas oficinas de La Paz, Potosí, Oruro, Sucre y Villazón (frontera boliviano-argentina) o en Uyuni, población que actúa como campo base de estos circuitos y que se ha especializado en un turismo “de mochila” y en un turista que responde a los tópicos del FIT (*free independent traveller*) en busca de emociones, paisajes y relativo acercamiento a la población anfitriona.

Saliendo de Uyuni a la mañana temprano en dirección noroeste los vehículos de turistas arriban a Colchani, comunidad que tiene la gala de ser la única dedicada, permanentemente, a la extracción, beneficio, envasado y comercialización de sal de toda la región del salar. Desde aquí penetran en el salar hasta los Hoteles de Sal y la Isla del Pescado; estos son los dos únicos *puntos de mercado interés turístico* que ofrece este mar de sal de 12.000 km<sup>2</sup>, aproximadamente. ¿Qué se entiende por *punto de mercado interés turístico*? El patrimonio es una materia prima modelada en función de los discursos que disponen los bienes patrimoniales sobre un escenario recreado o inventado. El turismo necesita generar sus propias imágenes para vender un producto; cuando éstas no existen se recurre a su invención, de la que participan diversos juegos de percepción, experimentación, emoción y sensación, buscando resultados de efecto que satisfagan las expectativas del turista. Una vez seleccionada la imagen es necesario detener el espacio-tiempo y definir (e incluso retocar) los elementos más representativos de su propia realidad; es necesario hacer que el producto creado sea identificable y reconocible de cara al exterior, para singularizarlo. En el caso del patrimonio natural esto nos lleva a hablar de paisajes, sin olvidar que para contemplar un paisaje hay que componerlo previamente, lo cual nos aleja de un fenómeno natural *per se* para situarnos en el resultado de un ejercicio de racionalidad socio-cultural basado en la percepción y en la representación. La industria del turismo productora de imágenes necesita transformar la monocromía del salar y la aparente monotonía de las ásperas punas de Lipez en estampas singulares que se hagan merecedoras de una fotografía. Así se construyen

las postales del recorrido: la Isla del Pescado y su bosque de cardones, el volcán Ollagüe, lagunas salobres con sus bandadas de flamencos, el Valle de las Rocas y las rocas de Salvador Dalí, el Árbol de Piedra, Laguna Colorada, el geiser Sol de Mañana, Laguna Verde.

En la Isla del Pescado la oferta turística se bifurca: hacia el norte el circuito de 2 días y hacia el sur, atravesando el salar para ingresar en el Altiplano de Lipez, el circuito de cuatro días. En el circuito corto el turista llegará a Jirira y de ahí, vigilado por el hoy extinto volcán Tunupa, hasta Coquesa; aquí, previo pago de unas monedas, verá la iglesia y emprenderá una ascensión hasta la cueva de *los chullpas*.<sup>8</sup> Volviendo por Jirira se emprende el camino de regreso hacia Uyuni. Si la opción elegida es la del circuito de 4 días el turista abandona el Salar de Uyuni por la península de Colcha K hasta llegar a San Juan, población que cuenta con diferentes servicios preparados para el turista, entre ellos un pequeño museo etnográfico y arqueológico, y peculiares formaciones geológicas de origen volcánico acompañadas de unas ruinas arqueológicas. Desde aquí, tras atravesar el salar de Chiguana, cruzar los páramos puneños y dejando atrás distintas lagunas salobres, el recorrido se interna en la REA hasta Laguna Colorada y Laguna Verde, desde donde algunas agencias ofertan la posibilidad de continuar viaje hasta San Pedro de Atacama, al otro lado de la frontera boliviano-chilena,<sup>9</sup> aunque lo habitual es dar aquí marcha atrás y regresar a Uyuni por rutas alternativas desviadas hacia el este.

---

8 La *cueva de los chullpas* es, quizás, el atractivo principal que la comunidad de Coquesa vende a los turistas. En ella, aprovechando un saliente rocoso, se ha construido una gruta semi artificial en la que se han reunido, bajo llave, varios cuerpos momificados procedentes de distintos enterramientos de los alrededores. La versión oficial dada por las autoridades de la comunidad es que, a partir de esta gestión, se rescataron estos *chullpas* (ancestros) de lo que entonces fue considerado un saqueo arqueológico. La tradición oral, por el contrario, resulta mucho más romántica: esta cueva constituye el último refugio de una familia de *chullpas* que se refugió en la gruta en su huida desesperada de las huestes españolas, donde murió de hambre y de pena (relato recogido en la vecina Jirira en agosto de 2001).

9 Esta área de la REA (creada en 1973 y ampliada en 1991), a pesar de las estrictas normas que rigen la visita al parque, es la que más está sufriendo los impactos ecológicos del turismo pues, además de estos viajes procedentes de Uyuni, hay también numerosas agencias que realizan circuitos similares en sentido inverso, desde San Pedro de Atacama, aunque, generalmente, no llegan hasta el Salar de Uyuni.



A lo largo de todo este periplo el turista irá disfrutando de las estampas antes mencionadas y que el propio lector puede contemplar en las 334.900 entradas a las que el buscador de internet Google remite para el campo “Salar de Uyuni” (número que da una idea del interés que despierta la región en el mercado turístico internacional).<sup>10</sup> Dejando de lado las descripciones paisajísticas quisiera apuntar algunos aspectos relacionados con los servicios ofrecidos al turista en las postas que jalonan su viaje pues tal vez desde estas acotaciones se comprendan, mejor, los problemas que acompañan la construcción de un alojamiento en Santiago, uno de los pilares básicos del proyecto turístico para Laqaya.

El tipo de turismo que elige el Salar de Uyuni y el Altiplano de Lípez responde a una mezcla entre ecoturismo y turismo de aventura atraído por los encantos medioambientales de la región, un turismo de mochila practicado por jóvenes europeos, norteamericanos e israelitas que incluyen estos circuitos como parte de un viaje más amplio por Bolivia y, a veces también, países limítrofes en busca de paisajes, experiencias personales y contacto intercultural (arquitectura popular, arte y artesanías, fiestas, gastronomía, indumentarias, música... siempre que respondan al estereotipo de lo “auténtico” y “tradicional”). Sin embargo, a pesar de la edad y de un presupuesto más o menos ajustado el FIT no está dispuesto a renunciar con facilidad a la seguridad, al descanso, a las mínimas comodidades, la intimidad, la higiene, la alimentación, puntos que adquieren especial significación para los promotores a la hora de evaluar las calidades y servicios de la oferta de alojamiento, una de las piezas clave, si no acaso la fundamental, para la incorporación de una comunidad al circuito turístico.

Como señalaron Nielsen *et al.* (2003:372) el desarrollo de la actividad turística en esta región se ha producido como un fenómeno “espontáneo” y “exógeno,” es decir, carente de criterios de planificación y resultante de unas cuantas iniciativas privadas, sin dejar a las poblaciones locales tiempo para prepararse en su papel de anfitrionas ni demasiadas opciones de participación en su diseño, desarrollo y administración. Además, ha ocurrido una carrera desenfrenada y contrarreloj entre las comunidades por generar una oferta que atraiga al turismo y que, al mismo tiempo, lo desvíe de sus vecinos. En este marco los alojamientos y la explotación de

---

10 Número de entradas actualizado a 21 de mayo de 2006.

bienes patrimoniales se convierten en sólidos argumentos para tratar de que el convoy turístico se detenga en las comunidades y deje algunos beneficios económicos. De acuerdo con las expectativas del turista y con las exigencias de los promotores turísticos lo deseado es que estos albergues puedan llegar a funcionar como “alojamiento-oasis” y que los patrones de vivienda local se adecuen a las necesidades de estacionamiento de vehículos y a la segregación de los cuatro a seis turistas, junto al conductor y una cocinera, que viajan en cada uno de ellos; frente a las zonas comunes de comedor y esparcimiento la privacidad es condición impuesta para los dormitorios y las duchas. En realidad, y a pesar de ese mito del intercambio cultural a través del viaje, pocas veces se interactúa con la población local; como mucho, tal vez, el turista da un paseo para tomar unas cuantas fotos y los niños son los beneficiados de juegos y chucherías.

### *“No sabían qué era el turismo” o de cómo el mito del turismo despertó entre los comuneros de Santiago*

Eramos unas tres o cuatro personas nada más, que queríamos construir alojamientos y... bueno, ya esperar la visita. Y como yo he ido sondeando en Potosí y en La Paz y todos me han dicho que no, que si usted quiere funcionar bien tiene que tener el estudio, el trabajo, con buena folletería, con buena publicidad, todo ello. Entonces hemos visto que debemos hacer funcionar para toda la comunidad.  
*Justino Calcina Lupa (40 años. Santiago, 2001)*

Así, remarcando ese tránsito desde la iniciativa particular hacia la gestión comunitaria, hablaba mi compadre Justino Calcina acerca de los primeros pasos de un grupo de comuneros en pos del mito del turismo, ese turismo a través del Salar de Uyuni y el Altiplano de Lipez que, a principios de la década de 1990, empezaba a colonizar espacios hasta entonces vírgenes. La gente de Santiago recuerda cómo de vehículos aislados poco a poco fueron llegando cada vez más turistas, aunque todos pasaban de largo, la mayoría hacia el vecino San Juan, donde los particulares habían construido ya algunos alojamientos; esta situación concuerda con lo ya comentado acerca del carácter espontáneo y exógeno del fenómeno del turismo en el Salar y en el Altiplano de Lipez.

La comunidad de Santiago, capital del Cantón Santiago, en la provincia de Nor Lípez, está conformada por unas treinta familias dedicadas al cultivo de papas y quinua y a una actividad pastoril en retroceso. Distante de Uyuni en dirección sureste poco más de 100 kilómetros en línea recta, desviada, aproximadamente, 15 kilómetros de la Ruta 701 que parte de Potosí hacia la frontera con Chile y próxima a la derrota trazada por los circuitos turísticos. Sus alrededores están desparramados de ruinas arqueológicas, entre las que se destaca el yacimiento de Laqaya. El surgimiento del fenómeno del turismo, la proximidad a las vías de comunicación y la disponibilidad de potenciales atractivos patrimoniales constituyeron un incentivo para ese primer grupo de comuneros (parientes entre sí) y su proyecto por tratar de beneficiarse del turismo. Héctor Saturnino Lupa, otro de los primeros en implicarse en la empresa, recuerda los difíciles comienzos en 1992 e insiste en ese tránsito entre la iniciativa particular y la implicación de toda la comunidad:

Entonces, hace años que conversamos que entre nosotros podemos trabajar, pero sin tomar en cuenta a la comunidad. Pero después se nos ocurrió que tal vez vamos a tener tropiezos con la comunidad, que la comunidad va a empezar a estirar o a reclamar, ¿no? Entonces por eso participamos en la comunidad. Y posterior a eso, en varias reuniones, la comunidad no ha respondido nada. Es por eso que nos hemos retrasado hasta ahora. Recién con los trabajos de los arqueólogos que hemos empezado. Entonces recién la gente ha empezado a despertar, y... Bueno, estamos empezando a trabajar (Héctor Saturnino Lupa. 32 años. Santiago, 2002).

En 2002 Héctor ocupaba el cargo de Corregidor y fue quien se ofreció a ponerme al día de la situación del proyecto turístico de la comunidad de Santiago, dando lugar a una larga e interesante entrevista. En su “versión oficial” insistió tres veces en la extensión del proyecto, en el beneficio a la comunidad y en el desinterés mostrado siempre por ésta en un principio, algo que para él era, sencillamente, fruto de la ignorancia: “En la comunidad no teníamos ninguna respuesta, que ni el sí ni el no, porque no sabían qué era el turismo.” En realidad, más que de desconoci-

miento del turismo debería hablarse de desconocimiento de los mitos de un turismo que los lugareños empezaban a contemplar como una agresión hacia sus espacios y sus modos de vida. Además, en el desinterés de la comunidad concurrían otros dos factores fundamentales, uno ideológico y otro económico. Paralelamente al desinterés no tardaron en surgir voces contrarias a que se hurgara en el sitio arqueológico de Laqaya, algo que atañe, directamente, a la lógica del pensamiento local y a su percepción de las ruinas como espacios liminares que concentran toda la fuerza del pasado remoto y donde habitan *los chullpas*.<sup>11</sup> La tradición exige un respeto a *los antiguos*, prohíbe alterar los restos arqueológicos por miedo a despertar su ira, causante de enfermedad y calamidades, y obliga a cumplir con determinados pagos cuando las ruinas se encuentran incluidas en las chacras o en las vías de tránsito; pero estas costumbres se están descuidando por momentos como consecuencia de la modernidad y la visión psicosocial de las ruinas está cambiando de su concepción como lugares de memoria, experiencia y miedo hacia la construcción de espacios de proyección de los ideales locales de progreso.<sup>12</sup>

---

11 El concepto *chullpa* es terminológicamente complejo y su sentido ambiguo (cf. Gil 2001, 2002, 2003). La arqueología andina emplea el término para referirse a las torres funerarias del altiplano aymara posteriores a Tiwanaku (ca. siglo X d.C.), cuya construcción o reutilización se mantuvo hasta los primeros tiempos de la Colonia; por extensión se usa para designar cualquier tipo arquitectónico con forma de torre propio de dicho intervalo temporal, así hubiese servido como sepultura o depósito de almacenamiento. A partir de relaciones metonímicas *chullpa* también es el bulto funerario depositado al interior de estas torres, aunque hablando con propiedad sería, más bien, su envoltorio. Para la etnografía de lo fabuloso los *chullpas* son una unidad de clasificación de alteridad que se aplica a los “antiguos” presolares y, por extensión, a todos los “antiguos” preincaicos (aquellos que los cronistas españoles llamaron “gentiles”), quienes ocuparon los sitios arqueológicos en otro tiempo. En estrecha relación con esta acepción *chullpas* también son las entidades tutelares del inframundo que habitan en las ruinas y causan enfermedad y muerte a quienes no guardan el debido respeto por los restos arqueológicos.

12 En realidad la práctica siempre estuvo en paradójica contradicción con este discurso oficial de respeto a las ruinas y a *los antiguos* pues en las comunidades siempre ha habido quien ha utilizado los yacimientos arqueológicos como cantera y quien los ha saqueado en busca de las ganancias ofrecidas por el tráfico de antigüedades. En un trabajo anterior (Gil 2003) abordé el punto de vista tradicional respecto de los espacios pertenecientes a los *chullpas*, esbozando, someramente, las variables que intervienen en dicho cambio de actitud hacia el registro arqueológico.

Por otra parte, construir un alojamiento implica gastos elevados y en Santiago no siempre los fondos están disponibles, lo que marca un ritmo muy irregular de construcción e implementación del alojamiento comunitario. Junto a esta realidad (en mi estancia en el 2001 era sólo un proyecto más o menos definido y en el 2002 y en el 2004 encontré las obras paralizadas), aún con el alojamiento terminado, ingresar en los circuitos turísticos exige una labor de *marketing* que también cuesta dinero. Puesto que el proyecto de alojamiento contemplaba, desde el principio, su asociación a las ruinas arqueológicas de Laqaya (“porque era un sitio atractivo,” diría Héctor Lupa, algo que remite a lo ya planteado acerca del funcionamiento del sistema turístico y su producción de imágenes) pronto entrarían en juego las negociaciones con las instituciones estatales, provinciales y departamentales competentes en materia de cultura y patrimonio; su primera condición para empezar a hablar de su autogestión fue exigir el aval de un estudio técnico. Ni los particulares ni la comunidad podían afrontar los costos de encargar una investigación arqueológica a una empresa gestora. Sin embargo, la llegada a Santiago en 1996 del equipo del Proyecto Arqueológico Altiplano Sur (en lo sucesivo, PAAS) supuso un punto de inflexión en el curso de los acontecimientos; no sólo se iba a lograr el ansiado estudio arqueológico sino que, a través de sus trabajos, se suscitaba un cambio de actitud hacia las ruinas conducente a su revalorización como bienes de patrimonio arqueológico.

## Proyecto Laqaya: una experiencia de autogestión y de diálogo intercultural

Con una extensión aproximada de 7 hectáreas y una secuencia de ocupación que abarca desde el tránsito de los siglos XII y XIII hasta el siglo XV d.C. Laqaya es uno de los sitios arqueológicos de mayor relevancia histórico-cultural en el sector norte del Altiplano de Lípez.<sup>13</sup> Está ubicado al borde de una península rocosa desde la cual se controla, visualmente,

---

13 Dado que este trabajo no pretende ahondar en materia de arqueología remito al lector interesado a los trabajos de Nielsen (1998, 2001, 2002), donde encontrará un estudio detallado y una bibliografía selecta a partir de la cual poder profundizar en el tema.

una fértil llanura agrícola destinada, actualmente, a cultivos de quinua. El asentamiento está dividido en dos sectores claramente diferenciados (Figura 16.2): en la parte superior, protegido por una ladera abrupta y un acantilado rocoso, está Alto Laqaya, un *pukara* (fortaleza) correspondiente al Período de Desarrollos Regionales previo a la expansión del Tawantinsuyu, marcado por profundos reajustes sociales, políticos, económicos y territoriales; en el llano está Bajo Laqaya, poblado perteneciente a la época de dominio inca, cuando pudo instalarse aquí una comunidad tributaria dedicada a la extracción de sal y/o metales o, más probablemente, al laboreo de campos del Estado inca. Entre ambos sectores se extiende un cinturón de *chullpas*.

Para la tradición oral Laqaya, “pueblo en ruinas” en quechua, es la capital de Lípez en el tiempo de los chullpas, de los antiguos. En el *pukara* habrían residido poderosos capitanes guerreros y sus murallas habrían sido testigos de innumerables batallas, la última de todas contra

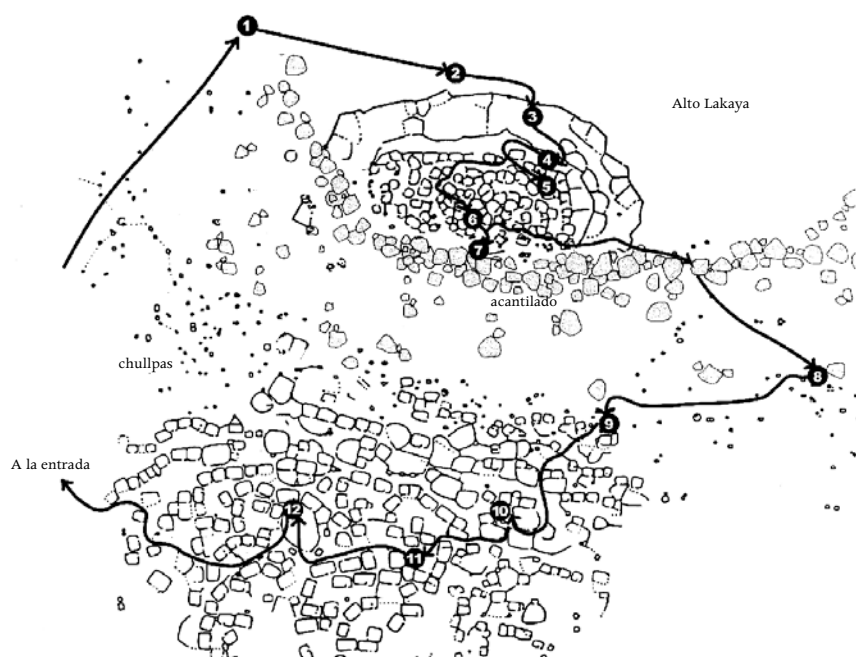


Figura 16.2 Planimetría del sitio arqueológico de Laqaya, donde se indica el trazado y las estaciones del sendero interpretativo (Fuente: *Laqaya. Tierra de chullpas - Land of chullpas*. PAAS, 2001-02).

los incas; la salida del sol o la tiranía de éstos (según versiones del mito) habría provocado la extinción de los chullpas y el advenimiento de una nueva era (Gil 2003, 2005). Desde sus ruinas las comunidades de Santiago y Chuvica libran hoy su penúltima batalla, aquella por ingresar en el sistema turístico regional y alcanzar un ideal de desarrollo. Antes de pasar a este punto consideraré las bases del proyecto de gestión del patrimonio para la puesta en valor del yacimiento arqueológico.

El proyecto Laqaya, incluido en el marco del PAAS, arrancó en 1996 como un esfuerzo compartido entre un equipo de arqueólogos que lleva años trabajando en el área y las comunidades de Santiago y Chuvica. En palabras de su director, Axel Nielsen, del CONICET y del Instituto Interdisciplinario Tilcara (Argentina):

[...] su objetivo es apoyar a las comunidades de la región para que puedan aprovechar su patrimonio arqueológico en función del turismo, favoreciendo su participación tanto en la gestión como en los beneficios económicos de esta actividad, mitigando, simultáneamente, sus impactos negativos para la naturaleza, la sociedad y la cultura locales (Nielsen *et al.* 2003: 374).

Exponente de una arqueología comprometida con las poblaciones locales (algo que, desafortunadamente, todavía resulta poco frecuente en la profesión) el proyecto Laqaya constituye una experiencia especialmente interesante en tanto que fueron los comuneros de Santiago quienes, ayudados por el azar, contactaron al PAAS, que entonces estaba realizando prospecciones arqueológicas sistemáticas en la región. Habiendo expresado su interés por participar en las labores arqueológicas y solicitado su asesoramiento para la puesta en valor del yacimiento comuneros y arqueólogos estrecharon un marco de diálogo intercultural mantenido hasta hoy día, dentro del cual se desarrolla una comunión de saberes (ciencia arqueológica y tradición oral) y tiene lugar un reclamo por parte de las comunidades a participar en la construcción de su propio devenir (para una información más detallada del proyecto Laqaya véase Nielsen *et al.* 2003).

Una vez en marcha el proyecto Chuvica entró a formar parte del programa de gestión patrimonial, estableciéndose un acuerdo entre

ambas comunidades para la división de las tareas de puesta en valor del yacimiento y para el reparto de los beneficios que puedan derivarse de la explotación turística de las ruinas. En este punto los comuneros de Santiago y los de Chuvica dicen estar trabajando en concordia, aunque lo cierto es que entre ambas comunidades existe un conflicto derivado del cumplimiento de los calendarios fijados, así como diferencias de criterio en cuanto al cobro de tarifas a los visitantes y al reparto de beneficios.

Inspirado por las premisas fundamentales de autogestión e interculturalidad el proyecto Laqaya traza dos líneas de actuación prioritarias. Desde la gestión patrimonial se han realizado la prospección y excavación parcial del yacimiento, la consolidación de las estructuras, el trazado de un sendero interpretativo y la puesta en valor de componentes materiales y arquitectónicos seleccionados. En todas estas labores participaron, activamente, miembros de las dos comunidades de Santiago y Chuvica que, así, tuvieron la oportunidad de familiarizarse con la arqueología. Paralelamente a estas actividades se realizaron distintos talleres que culminaron con un cursillo de capacitación de guías en el que participó un centenar de personas. El proyecto Laqaya también contempla la creación de un museo que albergue una colección de piezas proveniente de las excavaciones arqueológicas y de hallazgos fortuitos y que quedaría emplazado en Santiago. En el tránsito entre el 2001 y el 2002 el PAAS editó *Laqaya. Tierra de chullpas - Land of chullpas*, un folleto bilingüe español-inglés que guía al visitante a través de las doce estaciones que componen el sendero interpretativo diseñado sobre el yacimiento y señala aspectos destacados de la tradición oral sobre los chullpas y sobre los actuales modos de vida locales. En 2002 colaboré en el diseño de un modelo de volante turístico, también bilingüe, que fue repartido en las agencias de viajes de Uyuni, aunque posteriormente fue modificado.

En otra vertiente de la gestión patrimonial la apuesta legal del proyecto Laqaya logra una declaración de las ruinas como parque arqueológico y como monumento nacional arqueológico, asunto que se está tramitando, con no pocas dificultades, ante el gobierno de la Nación a través del Vice-Ministerio de Cultura. En julio de 2002 las comunidades de Santiago y Chuvica propusieron a este último y a la Unidad Nacional de Arqueología (UNAR) la firma de un acuerdo por el cual se acordara que



ambas comunidades eran “depositarias” del sitio arqueológico y “responsables” de su conservación puesto que éste está ubicado en tierras pertenecientes al Cantón Santiago, del que es capital la comunidad de Santiago; sin embargo, el Vice-Ministerio y la UNAR no suscribieron el acuerdo porque el 14 de noviembre de ese mismo año la Dirección General de Patrimonio Cultural, dependiente del Vice-Ministerio de Cultura, denegó la solicitud de convertir Laqaya en parque arqueológico. A pesar de ello las comunidades siguen trabajando en su propio plan de autogestión.

## “¡Pa que vengan!” Arqueología y turismo en la perspectiva local de desarrollo

Comenté en páginas atrás los mecanismos por los cuales el turismo crea imágenes propias y genera y/o transforma estas imágenes en bienes de consumo a explotar. Desde esta misma óptica y prácticamente desde el principio fue considerado el sitio de Laqaya por los comuneros:

Pensamos que [la autogestión de las ruinas arqueológicas] es la única fuente de ingresos que podemos tener para que nosotros podamos desarrollar. Porque al no tener ingresos [...] Para que no haiga migración de las personas. Muchas personas por falta de trabajo se van hacia Chile, hacia Argentina. Bueno, muchos piensan en ir hacia Estados Unidos [...] Bueno, adonde haya dinero, donde les parezca mejor porque piensan que se gana. Para evitar eso nosotros queremos hacer funcionar, pensando que al menos el turismo está en su auge, que hay muchos turistas que están llegando a Uyuni. Tenemos tal vez algunas estadísticas, del 85 al 95 si no me equivoco, y creo que hay ingresos. Al menos en el sector de La Paz hay buenos ingresos. Entonces pensamos que puede funcionar aquí y, al menos, estamos esperanzados de hacer funcionar aquí todo el proyecto que tenemos elaborado (Héctor Saturnino Lupa. 32 años. Santiago, 2002).

El turismo marca un antes y un después en la concepción de los sitios arqueológicos en el pensamiento local. Desde la perspectiva tradicional

(o, mejor, tradicionalista) las ruinas constituyeron entornos liminares ubicados en los bordes espacio-temporales de la comunidad y habitados por formas extremas de alteridad salvaje pertenecientes al pasado; sin embargo, no deja de resultar llamativo contemplar cómo hoy en día los lugareños mantienen una actitud ambigua hacia las ruinas y otros vestigios arqueológicos, a la vez de respeto (inclusive, con remanentes de ese temor tradicional) y de desacralización utilitaria en beneficio de su explotación turística.

Puesto en marcha el proyecto Laqaya se reconstruyó un “directorío” compuesto por sendos comités de Santiago y de Chuvica encargados de hacer funcionar la puesta en valor y la explotación del sitio arqueológico. Según queda recogido en su acta fundacional, fechada el 10 de diciembre de 2000 y a la que tuve acceso por cortesía del entonces Corregidor Héctor Saturnino Lupa y de mi compadre Justino Calcina, el Comité Impulsor de Turismo de Santiago (desde noviembre de 2001, Comité Impulsor del Parque Laqaya) nació con el propósito expreso de “llevar adelante todos los trámites necesarios a las oficinas a quienes correspondía, así como también el manejo y conservación de los sitios arqueológicos, el museo regional y el albergue Cantón Santiago K.” El 24 de julio de 2001, dos días después de enviar a La Paz la solicitud para la declaración del parque arqueológico, el Comité envió una carta al Vice-Ministro de Turismo en la cual la comunidad de Santiago reclamaba ser incluida en los circuitos turísticos regionales como *tierra de chullpas* por ser depositaria y responsable del sitio arqueológico de Laqaya, por estar trabajando en un alojamiento y haber solicitado una cabina telefónica a la compañía ENTEL. Con tales argumentos (atractivo de marcado interés turístico, oferta hotelera y servicios) no sólo queda claro que, con la experiencia de los años y el diálogo intercultural favorecido por el proyecto Laqaya, las gentes de Santiago habían captado las reglas de funcionamiento del sistema turístico sino que estaban trabajando en la definición de criterios de cara a lograr un producto atractivo para el turista.

Los paseos arqueológicos en compañía de lugareños constituyen una estrategia habitual de trabajo de campo en mi investigación sobre la representación del pasado y sus habitantes porque permiten registrar, *in situ*, su propia interpretación de las ruinas. En uno de aquellos paseos por

Lacaya Wilson Condori Vilca, de modo completamente espontáneo y sin venir a cuento con lo que estábamos charlando, me comentó lo siguiente:

Nuestro sitio arqueológico debe ser atractivo porque todos turistas [...] Porque nosotros esperamos eso. Porque la gente siempre con esa mira han empezado a trabajar este sitio. Siempre que han hecho, han dicho: “vamos a estar trabajando.” Así es que va a haber más visitantes turistas y pronto vamos a estar aquí con ellos contándoles qué es lo que ha pasado en este lugar, qué es lo que ha habido, todo (Wilson Condori Vilca. 30 años. Santiago, 2002).

Justino Calcina, quien durante los meses de temporada alta de 2001 estuvo trabajando como conductor para uno de los tour-operadores más importantes de Uyuni, Toñito Tours, tiene claro el hecho de que el turista es lo primero y que, para que todo funcione, éste debe ver satisfechas sus expectativas:

Entonces es muy importante porque al turista tenemos que darle una buena información para que ellos se vayan satisfechos. Y si es que le damos una mala información, entonces ellos no van a estar de acuerdo. Entonces, estos son todos los aspectos, o una debilidad que tenemos en nuestra mente: uno, de preparar la parte económica, y otro, de preparar los guías, entonces que una vez estemos bien preparados ya no vamos a tener problemas (Justino Calcina Lupa. 40 años. Santiago, 2001).

Desde su posición de promotoras las agencias de turismo de Uyuni insistieron en la necesidad de concluir la preparación de las ruinas para su visita y que se terminaran las obras del alojamiento con el fin de poder empezar a llevar turistas a Santiago. Así, Santiago y Chuvica se pusieron a trabajar juntas en la infraestructura necesaria para recibir a los turistas en Laqaya: acondicionamiento del sendero interpretativo que había dejado trazado el estudio arqueológico del PAAS, amojonamiento de una playa de estacionamiento para vehículos, construcción de una caseta de recepción y de otras dos más para aseos. El acuerdo alcanzado

entre ambas comunidades estipuló repartir, equitativamente, los beneficios de la explotación de Laqaya.

Hasta aquí todo bien pero, *off the record*, la gente manifiesta no estar conforme con el modo como se viene desarrollando la cooperación entre los vecinos. Los de Chuvica protestan porque los de Santiago se demoran en sus competencias y ello retrasa la apertura del sitio. Los de Santiago se defienden alegando que sus autoridades no son tan estrictas, que su comunidad es más democrática y cada cual trabaja de acuerdo a sus posibilidades y que ellos reparten esfuerzos entre las ruinas y el alojamiento. Ante los retrasos de sus vecinos, y aún cuando todavía no había llegado el primer turista, desde Chuvica se empezó a exigir una revisión de las condiciones de reparto de los futuros beneficios. En 2001 Bernardino Quispe, cuya participación dentro del Comité Impulsor de Turismo de Chuvica fue especialmente activa durante el ejercicio de su cargo como Corregidor en 2000, me planteó el siguiente reajuste:

De nuestra parte estamos pidiendo que el beneficio sea igualitario con Santiago. Eso es lo que habríamos charlao, pero últimamente nosotros también habríamos pedido que nosotros administráramos Laqaya, el pueblo de Santiago Chuvica. Entonces Santiago administraría el museo, porque tiene que hacerse el museo. Pero eso es la conversación, porque ellos ya tenían que hacer hace rato. Ya tenían que hacer la casucha del museo, ya tenían que tenerlo; entonces, ya juntar las cosas que corresponde al museo. Pero hasta aquí no sé. Parece que tal cosa no se ha hecho todavía. Entonces nosotros veíamos eso de que ellos administrasen eso, pero tampoco Santiago quiere, entonces [...] Todo en conjunto habíamos dicho, todo en conjunto vamos a hacer. Entonces [...] Pero una vez pongan de su parte [...] Entonces, eso sí, el beneficio tiene que ser para ambas comunidades. Pero eso sí, está en estudio, de un de repente, qué comunidad trabaja un poco más, quién en la comunidad pone interés [...] Entonces, de un de repente eso puede dar un tanto por ciento más. Decíamos eso, que habíamos pedido nosotros [...] Ya una vez quedao otra situación, de ahí tenemos que beneficiarnos ambas comunidades. Eso es lo que se ha quedao (Bernardino Quispe. 49 años. Chuvica, 2001).

En síntesis, lo que desde Chuvica se estaba solicitando era que, mientras los de Santiago se ponían al día en sus tareas y mientras empezaba a funcionar el museo, ellos pudieran ir explotando el sitio arqueológico, quedándose con los beneficios. La comunidad de Santiago no aceptó esta propuesta. En las bases del proyecto Laqaya quedó establecido que los materiales arqueológicos obtenidos en el estudio del yacimiento se quedarían en la comunidad y así nació la idea de construir un museo de sitio que se convirtiera en atractivo añadido para la llegada de turistas. Hasta que llegara ese momento los vestigios, debidamente inventariados, estarían a cargo de las autoridades y del Comité Impulsor. Contrariamente a lo propuesto por Bernardino Quispe la idea que primó desde los primeros momentos fue cobrar una sola tarifa que sirviera para la visita guiada del sitio arqueológico y para la entrada al museo. Sin embargo, ante los retrasos y demás contingencias el museo arqueológico acabó siendo relegado a un segundo plano. “Como prioridad terminar Laqaya y segunda prioridad terminar los alojamientos. Y luego ya empezar con el museo,” me comentó Justino en una entrevista en 2002.

Lo curioso de este asunto es que, a pesar de su inexistencia, todo el mundo en Santiago habla del museo, incluso los más pequeños, como tuve ocasión de comprobar a partir de unos talleres realizados con los alumnos del Núcleo Educativo Miguel Cuzco. Este núcleo, integrado por el Colegio Técnico Humanístico Mejillones y la Unidad Educativa Franz Tamayo, agrupa a unos 160 alumnos repartidos entre pre-escolar y 4º de secundaria; la mayoría pertenece a la comunidad de Santiago, aunque algunos provienen de villorrios aledaños. Como parte de la investigación sobre las representaciones del pasado, y a fin de considerar la percepción y representación de los espacios vividos, en mis estadías de trabajo de campo en el 2001 y en el 2002 planteé sendos talleres voluntarios de dibujo entre los estudiantes de primaria y secundaria. En 2001 el tema fue “mi comunidad,” es decir, que dibujaran el pueblo de Santiago tal y como ellos lo veían. De 65 trabajos recogidos uno dejó patente la futura presencia del museo arqueológico (Figura 16.3), cinco identificaron la comunidad de Santiago con las ruinas de Laqaya y once incluyeron, de manera gráfica y/o escrita, la presencia de ruinas, en especial torres chullpa. Aunque los niños sabían de mi interés por *los antiguos* estos porcentajes no dejan de

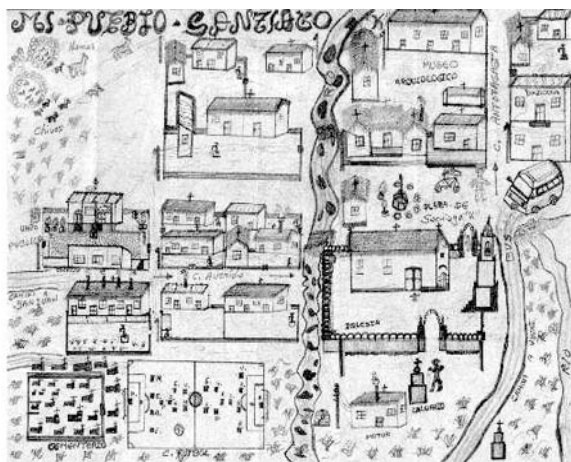


Figura 16.3. La comunidad de Santiago vista por Agustín Orlando Bernal, de 19 años. Adviértase arriba a la derecha la representación y la mención expresa de ese Museo Arqueológico que todavía no pasa de ser un proyecto a largo plazo. (Santiago, 2001).

resultar significativos a la hora de analizar la representación del espacio, la elección de sus hitos de referencia y el papel que juegan las ruinas arqueológicas en todo ello.

“Las ruinas de Laqaya” fue el tema del taller realizado en 2002. En aquella ocasión se presentaron 62 trabajos, 12 de los cuales representaron el sendero interpretativo, 1 incluyó una caseta grande sobre la que se había escrito la palabra “artesanías,” 1 representó otra caseta grande y la identificó como “oficina,” 2 identificaron esta caseta como “museo” y 2 más mencionaron Laqaya como “parada turística” (Figuras 16.4 y 16.5). Aunque se trata de un porcentaje pequeño en el total de dibujos no sólo es ilustrativo de la manera como los niños están al corriente del proyecto turístico de la comunidad sino del calado que ha alcanzado entre los vecinos.

Pero volvamos a las discrepancias entre las comunidades de Santiago y Chuvica acerca de la gestión de las ruinas de Laqaya. A mi regreso a Santiago en el 2002 Erasmo Condori Ticona, ex-autoridad local, persona de respeto, sacristán, buen conocedor de la tradición y de la oralidad y miembro, especialmente activo, del primer Comité Impulsor de Turismo y del actual Comité Impulsor Parque Laqaya, me ofreció el siguiente parte de novedades:

Bueno, Laqaya parece que no funciona porque realmente parece el precio que hemos fijado es un poco elevado en este sentido. Los tu-

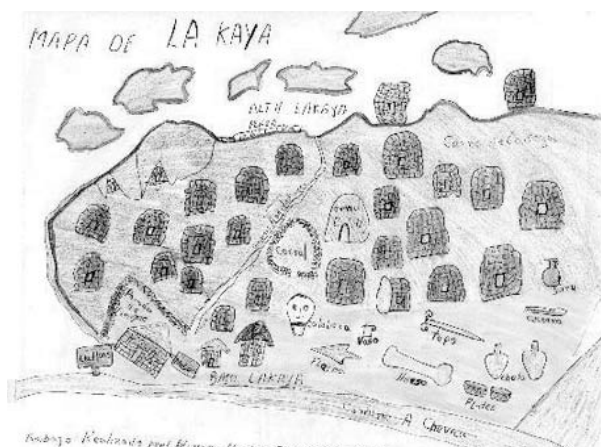


Figura 16.4. Mapa de Laqaya trazado por Héctor Elio Quispe Ferrer, 13 años. Abajo, sobre el camino, mención expresa de las ruinas arqueológicas como “Parada de turismo;” junto a este indicativo se ha dibujado una caseta identificada como “museo” (Santiago, 2002).



Figura 16.5. Las ruinas de Laqaya vistas por Franz Gonzalo Quispe Cayo, 14 años. Abajo en el centro, identificación expresa del museo arqueológico; al lado de esta caseta, un cartel turístico que invita a visitar el sitio arqueológico (Santiago, 2002).

ristas, los choferes... parece que no vienen. Estaban viniendo. La otra semana han entrao así: un, dos tres movilidades, pero ahora ya no han venido. No sé qué será; sí, por eso. Estamos un poco... no tan... Nos hemos descuidao un poco, porque teníamos que alistar todo, pero ahora no hay casi tanto. Estamos así no más y no hay turistas que lleguen así a diario. Tal vez una vez a la semana, o menos. Ahora, tampoco estamos haciendo la propaganda, más que todo, los volantes, la invitación, toda esa cosa falta por hacer. No nos estamos moviendo, nos estamos descuidando un poco. Es que también los trabajos no nos han permitido (Erasmus Condori Ticona. 60 años. Santiago, 2002).

Ese año, antes de emprender el viaje hacia Santiago, había pasado por varias agencias de turismo de Uyuni sondeando, como cualquier otro turista que pide información sobre los circuitos turísticos, si alguno de los tour-operadores estaba parando en Laqaya y/o alojándose en Santiago. El resultado de este sondeo resultó negativo, lo que parecía indicar que el sitio arqueológico seguía sin funcionar. ¿De qué hablaba Erasmo, entonces? No tardaría mucho en descubrirlo. El episodio, que en otras circunstancias quizás no hubiera pasado de lo anecdótico, se había convertido en la comidilla de unos vecinos de Santiago que, al tiempo que arremetían contra los de Chuvica acusándoles de impaciencia, se daban a sí mismos la razón en su criterio de lo necesario que resultaba prepararse bien antes de empezar a funcionar en Laqaya. Justino Calcino me relató lo ocurrido:

Si bueno, una reunión que hemos hecho en Laqaya... Si no me equivoco era el 9 o el 10 de julio... Sí, pero entre el 10 de julio era, o 11, pero... En esa oportunidad hemos entrado un poco de compartir ideas y de quedar cuánto vamos a cobrar –bueno, prácticamente nos comprometimos, ¿no?– y empezar a trabajar *ad honorem*, así, sin pago. Bueno, yo me comprometí y los compañeros de Chuvica también. En ahí primero hemos quedao en que una comunidad atienda una semana y otra comunidad atienda otra semana, ¿no? Entonces, primero... Bueno, esto hemos decidido porque ya venían coches; así, a la semana, dos o tres veces llegaban. Entonces, así que hemos pensado ya de una vez poner en marcha. Pero la verdad es que en ese momento también habían otras ideas de que se debe cobrar más, ¿no? Entonces, los compañeros de Santiago Chuvica han tenido un criterio... no, una propuesta: en que podíamos cobrar cinco dólares por persona como ingreso en ese parque Laqaya. En ahí estarían incluido de darle un folleto, claro, estaría incluido un guía, los baños –de mingitorio, ¿no?–, todo eso. Entonces era eso, esa propuesta tenían los compañeros de Santiago Chuvica. Y la propuesta de nosotros era cobrar diez bolivianos y vender el folleto... Y bueno, a los turistas que quieran llevarse para su bibliografía, vender el folleto, y cobrar diez bolivianos por ingreso, de cada visitante. Entonces bueno, hemos quedado con la propuesta que ellos han dado. Entonces, como la obra final no



se estaba concluyendo de la caseta y los baños ellos ya estaban recién concluyendo, de repente... Bueno, según cuenta, de que han llegado tres vagonetas con turistas. Entonces... Bueno, ahí estaban los compañeros de Santiago Chuvica trabajando en el baño, ya casi concluyéndola ya, todo. Entonces, en ese momento les cobraron cinco dólares por turistas. Entonces la otra vagoneta no... En una vagoneta que estaban entonces, no aceptó, y esa se ha ido. Y otra se han quedado, pero han pagado dos dólares. Y tenían que ir a buscar todavía al guía, don Richard, a Santiago Chuvica, y él tenía que venir y después dar el circuito, bueno, todo ello. También la verdad es que hay que prepararse muy bien para atender al visitante, ¿no? Eso es lo que ha pasado. Pero nosotros hemos quedao de acuerdo de cobrar cinco dólares cuando todo esté terminado, todo esté concluido, ¿ya? Porque teníamos que tener todo terminado y luego ya. Nosotros mismos ir uno a uno a las agencias de Uyuni, y ofrecer, decirles: “bueno, tenemos esto.” Siempre tenemos errores, pero estos errores siempre se van a corregir poniendo otro método, ¿no? (Justino Calcina Lupa. 41 años. Santiago, 2002).

La versión de Héctor Saturnino Lupa coincide en lo fundamental del episodio pero añade un dato de gran relevancia en lo tocante a la percepción local de la relación patrimonio-turismo y la interpretación del sistema turístico:

Bueno, hace dos meses atrás, y no recuerdo la fecha, tuvimos reunión entre las dos comunidades, el Comité de Turismo de Santiago K y Santiago Chuvica, y las autoridades, donde nos pusimos de acuerdo para hacer funcionar Laqaya, por lo menos con lo que hay, aunque está inconcluso. Bueno, por lo menos tenemos la caseta, un baño que está concluido, que se puede utilizar ya, y el otro que está para concluir. Pero nos pusimos de acuerdo: “hagamos funcionar el sitio arqueológico.” Nos pusimos de acuerdo también para cobrar las tarifas de entrada. Aquí en Santiago fuimos con la posición de cobrar diez bolivianos la entrada, por turista. Pero los comunarios de Chuvica dijeron: “es muy poco, debemos cobrar por lo menos cinco dólares la entrada.” Entonces, ése fue el motivo por el que disminuía el flujo

de turismo, porque más antes estuvieron entrando... O sea que así no más pagaban la voluntad, a voluntad pagaban, a conciencia de cada uno, así pagaban. Pero cuando nos pusimos ya de acuerdo para cobrar cinco dólares por turista ya creo que les salió mucho y ya no vienen, o sea que dejaron de venir. Yo creo que es cuestión de coordinar entre las dos comunidades y tal vez rebajar el precio. Y puede funcionar con diez bolivianos, ¿no? Porque quizás mucho es los cinco dólares, porque ha de llegar la gente con ese cantidad de dinero a... a... [¿A la Reserva Eduardo Avaroa?]. Sí. Cobran a la entrada, hay una tranca. Entonces... Entonces ahí cobran el recibo y se entra. Pero ya tienes que ver muchas cosas, mientras aquí sólo es Laqaya y el sitio arqueológico, de las ruinas de arriba y de abajo, Alto Laqaya y Bajo Laqaya, ¿no? Yo creo que tal vez para empezar sería pues con diez bolivianos, pero con cinco dólares parece que no quieren entrar los turistas. Ese sería el problema que se ha suscitado (Héctor Saturnino Lupa. 32 años. Santiago, 2002).

Parece ser que en el 2002, al comienzo de la temporada alta de turismo (meses de julio a septiembre-octubre), hubo vehículos que empezaron a acercarse a las ruinas de Laqaya (según versiones entraron “hartos vehículos” o tan sólo “algunos”). Ante esta situación ambas comunidades decidieron abrir al público el sitio arqueológico y dar un servicio gratuito mientras se terminan las labores para su acondicionamiento definitivo. Aprovechando su turno semanal los responsables de Chuvica decidieron empezar a cobrar la entrada aplicando una tarifa que, por elevada, supondría el cese en la llegada de turistas quienes, generalmente, no se mostraron muy dispuestos a pagar “extras” sobre el precio contratado con los tour-operadores. Así, lo que dentro de las reglas básicas de mercado habría implicado un simple reajuste de los precios al consumo para la conciencia de dos comunidades que tienen sus expectativas de futuro puestas en la autogestión de su patrimonio no dejó de suponer un duro varapalo y, a la larga, a pesar del discurso oficial de las autoridades comunitarias, un punto de inflexión en sus relaciones.<sup>14</sup>

---

14 Desde antes de los acontecimientos del 2002, y siempre *off the record*, las gentes de Santiago y de Chuvica han criticado las maneras y los ritmos de trabajo de sus veci-

En noviembre de 2004 volví a pasear por Uyuni antes de regresar a Santiago, haciendo un nuevo sondeo de la situación. Mientras las agencias dijeron no estar llegando a Laqaya o estar parando sólo de manera esporádica algunas tenderas del mercado (curiosas ante el hecho de que me dirigiera sólo a Santiago), así como varios de mis compañeros de flota en el viaje a Santiago, me hablaron de “hartos” vehículos visitando el sitio arqueológico. La respuesta a esta contradicción la hallaría al descubrir que la mayoría de estos interlocutores ocasionales tenía parientes en Chuvica o era vecina de la comunidad. En principio consideré su postura como una mera defensa de *lo propio* pero pronto descubriría que había algo más: algunos vecinos de Chuvica habían empezado a ofrecer hospedaje por cuenta propia y, además, parece que la agencia Colque-Tours ya tenía pactada con la comunidad la construcción de un albergue en sus tierras para alojar a sus propios turistas. Como pude saber posteriormente a partir de charlas informales en los albergues turísticos de San Juan esta iniciativa no había sentado muy bien entre las gentes de esta comunidad, que veían peligrar su monopolio en materia de alojamiento, y tampoco parecía convencer a sus vecinos de Santiago. Justino Calcina consideró su planteamiento de partida completamente erróneo en términos de desarrollo local, sosteniendo, en una larga conversación que mantuvimos al respecto cierta noche, una postura abanderada de la necesidad de que los comuneros trabajasen por y para la comunidad y no tanto en pos de un ficticio interés personal a corto plazo:

Eso lo han hecho con el fin de que ellos podrían beneficiarse con la llegada de visitantes, que son los turistas, ¿no? Y bueno, yo también aquí con eso lo tenía [en su casa], pero no lo he promocionao, porque primero yo espero que nos beneficiemos la comunidad, y si es

---

nos. A pesar de ello el discurso oficial siempre fue el de una mancomunidad unida en un objetivo común: sacar adelante la puesta en valor de Laqaya para su explotación turística. Así, por ejemplo, cuando en 2004 pregunté al entonces corregidor de Santiago, Félix Raimundo Quispe Ticona, cómo marchaban las relaciones al interior de dicha mancomunidad me respondió que “con Santiago Chuvica siempre es mancomunal, así que nos llevamos como si somos de un solo pueblo: unidos. Y esa unidad siempre la estamos llevando, y pensamos que esa unidad siempre la vamos a llevar para siempre: la unidad. Entonces, en este sentido, trabajamos aquí más que todo” (Félix Raimundo Quispe Ticona. 44 años. Santiago, 2004).

que sobra, que entren las personas particulares. Un poco mi meta es esa, sino que mi objetivo, mi criterio es que trabajemos así de forma organizada, lo mejor. Cosa que cuando trabajemos de forma organizada, los beneficiarios somos los afiliados: los beneficiarios directos, los beneficiarios indirectos, que es la población de la comunidad. Pero mientras que somos independientes o privados, no hay... no se beneficia la comunidad, nadie no se beneficia, ¿no?... Creo que les han venido a proponer [las agencias de Uyuni] o es que un comunal de allí se ha contactado y trajo... Es que está a medio construir la infraestructura, ya. Entonces... bueno, no conozco exactamente cuál es el criterio de esta comunidad hermana, pero siempre hemos venido constantemente hablando de que los resultados no benefician a la comunidad ¿no? los resultados benefician al empresario. Y cuando los resultados benefician a la comunidad hay por lo menos ayuda y frutos por lo menos para dar más atención en la parte de educación o en la parte de salud o en la parte, digamos, de infraestructura caminera, también como servicios de saneamiento, en este caso, como agua, alcantarilla. Eso es, digamos, más que todo, nuestro criterio de la comunidad (Justino Calcina Lupa. 44 años. Santiago, 2004).

Ésta era la opinión generalizada entre los vecinos de Santiago quienes, a raíz de los hechos del 2002, criticaron las decisiones unilaterales en detrimento del interés comunitario y mancomunal. Para ellos lo primero debería ser concluir con los trabajos en Lacaya y, luego, acometer los remates en la construcción e implementación del alojamiento comunitario, aunque esto, por unos motivos u otros, siempre parezca irse postergando. El balance de la situación, hecho en una entrevista formal con Félix Raimundo Quispe Ticona, corregidor de Santiago en 2004, no podía ser más positivo y esperanzador:

A un principio creo que estaba tratando demasiado, bastante bien [los trabajos en Lacaya], posteriormente se fue retrasando y incluso ya estaba medio paralizado, que no se estaba llevando adelante... Ahora sí. Ya la gente más antes no estaba tan unido, como lo he visto dos años, o un año atrás. Pero este año, nuevamente nos hemos

vuelto a estar en esa unidad, en el pueblo. Dijimos: cuando estamos unidos se puede trabajar. En ese sentido, nosotros ya queremos que lleguen [los turistas], pero falta un poquito de organización. Aquí nos está faltando, y eso nos está retrasando. Pero yo creo que si quieríamos arrancarlo en el año 2005, vamos a tener que marcharlo adelante. Y lo vamos a hacer todo lo posible para sacarlo adelante este proyecto (Félix Raimundo Quispe Ticona. 44 años. Santiago, 2004).

Lo que he planteado hasta aquí es una muestra comentada del papel concedido por la comunidad de Santiago a las relaciones patrimonio-turismo en la perspectiva local del desarrollo; sin embargo, restaría saber hasta qué punto la visión recogida no responde a un discurso estereotipado y, quizás, oficioso incorporado al sentir y al decir comunitario más desde lo que se espera de los acontecimientos que desde los resultados. Tratar de acceder a lecturas particulares del fenómeno del turismo y de aquello que de él se espera es algo más complicado, especialmente cuando pesa sobre los individuos una conciencia social presionada por lo que podría definirse como “un quiero y no puedo.” Por este motivo, y aunque tan sólo sea a partir de tímidas pinceladas, a continuación intentaré presentar otros puntos de vista, alternativas complementarias a la puesta en valor y a la explotación del yacimiento arqueológico.

## Proyectando ilusiones al futuro. En torno a los modos locales de pensar los beneficios del turismo

Recordemos cómo en cuanto a la cuestión del cobro de tarifas por la visita a Laqaya Héctor Saturnino Lupa notaba la inferioridad de condiciones de estas ruinas frente a los atractivos de marcado interés turístico con que cuenta la REA “[...] ya tienes que ver muchas cosas, mientras aquí sólo es Laqaya y el sitio arqueológico, de las ruinas de arriba y de abajo, Alto Laqaya y Bajo Laqaya.” He de confesar que durante mis estadias en Santiago, y frente a la generalizada lectura optimista de los trabajos de investigación arqueológica y puesta en valor del yacimiento de Laqaya, ésta fue la única

ocasión en la que alguien me manifestó su creencia en la precariedad de la materia prima desde la cual se estaba construyendo ese producto turístico sobre el que se tienen depositadas tantas esperanzas. Conociendo la ética protestante y el carácter de mi interlocutor no me convence la posibilidad de pensar que fuera, sencillamente, un lapsus. Lo que interpreto es que él quiso expresar que Laqaya, en tanto bien patrimonial, no estaba, todavía, en condiciones de incluirse en el sistema turístico como un bien de consumo *per se* sino que, como teorizó Prats (1997:41 y ss), necesitaba de la convivencia de otros elementos a fin de armar un paquete que pudiera ser ofertado de manera atractiva.

Instituido el mito clásico de que turismo es igual a desarrollo económico y con la idea de que la llegada de turistas a las ruinas de Laqaya y al alojamiento en Santiago llenaría las arcas de la comunidad, ¿cómo se piensan, desde lo local, los beneficios del turismo en términos prácticos? Dicho en otros términos ¿qué circuito de retroalimentación se establece a partir de dicha ecuación? Al segundo día de mi primera estancia en Santiago en el 2001 un grupo de muchachos me llevó a dar un paseo por los alrededores de la comunidad. Ibamos hablando de arqueólogos y de ruinas cuando uno de ellos, Jorge Condori Suna, me pidió que sacara la grabadora, que me iba a contar una cosa. Esta fue su intervención:

Al lado donde Laqaya, decimos, ahí hay un museo y... Ahí donde una casita, en ahí. Ahí van a vender. Ahí va a venir el arqueólogo, y aquí en Santiago va a haber museo. Sí, una exposición de tejidos, de medias, de chulos, de chalina, de guante. ¡Pa que se coloquen! Eso va a haber acá. De Laqaya hay unas chullpitas, y aquí va a haber alojamiento. En Laqaya hay chullpitas, de hace tiempo es, de los antiguos. Hay chullpas. No sé, piedritas hay; casitas de piedrita, así redondita, donde ahí vivían. Así han ido a averiguar. Todo. De ahí estamos haciendo mal a las casitas, total desarmado estaba. Hemos arreglado, hemos hecho casas, todo hemos hecho... ¡Pa que vengan! (Jorge Condori Suna. 12 años. Santiago, 2001).

Evidentemente, este testimonio infantil no resulta espontáneo sino que mana de un sentimiento comunitario que espera que el turismo se

convierta en fuente de ingresos. Por ello cuanto más completo sea el producto que pueda ofertarse al turista (cf. las referencias de este testimonio: museo y alojamiento) más beneficios se obtendrán del sistema turístico. Con esta perspectiva se ha planeado la caseta situada en la zona de acceso al sitio arqueológico (las “casas” a las que se refería el niño Jorge), que funcionará como un centro de recepción para los visitantes y en la que está prevista la venta de bebidas, sándwiches y dulces, así como alguna folletería y artesanías. Pensando en esta venta de productos fue como empezaron a surgir iniciativas particulares entre varios vecinos que, básicamente a través de la producción de artesanías y el cooperativismo agrario, vieron en el turismo su propia baza de mejora económica, aunque la mayoría no lograra cubrir las expectativas iniciales.

Considerando los ingresos derivados de la entrada de turistas al sitio arqueológico a fines de septiembre del 2002 la comunidad de Santiago tenía planeado reinvertir los beneficios del turismo en el alojamiento comunal de manera que se aceleraran las obras de finalización, lo que permitiría, aumentada la oferta de servicios al turista, implementar, también, el beneficio potencial. Asumiendo parte de las necesidades colectivas la reinversión de estos beneficios del turismo se orientaba, fundamentalmente, hacia mejoras de las infraestructuras del núcleo educativo y al área de la salud pública. Sin embargo, y a tenor del curso de los acontecimientos esbozados, no sería el turismo lo que iba a favorecer la consecución de tales expectativas sino pequeños proyectos de desarrollo promocionados por un grupo misional italiano (construcción de un invernadero en octubre del 2003) o la Alcaldía de la Municipalidad de Colcha K-Villa Marín (instalaciones para la desparasitación de ganado a fines del 2003 y la ampliación de las instalaciones de la unidad educativa Franz Tamayo a partir de octubre del 2004). Entre tanto los santiagueños siguen aspirando a que la apertura definitiva de Laqaya al turismo y la construcción del albergue comunitario provea a su comunidad de los beneficios del progreso.

En 2002 realicé unos talleres entre los alumnos de secundaria del Colegio Técnico Humanístico Mejillones a partir de los cuales intenté definir qué idea de progreso manejaban los jóvenes y si en ella se contemplaban los mitos del turismo y en qué medida. La mayoría de ellos, especialmente los de 3<sup>er</sup> y 4<sup>o</sup> curso que pronto terminarían la enseñanza

obligatoria, estaba imbuida por el espíritu del éxodo rural, al menos en una primera fase que le permitiera seguir formándose en la universidad y/o hacer algún dinero. Quienes eligieron quedarse en Santiago (o carecían de otras posibilidades) plantearon las labores del campo y el turismo como únicas opciones, aunque se mostraron escépticos a la hora de considerar la llegada de turistas como la panacea que paliara las necesidades de la comunidad. La opinión unánime pasó por el convencimiento de que para hacer funcionar el sistema turístico eran necesarios proyectos de desarrollo y preparación cualificada, algo en lo que todavía les quedaba un trecho que recorrer. A la hora de reinvertir los beneficios del turismo la idea de progreso entre los más jóvenes, alumnos de 1<sup>er</sup> y 2<sup>o</sup> curso, corría pareja a la instalación de una antena parabólica que les permitiría estar enterados de lo que sucede en el mundo y ver películas<sup>15</sup> u otras propuestas tan originales como engalanar la plaza para fiestas, eso sí, no en beneficio de su jovial espíritu juvenil sino bajo la premisa de que, quizás, así acudirían más turistas.

## Consideraciones finales

En el mundo globalizado las distancias se acortan, los pueblos se homogenizan y los acontecimientos se suceden a una velocidad tal que nos exige vivir en un tiempo en presente continuo; sin embargo, asistimos a una ola sin precedente de revitalización del pasado, de recuperación de lo auténtico y de exacerbación de las identidades. Frente a la aldea global lo local resurge con fuerza inusitada; un componente local que se afana en la búsqueda de sus raíces. A partir de estos presupuestos se ha definido el patrimonio como el legado de una herencia histórico-cultural que conecta el pasado y el presente y que, por la manipulación (sim-

---

15 En diciembre del 2003, a punto de dejar Héctor Saturnino Lupa el cargo de corregidor, llegaron a Santiago la tan deseada antena parabólica y un teléfono satelital de uso público. A pesar de que la comunidad disfruta de apenas dos horas de luz eléctrica al día, gracias a un generador diesel, la llegada de la televisión supuso todo un acontecimiento social, por más que sólo pueda verse un único canal, aquel que el corregidor de turno sintoniza cada noche, o una misma película de video, la que éste programa cada vez que los fuertes vientos desajustan la antena y hay que esperar, incluso durante meses, el restablecimiento del servicio.



bólica) por parte de distintos agentes, suele terminar convirtiéndose en representación de las identidades. Sin embargo, los bienes patrimoniales sólo adquieren carta de naturaleza cuando son reconocidos como tales y, en consecuencia, reclamados y revalorizados a partir de un (a veces) complejo proceso de selección alentado por las ideologías y los discursos. El turismo es una de esas ideologías constructoras de patrimonio, quizás una de las más poderosas. En tanto que industria de imágenes y generador de bienes de consumo derivados de ellas el turismo convierte al patrimonio en una atracción, en un producto sujeto a las reglas de mercado y al despotismo del beneficio y la rentabilidad. De ello se deriva uno de sus mitos clásicos: la ecuación turismo = desarrollo económico, motor de la inmensa mayoría de las actuaciones locales sobre el patrimonio que Bromberger (1996) definió desde la “musealización de la frustración” y que constituyen un mecanismo de supervivencia cultural y económica desde el cual se persigue, como señalé, la reconstrucción de identidad, una alternativa económica o ambas a la vez. El proyecto de turismo impulsado por las comunidades de Santiago K y Santiago Chuvica a partir de las ruinas arqueológicas de Laqaya encaja en esta categoría.

En este trabajo etnográfico he intentado dar respuesta a preguntas como qué se espera de la patrimonialización del pasado, quién capitaliza este proceso y cómo se desarrolla. Para ello, en contraposición a los estudios clásicos de impacto turístico, he apostado por un punto de vista *emic* que nos sitúe en la perspectiva local del desarrollo y en su propia interpretación de los mitos del turismo. No he pretendido un estudio detallado de las paradojas en torno a la construcción de Laqaya como bien de consumo patrimonial enfocado al mercado turístico sino que he preferido dar la palabra a una de las partes implicadas en el proceso, una de las dos comunidades anfitrionas, para tratar de ir definiendo su ideal de progreso y su percepción del turismo como factor de cambio y motor de desarrollo económico, sobre el que se proyectan sus expectativas de futuro. Soy consciente de mi sesgo discursivo, manifiesto en la oficiosidad contenida en los testimonios locales provenientes, en su totalidad, de individuos implicados, activamente, en el proyecto impulsor de turismo. Sin embargo, toda la comunidad participa de un mismo discurso estereotipado y construido sobre los mismos elementos clave: el surgimiento del

turismo en la región; la relación turista=ingresos económicos; Laqaya; el estudio arqueológico; el acondicionamiento de las ruinas a fin de hacerlas visitables; el marco de cooperación trabado con la vecina comunidad de Chuvica; el alojamiento en Santiago; el museo; los distintos tropiezos en el desarrollo del proyecto; las consecuencias del retraso; la necesidad económica; la espera de una resolución ministerial sobre Laqaya para hacerla parque arqueológico;<sup>16</sup> el choque de intereses entre ambas comunidades; y la experiencia con los primeros turistas llegados hasta el sitio. Por todo ello quisiera concluir desde la reflexión de que, igual que los pueblos están en constante dinámica de transformación, el turismo, que en los últimos tiempos viene acentuando estos cambios, está permanentemente generando nuevas imágenes y obligando a las partes implicadas en el engranaje de su sistema a (re)construir sus escenificaciones, situándolas en un terreno de la experiencia marcado por las contradicciones. Para la antropología (incluida la arqueología) esencialista y romántica el ideal deseable y perseguible a toda costa es que las comunidades indígenas se acerquen a los vestigios del pasado a través de la tradición y en seguimiento de su identidad ancestral, no por algo tan execrable como el dinero; sin embargo, quizá como consecuencia de la pérdida de los valores tradicionales, de la globalización o de vaya a saber qué, las comunidades también ansían subirse al carro de la modernidad y el progreso y, para ello, sin duda alguna, necesitan pensar en términos económicos, por más que la asociación entre gestión del patrimonio, turismo y lucro no termine de ser políticamente correcta en la mayoría de los foros. Por todo ello las ruinas de Laqaya son mucho más que un montón de piedras. El turista que las contemple sentirá que realiza un viaje regresivo en el tiempo pero las gentes de Santiago y Chuvica tratan de construir a partir de ellas un presente y un futuro, aunque el imaginario representado tal vez no corresponda, fielmente, a la realidad y sólo constituya una utopía, una pataleta o una reivindicación.

---

16 Tras casi 10 años de trabajo comunitario en y por el sitio arqueológico, y más de 4 tramitando la resolución ministerial, la calificación de Laqaya como parque arqueológico llegó a través de un Decreto Supremo del Vice-Ministerio de Turismo con fecha 10-VII-2004. Superado este escollo Laqaya fue inaugurado, oficialmente, el 2 de octubre de 2004 ante autoridades municipales y departamentales, el equipo del PAAS y televisiones de difusión departamental y nacional.

## Agradecimientos

Desde aquí quisiera expresar mi agradecimiento a Axel Nielsen y al equipo del Proyecto Arqueológico Altiplano Sur por su amistad y confianza y por sus años de labor en el establecimiento y mantenimiento de unas relaciones sociales y personales con las gentes de Santiago K y Santiago Chuvica desde las que se facilitó, enormemente, mi trabajo de campo etnográfico. Esta investigación no podría haberse realizado sin la inestimable colaboración de mi compadre Cesar Justino Calcina Lupa y familia, Jorge Condori Suna, Erasmo Condori Ticona, Wilson Condori Vilca, Héctor Saturnino Lupa (todos ellos de la comunidad de Santiago K), Bernardino Quispe (de Santiago Chuvica) y de tantos otros que me brindaron su paciencia, su colaboración y, sobre todo, su amistad. Agradezco a Juvenal Choque, Director del Núcleo Educativo Miguel Cuzco, en Santiago K, y a su cuadro docente por su paciencia y por las atenciones y el tiempo dedicados a mis talleres con los alumnos. Por último, a Juan José Batalla Rosado y María Carrillo Turdidor por su aporte en el tratamiento digital de las figuras que acompañan este texto.

## Referencias

Augé, Marc

1998 *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Gedisa, Barcelona.

2003 *El tiempo en ruinas*. Gedisa, Barcelona.

Ballart, Josep

1997 *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Ariel, Barcelona.

Ballart, Josep, Joseph Fullola y Angels Petit

1996 El valor del patrimonio histórico. *Complutum* 6(II):215-224.

Bromberger, Christian

1996 Ethnologie, patrimoines, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française? En *Cahiers d'ethnologie de la France*. 10: *L'Europe entre cultures et nations*, editado por Daniel Fabre, pp 10-23. Maison des Sciences de l'Homme, París.

Crick, Malcolm

1992 Representaciones del turismo internacional en las ciencias sociales: sol, sexo, paisajes, ahorros y servilismos. En *Los mitos del turismo*, editado por Francisco Jurado, pp 339-403. Endymion, Madrid.

Gil, Francisco

2001 Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa. *Anales del Museo de América* 9:165-199.

2002 Retratando a “los chullpas,” ordenando “el tiempo de los antiguos.” Ruinas y pensamiento local en Lípez (Dpto. de Potosí, Bolivia). En *Actas del XXIV Congreso Internacional de Americanística*, número especial de *Thule*.

2003 Tres cárceles para los chullpas. Persona, tiempo y espacio de “los antiguos” en el pensamiento andino. Ponencia presentada en el Seminario *Mestizaje y poder en las Américas*, Casa de Velázquez, Madrid.

2005 Batallas del pasado en tiempo presente: “guerra antigua,” civilización y pensamiento local en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia). *Bulletin del Institut Français d’Etudes Andines* 34(2):197-220.

Jurado, Francisco

1992 Los mitos del turismo. En *Los mitos del turismo*, editado por Francisco Jurado, pp 15-88. Endymion, Madrid.

Kandt, Emanuel de (Editor)

1991 *Turismo: ¿pasaporte al desarrollo? Perspectivas sobre los efectos sociales y culturales del turismo en los países en vías de desarrollo*. Endymion, Madrid.

McKercher, Bob y Hilary du Cross

2002 *Cultural tourism. The partnership between tourism and cultural heritage management*. Haworth Hospitality Press, Nueva York.

Nielsen, Axel

1998 Tendencias de larga duración en la ocupación humana del Altiplano de Lipz (Potosí, Bolivia). En *Los desarrollos locales y sus territorios. Arqueología del NOA y sur de Bolivia*, editado por María Beatriz Cremonte, pp 65-102. Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

2001 Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): ca. 900-1700. *Estudios Atacameños* 21:41-61.

2002 Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 32:179-205.

Nielsen, Axel, Justino Calcina y Bernardino Quispe

2003 Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia). *Chungara* 35(2):369-377.

Pearce, Douglas G.

1994 Alternative tourism: concepts, classifications, and questions. En *Tourism alternatives*, editado por Valene Smith y William R.

Eadington, pp 15-30. John Wiley & Sons, Chichester.

Prats, Llorenç

1997 *Antropología y patrimonio*. Ariel, Barcelona.

Santana, Agustín

1997 *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*. Ariel, Barcelona.

Smith, Valene (Editora)

1992 *Anfitriones e invitados: antropología del turismo*. Endymion, Madrid.

Turner, Louis y John Ash

1991 *La horda dorada*. Endymion, Madrid.

Valcuende del Río, José María

2003 Algunas paradojas en torno a la vinculación entre patrimonio cultural y turismo. En *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, coordinado por Elodia Hernández, Victoria Quintero y Juan Agudo, pp 96-109. Junta de Andalucía-Comares, Granada.



## 17. El mensaje de los kuviche en el Llew-Llew

Juana Paillalef Carinao

El lago Llew Llew es uno de los hitos territoriales y de pertenencia que los mapuche de la costa de Chile han conservado y luchado por mantener inalterable a través de los años. La certeza y convicción que aluden a su pertenencia y el paso de sus ancestros por esos lugares pretéritos llenos de historia y significación espiritual son razones más que suficientes para reafirmar el derecho patrimonial de los mapuche *lavkenche* sobre estos territorios.

En el año 2002 una mujer comunera del sector del Llew Llew informó al Museo Mapuche en Cañete que en la orilla norte del lago se había encontrado un *menkuwe* (vasija para enterrar a los muertos) junto a otros objetos que lo acompañaban en aquel sitio. Los comuneros que lo descubrieron relataron que este sitio se encontró en el mes de noviembre mientras realizaban labores agrícolas y de reparación y construcción de un cerco, ya que en ese lugar había trigo sembrado y era necesario protegerlo de los animales. Al cavar uno de los hoyos para enterrar las estacas tocaron unos objetos que les parecieron ser

piedras, sin imaginarse que podía ser un antiguo cementerio mapuche. Inmediatamente pararon las faenas y se dedicaron a ver y excavar a más profundidad y se encontraron con este antiguo envase en donde, en tiempos pretéritos, se depositó el cadáver de alguna persona.

Los dueños del terreno sólo atinaron a retirar, de la forma más cuidadosa posible, lo que habían encontrado y lo dejaron en una bodega contigua a su casa, protegida y alejada de los curiosos de manera que para poder llegar al lugar había que realizar un recorrido que obligaba a pedir permiso en la casa principal de una de las comuneras. Al conversar con las personas que habían realizado este traslado nos indicaron que lo hallado eran trozos de cerámica, una gran vasija de greda y algunos dientes que se encontraron en el interior de esta antigua sepultura. Luego de mostrarnos los objetos que habían retirado solicitamos ver el lugar exacto del hallazgo. Nos dirigimos hacia allí, caminando por una bajada a la orilla de un cerco que protegía una siembra de papas; luego nos introdujimos en un camino vecino al predio en el cual estaba aún la excavación que se dejó al retirar los objetos mencionados.

Este panorama se situaba en un escenario en donde el principal actor era el lago Llew Llew; lo teníamos en nuestro entorno como un fiel acompañante durante todo el camino mientras hicimos el recorrido hasta el cementerio encontrado. Al llegar detectamos el espacio privilegiado que ocupó esta sepultura ancestral por largo tiempo.

## Algo nos quieren decir

Al rato de encontrarnos en el lugar una de las personas que vivía en el terreno aledaño al sitio en donde se encontraban los restos resguardados nos invitó a conversar acerca de la situación que estaban presenciando y de la cual eran protagonistas. Nos invitaron a entrar a la casa que también tenía una ubicación especial en el entorno puesto que desde el camino por el lado sur de la casa, lugar en que se encontraba el reciente descubrimiento, se podía apreciar el lago en toda su magnitud, reafirmando su importancia en el espacio de convivencia de esta familia mapuche. Mientras se continuaba conversando acerca del hallazgo nos servía-



mos agua con harina tostada y frutilla que la *lamgen* (hermana) dueña de casa nos ofreció para compartir en la mesa. Esta mujer era una persona de edad, madre de la persona que avisó del hallazgo, quien nos conversaba en *chedugun* y en un mal castellano, diciendo que “esto nunca le había pasado y que se siente preocupada porque si el finado(a) se dejó ver es porque nos quiere decir algo positivo o negativo;” es decir, nos está advirtiéndole de algo que ocurrirá. “Para eso habría que hacer una rogativa para que el finado(a) esté conforme y no se moleste porque le han arrebatado sus pertenencias que tenía en su otra vida.” Al escuchar a esta mujer se me vinieron a la cabeza muchas de las conversaciones que solía tener con mis abuelos cuando se referían a los que ya partieron. Ellos decían que conversaban con los finados y ellos les decían y advertían acerca de algunos acontecimientos. Con esto vuelvo a verificar, una vez más, que los viejos sabían qué es lo que había en el más allá puesto que lograron una comunicación importante con esos espacios y tiempos, con la otra tierra, la tierra en “donde viven los muertos.” Hoy es difícil ver e incentivar esos actos por la forma de vida que se lleva y debido al desconocimiento de lo que, realmente, es importante para nuestra cultura.

En un momento uno de los acompañantes propuso que se debería hacer un *llellipun* (pequeña ceremonia de saludo y de gratitud a los espíritus que viven en los sitios en donde se interviene) en el lugar para poder llevar a efecto el rito mortuario que los antiguos realizaban cuando despedían a su gente que se iba a la otra vida. “¿Cómo lo podríamos hacer?” dijo la *lamgen* “si hoy muchos de los mapuche que están viviendo por estos lados son o están en otros credos y han abandonado nuestro Ser Mapuche. Las iglesias y las escuelas nos han arrebatado lo que somos y lo que nos dejaron nuestros abuelos y padres.” Así comprendí lo que la *lamgen* más anciana nos quería comunicar; tal vez nos estaba entregando la respuesta de por qué los finados que se hacen aparecer nos traen sus mensajes; pude darme cuenta que la respuesta estaba en ese análisis que la *lamgen* nos estaba conversando en relación a lo que hemos olvidado de lo espiritual y de la práctica diaria de nuestras tradiciones puesto que el sólo hecho de enfrentarnos a un suceso o imprevisto y de especial significado relacionado con nuestro pasado reciente no permite reflexionar ni saber qué hacer ante tal revelación. Sin duda estamos ante un acto de en-

frentar una historia y elementos familiares a partir de una mirada desde lo mapuche que nos hace diferentes a otras culturas.

Los muertos nos están diciendo que debemos retornar a lo nuestro puesto que no todo está perdido, sólo retenido en nuestro subconsciente. No en vano este hallazgo se ha hecho ver en un territorio en conflicto, en donde los *lamgen* están luchando por recuperar parte de su patrimonio cultural, del cual la tierra es parte fundamental. Al conversar con uno de los dirigentes de la comunidad se refirió a este hecho diciéndonos:

Este es un hallazgo muy importante para nosotros ya que estamos en recuperación de nuestra tierra; ya no tenemos tierras para mantener a nuestras familias y este *menkuwe* nos ayuda a demostrar a este *winka*, o a los *winka*, que estamos en un territorio ancestral mapuche, nos permite demostrarles con cosas tangibles que nosotros siempre hemos estado aquí... así han recuperado tierras en otros lugares; nosotros tenemos un derecho por medio de estos objetos a exigir la restitución de nuestro espacios.

Así nos damos cuenta que las miradas que se pueden rescatar son múltiples y dependen de los intereses que se tengan o de la importancia que se les asigne desde el interior de la cultura. Este interés se puede demostrar analizando el tratamiento que existe cuando se trata de trabajos o intervenciones. Los cementerios de los occidentales están resguardados por ley y quien osa realizar actos de retiro de objetos de una sepultura está realizando un ilícito. No es el mismo proceder que se observa cuando se trata de un cementerio indígena, como el que estoy retratando en esta ocasión; esto no es un ilícito, “es ciencia,” dicen los investigadores, más exactamente los arqueólogos.

## Relaciones con la ciencia arqueológica

Cuando se informó de este episodio a algunos arqueólogos les interesó más el “objeto” que el sujeto; en este caso el “objeto” eran las osamentas y otras piezas encontradas en el lugar. Para ellos no importaban los suje-

tos que estaban conviviendo en este espacio; no me refiero sólo a quienes están viviendo en el lugar y que han compartido por tanto tiempo con estos restos sin saberlo sino, también, a los *newen* (fuerzas naturales que viven en los espacios en donde el mapuche convive, no sólo con los seres vivos sino, también, con los que ya se han ido) que han existido y existen en el lugar desde tiempos inmemoriales. No obstante, no podemos pedir a estos profesionales que entiendan lo que sucede al interior de aquellas comunidades que aún conservan y practican los rituales fieles a sus tradiciones, que viven estos sucesos desde el interior de su propia cultura.

Por un lado está lo frío y el trato netamente de objeto de estudio, sin preocuparse de otras etapas del proceso, como es lo humano, ya que están frente a seres humanos que, en algún momento, vivieron y realizaron alguna obra en esta tierra antes de partir. Me viene a la memoria cuando Marco Antonio de la Parra en su libro *El cuerpo de Chile* analizó la actitud de los médicos frente a aspectos laborales y dogmáticos y lo que tiene que ver con lo personal. Me refiero a la actitud que tiene un doctor que es papá frente a la autopsia de un niño. El autor plantea que es muy difícil para él realizar una autopsia a un niño que se sabe, fehacientemente, de qué murió puesto que no comparte este acto. Tal vez no sea el mejor ejemplo pero me parece atinente a las condiciones que viven las comunidades cuando se enfrentan a estos episodios y a los profesionales que trabajan en este quehacer.

Por otro lado se encuentran los comuneros que, en un principio, se sienten impresionados con el trabajo que realzan estos personajes al interior de las comunidades, en especial al escuchar los fundamentos que traen estos profesionales para cumplir con sus objetivos que, generalmente, no tienen nada que ver con los intereses ni voluntades de la comunidad. No puedo desconocer que, tal vez, hoy en algunas comunidades faltas de tierras, que “han perdido su Ser,” como dice la *ñaña* en los párrafos anteriores, esta situación sea un tanto más fácil para estos profesionales puesto que lo único que desean los comuneros es deshacerse de esos objetos y ocupar el terreno que, supuestamente, quedará desocupado. También está la idea de que el deshacerse de estos objetos es deshacerse del “pasado ignorante de sus ancestros,” del rechazo que

los *kuifiche* manifestaban respecto a los nuevos credos que llegaron para hacerles olvidar lo que son y los conocimientos que sus ancestros les legaron.

Es importante destacar que los comuneros mapuche de este lugar no poseen grandes extensiones de tierra pero salvaguardan lo que poseen puesto que son micro-agricultores; sus tierras no sobrepasan 10 hectáreas, a diferencia de las tierras que ostentan las empresas forestales y la hacienda que existe aledaña a la comunidad mapuche a la que me refiero; además, se mantienen sólo con lo que la tierra produce, lo que hace que la migración sea alta en algunas épocas del año ya que salen en busca de trabajo para sostener a sus familias.

## Nuevas relaciones

Las dificultades que se han presentado con la arqueología en algunos contextos mapuche tienen relación con la información que se trabaja o se obtiene de las prospecciones que se han llevado a cabo. Las comunidades, conscientes del valor que esta información tiene para ellos y también para los intereses de la arqueología, están exigiendo una mayor participación y respeto ante estas labores. Actualmente algunos arqueólogos, conscientes de este escenario, se disponen a dialogar con las comunidades y a negociar con el respeto exigido. Así se ha detectado, por ejemplo que en Elikura (comuna de Contulmo), una comunidad y sector emblemáticos para el mundo mapuche *lafkenche* en la provincia de Arauco, los dirigentes se negaron a que los arqueólogos catastraran sitios mapuche en este sector; este era un trabajo encargado por la Conadi y por el gobierno regional del Bio-Bio a una consultora para completar un proyecto de catastro de sitios arqueológicos en la provincia. De este modo sólo se pudo catastrar en sectores habitados por algunos colonos que comparten y viven en esta región. Debo mencionar y rescatar la actitud de la arqueóloga de este relato puesto que, en un principio, sufrió y quedó sorprendida cuando tuvo que enfrentarse a la comunidad; ella llevaba el requerimiento institucional de la Conadi pero en el terreno se percató de que este trabajo no era tan fácil de hacer como lo hicieron antaño sus

antecesores (arqueólogos) cuando, sin respeto alguno, irrumpían en los cementerios y lugares sagrados del territorio mapuche. Lo que no tenía proyectado era que tendría que negociar su situación como profesional y sus objetivos en un contexto cultural y de territorio no neutral y desconocido para ella; de esta manera ella se situó y consideró las aprensiones que le presentaron los comuneros mapuche y dialogó en un plano horizontal y consensuado a fin de poder entender las negativas de los dirigentes y comprender lo que perseguía como objetivo a su llegada al valle de Elikura.

Esta situación también ocurrió con las personas en Llew-Llew puesto que cuando se les informó sobre cómo era el procedimiento que deben seguir o el conducto regular de la información se negaron a seguirlo por varias razones. Una de ellas era la situación de sus tierras y las inestables o malas relaciones con los carabineros. La jueza enviaría a carabineros para que hicieran los trámites de rigor, es decir, para que les entregaran una muestra de restos óseos para ser analizados en el Instituto Médico Legal. Los comuneros se negaron y no aceptaron llevar los restos al museo para su análisis, registro y estudio; sólo accedieron a que el museo fotografiara, en el lugar de los hechos, los objetos obtenidos y colectara algunos trozos de cerámica para estos fines. Su propuesta era que estos objetos se debían quedar en ese sitio y no moverlos o sacarlos de su territorio. Así es como los objetos quedaron en manos de los comuneros mapuche, quienes salvaguardaron este patrimonio cultural que les trajo esperanzas para sus propios planes de vida, sean cuales fueren, especialmente los que se refieren a la pertenencia y a la pertinencia.

Mapuche Mapu Mew, pewun 2004.



# 18. Arqueología y poblaciones caboclas de la Amazonía: entre los regímenes de transformación histórica y los dilemas de la auto-representación

Denise Maria Cavalcante Gomes

Traducido del portugués por Andrés Alarcón

## Introducción

En este artículo se discutirá el impacto de la investigación arqueológica entre las comunidades caboclas<sup>1</sup> amazónicas. La interacción entre arqueó-

---

1 El término caboclo será utilizado en este artículo como una categoría sociológica que describe las poblaciones campesinas amazónicas. Aunque, en cierto sentido, este sea

logos y comunidades, guiada por conceptos relacionados con la arqueología pública, involucra temas como consulta, negociación, acceso a las áreas investigadas, relaciones de poder entre grupos locales, apropiación del discurso científico, construcción de identidades y destino de los bienes arqueológicos que pueden afectar, sensiblemente, el rumbo de la investigación. Aunque estas cuestiones son comunes a diversos contextos en América Latina la producción de informaciones sobre la relevancia del patrimonio arqueológico amazónico presenta desafíos adicionales porque las poblaciones caboclas de la Amazonía brasileña son grupos que experimentan un proceso singular de construcción de identidad, históricamente marcado por la marginalización social y la negación de su herencia indígena. El propósito de este artículo es reflexionar sobre la naturaleza sociopolítica de la práctica arqueológica participativa en un escenario dominado por un paisaje social multifacético.

El proyecto de investigación arqueológica realizado entre 2001 y 2003 en la comunidad de Parauá, localizada en la margen izquierda del río Tapajós, unos 100 kilómetros al sur de Santarém (en el estado de Pará), reúne elementos para un estudio de caso sobre las formas concretas de participación comunitaria y apropiación del discurso arqueológico en estrategias de construcción de identidades. La interacción con la población local tuvo un comienzo conflictivo porque muchos de los moradores sospecharon del trabajo arqueológico, sobre todo cuando éste significó la apertura de transectos (largos cortes transversales) en el área de la comunidad, lo que llevó a la formación de un grupo de oponentes y otro de simpatizantes que apoyaba el trabajo. La solución que se encontró fue permitir el control parcial de la comunidad en la toma de decisiones relativas al proyecto. Como señaló Layton (1994) la resolución de conflictos de intereses entre investigadores y comunidades locales implica soluciones de este tipo, lo que resulta en una práctica arqueológica de naturaleza sociopolítica y reflexiva (Rodríguez 2001 y 2006, Allen *et al.* 2002, Clarke 2002:250).

---

un sinónimo de mestizo, como se suele utilizar en Hispanoamérica, elegí el término portugués porque deseo enfatizar su sentido cultural y no, necesariamente, su dimensión étnica.



Las investigaciones académicas en Brasil no están sujetas a una legislación que prevea actividades de educación patrimonial, como sí sucede con la arqueología por contrato. Las preocupaciones éticas que asocian los derechos indígenas y los de las poblaciones tradicionales con el control del patrimonio cultural y arqueológico en Brasil son recientes (Funari 2001:241) y son raros los ejemplos de proyectos de investigación que reflejan un compromiso con la arqueología participativa (Funari 1995, 1996 y 1999, Gomes 2005 y 2006, Green *et al.*, en este volumen). En general los arqueólogos brasileños no están preparados para lidiar con las comunidades locales ni con situaciones que pueden poner en riesgo los proyectos desarrollados en áreas remotas del país. El proyecto en Parauá no fue una excepción porque estaba enfocado, principalmente, en el desarrollo cultural de la región de Santarém y no tenía interés en las cuestiones relacionadas con las identidades locales y sus estrategias de auto-representación; sin embargo, estas preocupaciones surgieron, cada vez con mayor fuerza, a medida que la investigación se fue desenvolviendo y, junto con ella, varios conflictos, dejando claro que la única forma de hacer viable un proyecto de investigación en la Amazonía es a través de la participación pública de las comunidades locales.

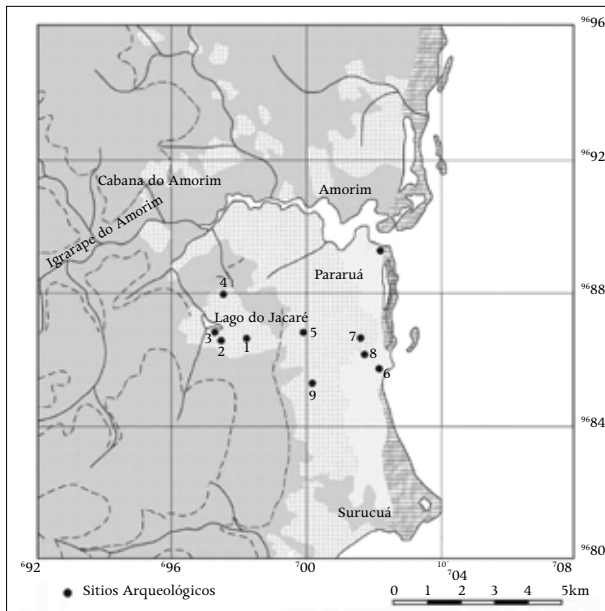
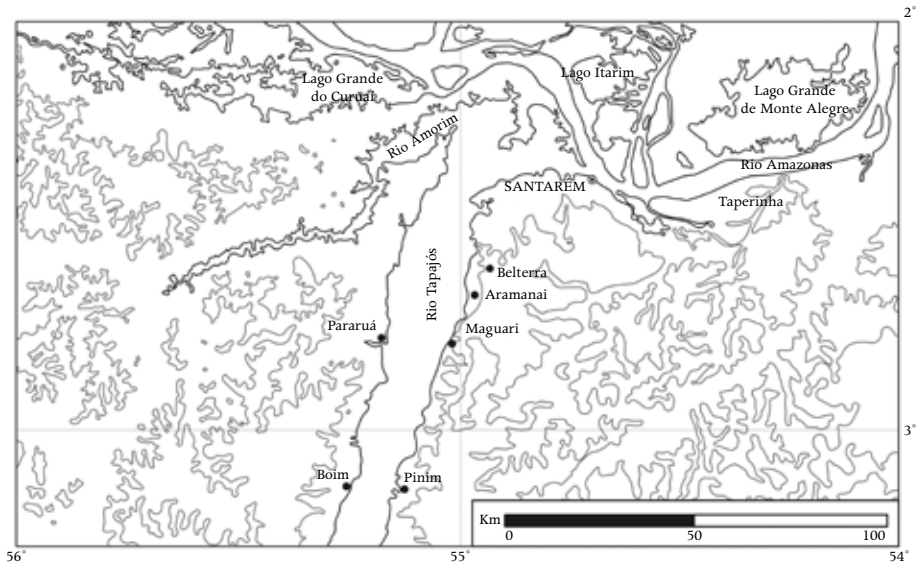
## El contexto arqueológico regional

Hasta la década de 1970 la interpretación sobre el desarrollo cultural propuesta por la arqueóloga Betty Meggers (1971) retrataba la Amazonía como un paraíso ilusorio que abrigó culturas precoloniales que provenían tanto de tierras bajas como de los Andes. El ejemplo clásico está representado en la cultura Marajoara, considerada por Meggers como de origen andino, con una organización social del mismo nivel al encontrado en el resto del área Circumcaribe y que, debido a las limitaciones impuestas por el medio ambiente amazónico, habría tenido el patrón típico de selva tropical. En la década siguiente emergió un nuevo discurso que construyó una imagen grandiosa de la Amazonía, describiendo varias de sus sociedades tardías como poderosas jefaturas

con una organización social compleja y jerarquías políticas y de asentamientos comparables a las de sociedades encontradas en los Andes y en América Central. Roosevelt (1980, 1987, 1991, 1992) fue la responsable de este cambio de paradigma interpretativo sobre el desarrollo cultural de la Amazonía que, desde entonces, ha influenciado a varios investigadores.

Las investigaciones que realicé (Gomes 2005) en la comunidad de Parauá, localizada unos 100 kilómetros al sur de Santarém, en la Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, situada en la margen izquierda del río Tapajós tuvieron por objeto poner a prueba el modelo de sociedad compleja, centralizada y jerárquica que se habría desarrollado en la región en las épocas precoloniales tardías (Figura 18.1). En términos arqueológicos una de las maneras de probar la eficacia de este modelo sería hallar en la región del Bajo Amazonas, alrededor de Santarém y a lo largo del río Tapajós, vestigios de aldeas antiguas o de comunidades satélites que demostrasen la dependencia ideológica y política con el centro del cacicazgo en Santarém. Este estudio se llevó a cabo en un área considerada como periférica en este sistema regional a partir de una estrategia que procuraba la reconstrucción de la comunidad antigua y de sus interacciones regionales (Kolb y Snead 1997, Canuto y Yaeger 2000) a partir de datos sobre patrones de asentamiento y de la organización interna de los sitios, además de la comprensión de las prácticas cotidianas de subsistencia por medio del análisis de la cerámica.

La cerámica de Parauá, caracterizada por una industria básicamente utilitaria, con elementos decorativos compuestos por incisiones verticales y transversales está asociada con la tradición Burda Incisa de la Amazonía (Meggers y Evans 1961) que posee, en su fase más tardía, afinidades estilísticas con industrias del Alto Xingú (fase Ipayu) y del Brasil Central (tradición Uru) (Wüst 1990; Heckenberger 1996) (Figura 18.2). La cronología indica una ocupación continua y de larga duración, con las dataciones más tempranas cercanas a 2000 a.C. Estas fechas documentan el desarrollo, en la región de Santarém, de uno de los complejos Formativos de horticultores ceramistas más antiguos de la Amazonía, además de ocupaciones más intensas a partir de 700 d.C asociadas a la formación de suelos negros antropogénicos que se extinguieron entre 1100 y 1200 d. C.



Bases Cartográficas:  
 IBGE Folha SA-21-1998  
 Ministério do Exército - Departamento de Engenharia  
 Folha SA.21-Z-B IV/MI - 527

Figura 18.1 Mapa del área de la investigación.

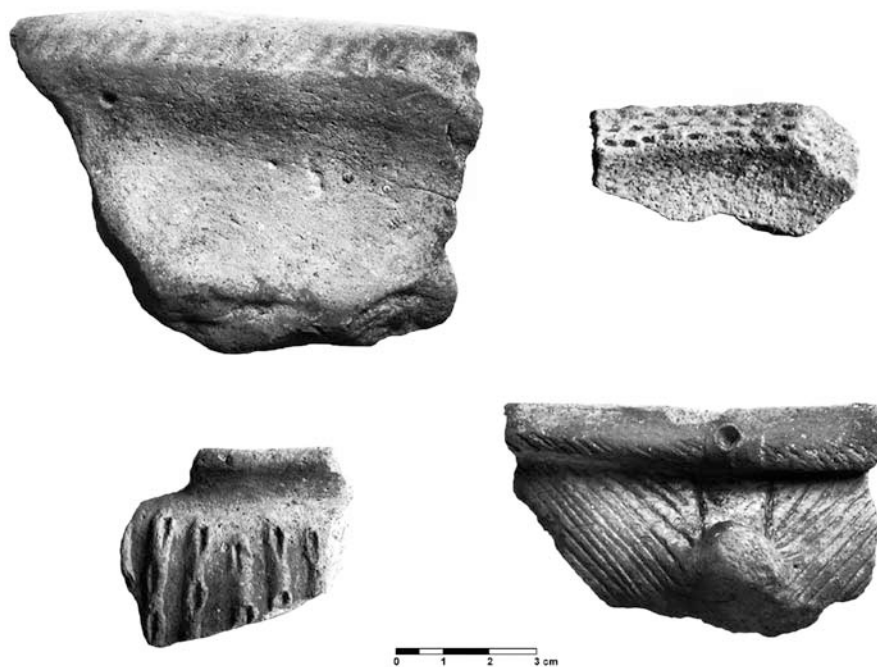


Figura 18.2 Cerámica Formativa del Parauá, Santarém, PA (foto de Wagner Souza e Silva).

Los vestigios de fauna y los restos arqueobotánicos indicaron que la subsistencia de estos grupos periféricos, ubicados en un área de tierra firme ribereña, se basaba en la caza de pequeños animales, en la pesca, en el cultivo y en la recolección. Junto a las especies domesticadas, como la yuca y el maíz, las evidencias de frutos de palmera demostraron la importancia de la recolección para las poblaciones precoloniales tardías, lo que implica un modo de vida marcado por una economía mixta y nada intensiva, como se observó en la Amazonía (Neves 2006, Neves y Petersen 2006).

Las comunidades precoloniales que se desarrollaron en Parauá, aunque parcialmente contemporáneas a Santarém, mantuvieron con esta sociedad una relación de autonomía política al final de la secuencia de ocupación. Durante el periodo tardío, además de los raros artefactos que representan la influencia de la ideología Santarém (Gomes 2001, 2002), se destacan las vasijas con apéndices mamiformes utilizadas en contextos

públicos (ceremonias de iniciación femenina); su simbología procuraba comunicar, activamente, papeles sociales y filiaciones de grupos. Estos marcadores fueron vistos como expresión de identidad, lo que en la esfera regional se tradujo en resistencia a un centro político emergente. La desaparición de estas comunidades ocurrió después del surgimiento del cacicazgo Santarém a partir de 1000 d.C. (Roosevelt 1999). Este hecho sugiere la existencia de posibles presiones políticas y la coexistencia regional de formaciones sociopolíticas de diferentes escalas cuyo destino no fue, necesariamente, la dominación. El cuadro delineado contribuye a una visión menos esencialista sobre las relaciones existentes entre las comunidades de *varzea* y las de las tierras firmes periféricas que se desarrollaron durante la prehistoria tardía y debilita la noción de centralización política como un atributo inherente a los cacicazgos amazónicos.

## La constante reinvencción cultural

Los caboclos constituyen el campesinado histórico de la Amazonía; aunque hayan sido esquemáticamente descritos por la literatura como mezcla de indígena y portugués representan distintos segmentos sociales surgidos de procesos históricos que se iniciaron en el siglo XVII, durante la colonización portuguesa, y perduraron hasta el siglo XIX, con el ciclo del caucho (Parker 1989:251). En el siglo XVII las reducciones promovidas por los misioneros católicos reunieron diferentes grupos indígenas en un mismo núcleo, lo que contribuyó a homogeneizar la diversidad étnica y cultural existentes. En el siglo XVIII el *Diretório dos indios* del Marqués de Pombal puso fin a las misiones y declaró libres a los indígenas de las reducciones, con el compromiso de integrarse a la vida colonial. Otras estrategias de mestizaje se desarrollaron, por ejemplo, incentivando los matrimonios entre las mujeres indígenas y los colonizadores europeos. En el siglo XIX trabajadores provenientes del noreste de Brasil y, junto con ellos, grupos minoritarios (como el de los judíos) provenientes del norte de África llegaron a la Amazonía para trabajar en la extracción del caucho y se integraron a estas poblaciones mestizas (Arenz 2000).

El término caboclo incorpora diferentes significados. Empleado por los antropólogos y otros científicos sociales como una categoría analítica para designar poblaciones formadas históricamente el uso de este término, aún hoy en día, connota un sentido negativo preconcebido entre las elites locales, quienes consideran a los caboclos como una fuerza de trabajo subalterna como consecuencia de una larga tradición de dominación socio-económica. Aunque la palabra ha sido poco utilizada como forma de autodefinirse ejemplos existentes en diferentes partes de la Amazonía indican que esta situación tiende a cambiar frente los procesos de recomposición identitaria. Otra expresión utilizada como sinónimo de caboclo es “poblaciones tradicionales,” que surgió en el contexto de la creación de las *Unidades de conservação e das reservas extrativistas* protegidas por el IBAMA y, a partir de 1992, gerenciadas por el CNPT (*Conselho Nacional das Populações Tradicionais*).

La influencia cultural indígena se revela en la recurrencia de ciertas prácticas religiosas (chamanismo) y en las cosmologías basadas en creencias sobre espíritus de la selva y en seres híbridos que se mezclan con las tradiciones religiosas ibéricas como, por ejemplo, en las fiestas de los santos patronos (Wagley 1957, Vaz 1996, Arenz 2000). Los patrones de subsistencia, asentamiento y organización comunitaria, además de las formas de manejo y percepción de los recursos de la selva, son aspectos que fueron destacados por varios estudiosos como una clara evidencia de la adopción de estrategias adaptativas de origen indígena (Balée 1989 y 1998, Roosevelt 1989, Adams 1994). Una explicación parcial para estos patrones reside en la persistencia de una economía regional que da gran importancia a las actividades de extracción (Parker 1989). Aunque los caboclos sean los principales contribuyentes de esta economía su acceso a la propiedad de la tierra es restringido, siendo, en general, colonos y, más recientemente, habitantes de las Reservas Extractivas.

Más que una forma eficiente de adaptación al medio el modo de vida caboclo puede ser visto como una experiencia histórica de resistencia a los efectos de la colonización y de constante transformación y reinención cultural que asocia la preservación de un inventario tecnológico de origen indígena y una religiosidad mestiza con la apropiación

de innovaciones materiales. En este sentido los caboclos son agentes de su transformación histórica. Mientras los elementos materiales de la “civilización” denuncian los nuevos hábitos de consumo circulando, ampliamente, entre sus regímenes de sociabilidad, mezclados con los artefactos heredados por la tradición indígena, se observa una participación política creciente entre estas poblaciones, antes marcadas por un estatus marginal y por la invisibilidad social, en discusiones con diferentes actores que, hoy en día, agencian el desarrollo de la Amazonía.

La identidad cabocla contemporánea emerge, inicialmente, en un contexto marcado por la negación de su origen indígena y por la afirmación de atributos relativos a la visión de lo civilizado. Esta es la forma más común de lidiar con la cuestión identitaria entre las poblaciones caboclas de la Amazonía. Las estrategias actuales de autorepresentación son variables: algunos grupos afirman su condición como ciudadanos modernos; otros buscan rescatar, aunque de forma genérica, una herencia indígena reinventando rituales, hábitos y formas de gobierno atribuidas a los antiguos. Esto es lo que se observa en la región del río Tapajós. Este movimiento está relacionado con el surgimiento de liderazgos políticos de caucheros y caboclos amazónicos que se organizaron a fines de la década de 1980, proponiendo soluciones para el desarrollo sustentable (Almeida 2002). De modo amplio hago referencia a la idea de Sahlins (1997a) de “*indigenización* de la modernidad” por medio de la cual los grupos indígenas y otros segmentos se reafirman frente a la integración global y se constituyen en actores políticos. Las posibilidades de éxito de estas estrategias dependen de la habilidad de crear nexos con los centros de poder y de la proposición de soluciones a problemas globales como los relacionados con la conservación ambiental (Andrello 2005:48).

El hecho de que ciertas comunidades caboclas de la Amazonía opten por la reinvención de una identidad indígena puede comprenderse como un proceso de legitimación social que se articula con la lucha por el reconocimiento de derechos políticos en una arena dominada por los discursos y reivindicaciones de las organizaciones indígenas y ambientalistas. Aun así, órganos gubernamentales como la FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) consideran que los caboclos no son indios auténticos

ya que no es posible vincularlos con un determinado origen étnico. Por otro lado, las comunidades caboclas, contrarias a estas formas de recomposición identitaria, consideran a sus vecinos como oportunistas y no dudan en ridiculizar sus discursos y prácticas indígenas reinventadas, lo que da una medida de la diversidad de actores que existen en el paisaje social de la Amazonía contemporánea.

## La comunidad y el trabajo de campo

En 2003, cuando llevé a cabo la última etapa de mi trabajo de campo, la comunidad de Parauá contaba con 500 habitantes, la mayoría de ellos niños y adolescentes (Figura 18.3). Subsistiendo, principalmente, de una economía extractiva gran parte de las familias vivía de la pesca, del cultivo de la yuca y de actividades de recolección, tanto para consumo propio como para comercializar los excedentes. Otras actividades estaban restringidas al comercio local, compuesto por tres establecimientos (edificaciones relacionadas con la administración y la enseñanza en las dos escuelas existentes en la comunidad). Un puesto de salud atendía a la población mientras que las urgencias eran remitidas por barco a Santarém. No había luz eléctrica, aunque un generador a gasolina garantizaba, por lo menos, 2 horas diarias de programación televisiva, incluyendo noticieros y telenovelas. Inmune a los proyectos desarrollados por las ONGs con subvención internacional la comunidad no disponía de alcantarillado ni de saneamiento básico. Una construcción de madera servía como sede comunitaria, recinto destinado a reuniones políticas, fiestas y bailes.

Tres barrios (Mangal, Centro y Retiro) estaban conformados por casas de madera con techo de paja o amianto, dispuestas en dos calles paralelas al río Tapajós (Figura 18.4). La mayor parte de ellas abrigaba familias nucleares, aunque en algunas se hallaban familias extensas con matrimonios, hijos adultos con sus respectivos cónyuges, abuelos y nietos. Varias de estas residencias disponían de casa de harina (estructura tradicional utilizada para la fabricación de harina de yuca y sus subproductos) (Figura 18.5), además de televisores, radios y estufas a gas. Las disputas políticas entre facciones rivales animaban la cotidianidad de la población





Figura 18.3 Vista de la comunidad de Parauá, Santarém, PA (foto de Mauricio de Paiva).



Figura 18.4 Casa de paja, barrio del Mangal, Parauá (foto de Denise Cavalcante Gomes).



Figura 18.5. Casa de farinha, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).

que, además de tener un presidente electo, contaba con liderazgos comunitarios basados en el prestigio. Estos liderazgos evocan semejanzas con las jefaturas indígenas de sociedades igualitarias, ya sea por la valorización de la habilidad para representar al grupo y para hablar en público como por las actitudes generosas y prácticas en favor de la comunidad; sin embargo, la conformación de los grupos en torno a estos liderazgos también está relacionada con intereses de clase y tendencias políticas y partidarias con base en Santarém.

Otra forma de alianza política de los grupos comunitarios ocurre en función de las relaciones establecidas con los funcionarios del IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente), responsables de la gerencia de RESEX Tapajós-Arapiuns, donde está localizada la comunidad de Parauá. Mientras un pequeño grupo es favorable a la existencia de esta reserva extractiva el grupo mayoritario es contrario a las reglas establecidas por el IBAMA y a los cambios que resultaron de la constitución de esta área como unidad de conservación ambiental porque existen restricciones a las prácticas de pesca y extracción y limitaciones legales al derecho de propiedad de las tierras.

Desde un comienzo el desarrollo del proyecto arqueológico estuvo marcado por el conflicto entre las facciones políticas de la comunidad. En el 2001, a pesar de la autorización del presidente de la comunidad para la puesta en marcha de los trabajos arqueológicos, uno de los grupos divergentes denunció la investigación en el IBAMA como un crimen de biopiratería, lo que resultó en la paralización de las actividades y en mi remoción física del local por agentes armados hasta que la situación fuese esclarecida con ayuda del IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Arqueológico Nacional). Más allá de motivaciones de orden político, ya que también existía apoyo de un grupo a la investigación arqueológica, la falsa acusación de biopiratería puede explicarse a partir de la inseguridad de la comunidad en relación con la propiedad de sus tierras. La falta de familiaridad de las poblaciones ribereñas con el trabajo arqueológico también es algo relevante ya que las excavaciones, los instrumentos y los métodos utilizados se relacionan, generalmente, con actividades de demarcación de tierras, minería y venta de artefactos arqueológicos.<sup>2</sup>

La negociación fue el camino encontrado para dar continuidad a la investigación en la comunidad de Parauá. Tras la formalización del proyecto, junto al IBAMA y el CNPT, cada etapa de trabajo fue precedida por una reunión en la escuela local que contaba con la presencia de los líderes políticos y demás miembros de la comunidad interesados en discutir el cronograma de actividades y los resultados parciales. Otra forma de aproximación fue la decisión de establecer el equipo de trabajo en la misma comunidad. Así fue posible conocer el modo de vida de los habitantes y establecer vínculos con varias personas. La inclusión de trabajadores locales y de una cocinera en el equipo de investigación, además de la ayuda de la familia de un líder comunitario que dio alojamiento a los investigadores, facilitó el trabajo arqueológico. La participación del equipo en la vida social (durante las fiestas de los santos, bailes, cumpleaños, yincanas, torneos de fútbol y fines de semana en la playa) hizo que la comunidad se acostumbrara a la presencia de los investigadores venidos de fuera; sin embargo, ni siquiera estas estrategias de aproximación a la

---

2 Bielawski (1994:231) relató visiones semejantes sobre la práctica arqueológica en comunidades Inuit de Canadá. En México algunas comunidades de Yucatán también consideran a los arqueólogos como invasores de tierras (Rodríguez 2001, 2006).

comunidad evitaron que la realización de una prospección arqueológica sistemática, con la apertura de varios cortes transversales de 6 kilómetros de largo, fuese parcialmente paralizada y alterado el diseño inicial de la investigación. Los cortes, que sirvieron como vía de acceso en medio de la vegetación, para la realización de sondeos cada 50 metros atravesaban rozas y terrenos de casas, además de varias zonas de selva comunitaria, por lo que varias personas se sintieron invadidas, lo que generó dificultades para el equipo de trabajo. Tras este impase la solución encontrada fue reducir la intensidad de la prospección, lo que perjudicó la investigación porque quedó restringida a apenas 5 líneas con un espacio de 1.3 kilómetros entre ellas. Esta situación ilustra el control parcial de la comunidad en las decisiones en campo.

Por otro lado, los trabajadores locales contribuyeron, en forma decisiva, para la ejecución de todas las etapas del proyecto de investigación; durante el levantamiento de sitios realizaron tareas importantes como la apertura de los senderos que permitían la movilización del equipo en medio de la densa vegetación y facilitaban la visibilidad de la superficie (Figura 18.6). También excavaron sondeos y ayudaron en la identificación de especies vegetales. Los más hábiles fueron incorporados a los equipos de excavación de unidades más amplias (Figura 18.7), incentivados a interpretar los contextos y a dibujar perfiles bajo la supervisión de los investigadores, resultando en una mejora en la calidad del trabajo y una mayor cohesión del equipo.

Pero la producción de conocimiento arqueológico también fue afectada por la interacción con los trabajadores, lo que, contrario al mito de neutralidad científica, reafirma las ideas sobre la influencia del ambiente sociopolítico en la producción del conocimiento científico (cf. Shanks y Tilley 1987 y 1989, Gero 1994). Además de una percepción distinta de los recursos ambientales y de su relación con los lugares de ubicación de los sitios en el paisaje otros marcadores territoriales fueron señalados por los trabajadores, revelando aspectos que no habían sido inicialmente previstos en la investigación. Estos marcadores están asociados a las cosmologías caboclas y reflejan el modo como las poblaciones ribereñas se relacionan con seres sobrenaturales (los dueños de los ríos, de la caza, de los bosques, los habitantes cósmicos inferiores,



Figura 18.6 Apertura de cortes transversales, sitio Lago do Jacaré, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).



Figura 18.7 Excavación, sitio Lago do Jacaré, Parauá, Santarém, PA (foto de Denise Cavalcante Gomes).

los espíritus que viven junto a las piedras de los ríos y en los alrededores de los lagos). Conocer estas relaciones condujo a que los sitios arqueológicos y su inserción en el paisaje fueran comprendidos según una perspectiva que no separa naturaleza y cultura, además de reconocer la existencia de un mundo altamente transformacional con distintas subjetividades que pueblan el universo (Descola 1986, Viveiros de Castro 2002). También fue posible identificar patrones cosmológicos indígenas de gran profundidad temporal, progresivamente transformados por las poblaciones caboclas. Los relatos de mujeres que no observaron el periodo de resguardo tras la gravidez y que enloquecieron debido a los maleficios causados por los espíritus de las dueñas de las piedras, al aproximarse a ellas al ir a lavar las ropas en las márgenes de los ríos, o de mujeres viejas y jóvenes seducidas por el delfín, cuando este animal se trasformaba en hombre, se mezclan a las descripciones de seres fantásticos, animales y espíritus que pueblan los caños, lagos y bosques. Tales ejemplos demuestran la continuidad de una ideología panamerindia, aunque históricamente modificada.

Cuando el equipo atravesaba un área de bosque de igapós<sup>3</sup> durante los trabajos de levantamiento arqueológico uno de los trabajadores, que también actúa como chamán en la comunidad de Parauá, solicitó que las actividades fuesen interrumpidas para que pudiese pedir permiso a las dueñas del igapó, descritas como dos culebras grandes con cabeza de mujer, ojos muy abiertos y cuerpos cubiertos de escamas amarillas. En otra ocasión el mismo chamán contó que había sido buscado en sus sueños por los delfines que viven alrededor de las piedras, en el sustrato inferior del cosmos, que corresponde al fondo del río. Estos seres, que tenían su residencia en un local cercano a uno de los sitios arqueológicos, estaban furiosos con la presencia de los arqueólogos y querían saber quiénes eran esas personas y qué hacían allí. Las explicaciones fueron dadas y el peligro que rondaba al equipo se disipó. A partir de ahí la investigación arqueológica ganó otro carácter, dejando de ser estrictamente objetiva y materialista, interactuando, ahora, con las creencias caboclas.

---

3 Terreno pantanoso que se inunda en la época de las crecidas, con grandes árboles de raíces expuestas donde viven muchas serpientes.

## La apropiación del discurso arqueológico

Los encuentros realizados en la escuela local con la presencia de alumnos, profesores, líderes políticos y otros interesados fueron ocasiones para discutir los resultados parciales de la investigación arqueológica. La divulgación pública de los resultados de los trabajos se hizo por medio de conferencias y con la distribución de material escrito previamente elaborado; además, se discutieron temas como la importancia de la preservación de sitios arqueológicos, la ilegalidad del comercio de piezas y el destino del material recolectado. Esta era la primera vez que centenas de personas tenían contacto con un tipo de investigación que relaciona vestigios materiales con la historia indígena; sin embargo, observamos en la comunidad una aparente indiferencia con relación al patrimonio arqueológico recuperado. Los artefactos cerámicos que surgieron de las excavaciones no despertaron gran interés en los presentes porque se trata de piezas iguales a las que ellos recuperan cuando trabajan en sus rozas y sin ningún atractivo especial.

Por otro lado, la contextualización histórico-cultural de las sociedades formativas que vivieron en el pasado en esa misma localidad reveló un modo de vida basado en la agricultura de la yuca, muy semejante al de las poblaciones caboclas (Gomes 2005). Los vestigios arqueológicos obtenidos en la comunidad de Parauá indican varios elementos comunes con la población actual: patrones de asentamiento; elementos de construcción; dieta basada en el cultivo de yuca, pesca y recolección de frutos de palmeras (como chontaduro) y consumo de bebidas fermentadas de yuca, semejantes a las producidas en las celebraciones actualmente. Estos elementos no fueron vistos por la población como una forma de conexión con el pasado. Las reacciones giraron en torno de la afirmación de una alteridad pues se trataba de la “olla del indio,” de la “casa del indio,” del “cajón del indio” (una urna funeraria). Estas cuestiones sólo se fueron esclareciendo a medida que los discursos sobre las identidades locales emergieron durante estas reuniones.

Mientras en la comunidad de Parauá existe una fuerte resistencia a identificarse con una herencia indígena algunas de las comunidades vecinas optaron, recientemente, por recrear tradiciones atribuidas a los

pueblos indígenas que habitaron la región y por reafirmarse como indios, aunque no cuenten con el reconocimiento formal de los organismos gubernamentales. Además de luchar políticamente por el reconocimiento formal de su identidad estos grupos reinventan esta herencia cotidianamente; sin embargo, el trabajo arqueológico no los afectó, directamente, porque restringió su área de acción a Parauá. Aunque visité algunas de estas comunidades, conversé con sus líderes políticos y observé su modo de vida no tuve oportunidad para discutir, con mayor profundidad, cuestiones relacionadas con el trabajo arqueológico desarrollado en la región. Es probable que si la investigación se hubiera realizado en una de estas comunidades habría tenido mayor receptividad. Los moradores de Parauá se refieren a sus vecinos de manera jocosa, calificándolos como falsos indios, burlándose de las vestimentas utilizadas durante las ceremonias indígenas recreadas y, aún más, de ciertas danzas realizadas por jóvenes sin ropas (a semejanza, según estos últimos, de los antiguos). Entre otros aspectos esto sugiere un proceso de construcción de identidades contrastantes.

Las expectativas generadas por los valores de clase media compartidos por los arqueólogos tienden a considerar una rápida identificación de las comunidades con los artefactos arqueológicos, sobre todo cuando reflejan contextos sociales análogos o sugieren alguna conexión étnica. Funari *et al.* (2005:106) proponen que la arqueología puede desempeñar un papel significativo mostrando la diversidad, evidenciando la experiencia cotidiana en el pasado y celebrando una arquitectura común, lo que permite a las personas comunes y corrientes reconocerse en el discurso arqueológico y utilizar el pasado para construir textos alternativos sobre el presente. Pero en la comunidad de Parauá no se utilizó la interpretación arqueológica para generar discursos de autorepresentación en el presente en este sentido ni siguiendo esta misma lógica.

Al ser interrogados sobre su historia y sus antepasados los habitantes de Parauá se refieren, casi siempre, a su pasado reciente, evocando un origen relacionado con los inmigrantes del noreste de Brasil y, en algunos casos, con los judíos marroquíes que vinieron a esta región del Río Tapajós a trabajar en la extracción del caucho en el siglo XIX; pocos mencionan una herencia indígena aunque esta sea, implícitamente,



reconocida por todos. Estos individuos continúan su existencia diaria como comunidades tradicionales con prácticas y formas de concebir el mundo que demuestran una herencia indígena; pero, al contrario de sus vecinos, en sus discursos de autorepresentación destaca el hecho de que se asumen como ciudadanos modernos y no como indígenas. Los escuché repetir, en incontables ocasiones, que ellos no eran indígenas y no querían ser tratados como tales. De ese modo es posible comprender el distanciamiento existente con relación a la arqueología, particularmente con los aspectos culturales que tienen en común con el modo de vida de las poblaciones indígenas del pasado. No existe interés por la arqueología porque perciben continuidades culturales y rechazan lo que les incomoda de su condición de vida, la herencia indígena, vista, ahora, a partir de aspectos tecnológicos y simbólicos propios y de las poblaciones pretéritas.

Desde un punto de vista estrictamente histórico-cultural la adopción de una perspectiva de larga duración identificó discontinuidades históricas entre las ocupaciones precoloniales y las comunidades caboclas contemporáneas. En este proceso de constitución de los grupos ribereños actuales el legado indígena se generalizó, mezclándose con otras influencias culturales a lo largo del tiempo, haciendo imposible el rescate de la etnia de los antiguos antepasados (Ribeiro 1997, Arenz 2000). Al exponer esta ausencia de continuidad histórica directa el discurso arqueológico proveyó elementos que fueron, rápidamente, apropiados por los líderes comunitarios como un argumento positivo para reforzar una autoimagen de ciudadanos modernos que niegan una conexión con el pasado indígena. Esta apropiación selectiva de uno de los aspectos de la interpretación arqueológica expresa el poder de los miembros de la comunidad y el control parcial de los contenidos de la investigación, incorporándolos en el proceso de construcción histórica de identidades culturales. El mismo proyecto arqueológico que, inicialmente, produjo sentimientos de inseguridad e incomodidad pasó a ser utilizado por los líderes políticos como un elemento adicional en sus discursos de autorepresentación que enfatizan la alteridad indígena, en oposición a otras comunidades ubicadas en la RESEX Tapajós-Arapiuns. Esto demuestra la naturaleza socio-política de la práctica arqueológica

desarrollada entre las poblaciones caboclas de la Amazonía y su relación con el proceso continuo de construcción de identidades fluidas y polimorfos (Jones 1997), negociadas frente a diferentes demandas en las comunidades locales.

## Conclusión

A partir del ejemplo discutido es posible concluir que los beneficios de la práctica arqueológica participativa fueron varios. En primer lugar, fue posible familiarizar a los moradores de la comunidad de Parauá, especialmente a los estudiantes, con los procedimientos de la investigación arqueológica, con las formas de preservación patrimonial y con los resultados del proyecto. Estos resultados demostraron una ocupación indígena formativa de larga duración (entre 2000 a.C y 1200 d.C.) con patrones de subsistencia y asentamiento que guardan cierta semejanza con las poblaciones actuales (Gomes 2005). Después de terminados los trabajos fueron publicados varios artículos periodísticos y académicos, asociando a la comunidad de Parauá con el discurso científico, lo que contribuyó a elevar la autoestima de los moradores. La participación de trabajadores en el proyecto de investigación contribuyó con relatos sobre las cosmologías locales y su asociación con distintos marcos paisajísticos, influenciando la interpretación arqueológica.

En lo que se refiere a la emergencia de las identidades caboclas contemporáneas la conducción de este proyecto, desarrollado con los criterios de una investigación participativa, expuso una realidad común a todas las poblaciones caboclas de esta área del Bajo Tapajós que poseen diferentes estrategias de auto-representación y están articuladas, de varias formas, al reconocimiento de derechos políticos y de ocupación de tierras. Aunque la negación de una identidad indígena haya sido la regla entre los caboclos amazónicos las poblaciones que optan por identificarse como indígenas, aún siendo imposible rescatar la etnia de sus antepasados, también lo hacen de forma legítima, conforme lo demuestran las trayectorias de otras culturas que transitan en el mundo globalizado (Sahlins 1997a, 1997b). Los dilemas de la autorepresentación experimentados por las poblaciones

caboclas amazónicas se inscriben, por lo tanto, en una dinámica de reinvencción del pasado y de la apropiación cultural que puede ser comprendida mejor en las palabras de Marshal Sahlins (1997b:133):

La nueva organización planetaria puede describirse, por lo tanto, como la cultura mundial de la (s) cultura (s) [a world culture of cultures]. Dado este orden estructural no tiene sentido lamentarse por la “no autenticidad” de las formas de adaptación de los pueblos locales al sistema mundial, ni siquiera cuando se apropian de las imágenes occidentales del “nativo” como signos de su propia alteridad ya sea con propósitos aparentemente benignos (como cuando los “nativos” usan, en beneficio propio, toda la sabiduría ecológica que les imputa el movimiento ambientalista global) o con propósitos explícitamente comerciales (como en la exploración del mercado turístico ávido de danzas “nativas,” artefactos o cosas por el estilo). Así se hace la historia cultural, actualmente, por medio de un intercambio dialéctico de lo global con lo local pues es claro que el imperialismo no está lidiando con aficionados en este proceso de construcción de alteridades o de producción de identidades.

Compete al arqueólogo reconocer el derecho de autorepresentación de estos grupos y de la apropiación del discurso arqueológico que puede ser utilizado como fuente legitimadora de discursos etno-políticos. Así como en otras experiencias de interacción de la arqueología con acciones comunitarias ya reportadas por la literatura, como en los Palmares (Funari *et al.* 2005), es evidente que los investigadores no detentan la propiedad de las interpretaciones, a pesar de controlar sus datos, pues hay muchas formas de interpretar el pasado y de situarlo en el presente bajo la tendencia de la multivocalidad (Gnecco 2004). Los habitantes de Parauá tienen motivos legítimos para reafirmarse como ciudadanos modernos y no como indígenas; lo mismo sucede con las comunidades caboclas que se identifican como indígenas. No soy yo quien debe decir a estas personas quiénes fueron y quiénes son.

## Referencias

Adams, Cristina

1994 As florestas virgens manejadas. *Revista do Museu Paraense Emílio Goeldi* 10:3-20.

Allen, Harry, Dylis Johns, Caroline Phillips, Kelvin Day, Tipene O'Brien y Ngati Mutunga

2002 Wahi ngaro (the lost portion): strengthening relationship between people and wetlands in north Taranaki, New Zeland, *World Archaeology* 34:315-329.

Almeida, Mauro

2002 The politics of Amazonian conservation: the struggles of rubber tappers. *Journal of Latin American Anthropology* 7(1):170-219.

Andreello, Geraldo

2005 *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora Unesp-ISA-NuTi, São Paulo.

Arenz, Karl Heinz

2000 *Filhos e filhas do Beiradão: a formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Faculdades Integradas do Tapajós, Santarém.

Balée, William

1989 The culture of Amazonian forests. *Advances in Economic Botany* 7:1-21.

1998 Historical ecology: premises and postulates. En *Advances in historical ecology*, editado por William Balée, pp 13-29. Academic Press, Nueva York.

Bielawski, Ellen

1994 Dual perceptions of the past: archaeology and Inuit culture. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 228-236. Routledge, Londres.

Canuto, Marcelo y Jason Yager

2000 *The archaeology of communities: a new world perspective*. Routledge, Londres.

Clarke, Anne

2002 The ideal and the real: cultural and personal transformations of archaeological research on Groote Eylandt, Northern Australia. *World Archaeology* 34(2):249-264.

Descola, Phillipe

1986 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme, París.

Funari, Pedro Paulo

1995 The archaeology of Palmares and its contribution to the understanding of the history of the African-American culture. *Historical archaeology in Latin America* 7:1-41.

1996 Novas perspectivas abertas pela arqueologia da Serra da Barriga. En *Negras imagens*, editado por Lilia Moritz Schwarcs y Leticia de Sousa Reis, pp 139-151. Edusp/Estação Ciência, São Paulo.

1999 Maroon, race and gender: Palmares material culture. En *Historical archaeology: back from the edge*, editado por Pedro Funari, Martin Hall y Siân Jones, pp 308-327. Unwin Hyman, Londres.

2001 Public archaeology from a Latin American perspective. *Public Archaeology* 1:239-243.

Funari, Pedro, Nancy Vieira Oliveira y Elizabete Tamanini

2005 Arqueologia para o público leigo no Brasil: três experiências. En *Identities, discurso e poder*, editado por Pedro Funari, Charles Orser y Solange Nunes de Oliveira Schiavetto, pp 105-116. Annablume Editora-Fapesp, São Paulo

Gero, Joan

1994 Gender division of labor in the construction of archaeological knowledge in the United States. En *Social construction of the past: representation as power*, editado por George Bond y Angela Gilliam, pp 144-153. Routledge, Londres.

Gnecco, Cristóbal

2004 La indigenización de las arqueologías nacionales. En *Teoría arqueológica en América Latina*, editado por Gustavo Politis y Roberto Peretti, pp 119-128. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Olavarria.

Gomes, Denise M.C.

2001 Santarém: symbolism and power in the tropical forest. En *Unknown Amazon*, editado por Colin McEwan, Cristiana Barreto y Eduardo Neves, pp 134-155. The British Museum Press, Londres.

2002 *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica MAE-USP*. Edusp-Fapesp, São Paulo.

2005 Análise dos padrões de organização comunitária no baixo Tapajós: o desenvolvimento do Formativo na área de Santarém, PA. Disertación doctoral, Universidade de São Paulo, São Paulo.

2006 Amazonian archaeology and local identities. En *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*, editado por Matt Edgeworth, pp 148-160. Altamira Press, Walnut Creek.

Heckenberger, Michael

1996 War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the upper Xingu of southeastern Amazonia, A.D.1250-2000. Disertación doctoral, University of Pittsburgh. Pittsburgh.

Jones, Siân

1997 *The archaeology of ethnicity: constructing archaeology in the past and present*. Routledge, Londres.

Kolb, Michael y James Snead

1997 Community analysis in Hawaii and New Mexico. *American Antiquity* 62(4):609-628.

Layton, Robert

1994 Introduction: conflict in the archaeology of living traditions. En *Conflict in the archaeology of living traditions*, editado por Robert Layton, pp 1-21. Routledge, Londres.

Meggers, Betty

1971 *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Aldine, Chicago.

Meggers, Betty y Clifford Evans

1961 An experimental formulation of horizon styles in tropical forest of South America. En *Essays in precolumbian art and archaeology*, editado por Samuel Lothrop, pp 372-388. Harvard University Press, Cambridge.

Neves, Eduardo

2006 *Arqueologia da Amazônia*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Neves, Eduardo y James Petersen

2006 Political economy and pre-columbian landscape transformations in central Amazonia. En *Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands*, editado por William Balée, pp 279-309. Columbia University Press, Nueva York.

Parker, Eugene

1989 A neglected human resource in Amazonia: the Amazon caboclo. *Advances in Economic Botany* 7:249-259.

Ribeiro, Darcy

1997 *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo.

Rodriguez, Timoteo

2001 Maya perception of ancestral remains: multiple places in a local space. *Berkeley Mcnair Research Journal* 9.

2006 Conjunctures in the making of an ancient Maya archaeological site. En *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*, editado por Matt Edgeworth, pp 161-172. Altamira Press, Walnut Creek.

Roosevelt, Anna

1980 *Parmana: prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*. Academic Press, Nueva York.

1987 Chiefdoms in Amazon and Orinoco. En *Chiefdoms in the Americas*, editado por Robert Drennan y Carlos Alberto Uribe, pp 153-185. University Press of America, Lanham.

1989 Resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection. *Advances in Economic Botany* 7:30-62.

1991 Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. En *Adaptações e diversidade do homem nativo da Amazônia*, editado por Walter Neves, pp 103-142. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

1992 Arqueologia amazônica. En *História dos índios do Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, pp 53-86. Editora Cia. das Letras, São Paulo.

1999 The maritime, highland, forest dynamic and the origins of complex culture. En *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, editado por Frank Salomon y Stuart Schwartz, pp 264-349. Cambridge University Press, Cambridge.

Sahlins, Marshall

1997a O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I). *Mana* 3(1):41-73.

1997b O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I). *Mana* 3(1):103-150.

Shanks, Michael y Christopher Tilley

1987 *Re-constructing archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.

1989 Archaeology in to the 1990s. *Norwegian Archaeological Review* 22:1-11.

Vaz, Florêncio

1996 Ribeirinhos da Amazonia: identidade e magia na floresta. *Cultura Vozes* 2:47-65.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify Edições, São Paulo.

Wagley, Charles

1957 *Uma comunidade amazônia: estudo do homem nos trópicos*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

Wüst, Irmhild

1990 Continuidade e mudança: para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da Bacia do Rio Vermelho, Mato Grosso. Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.



# 19. Arqueología y herencia cultural Paresi

Flavia Prado Moi y Walter Fagundes Morales

## Presentación

En el contexto brasileño el vertiginoso crecimiento de investigaciones arqueológicas asociadas a la legislación de preservación del patrimonio es consecuencia de la democratización del país y de la adopción de políticas públicas tendientes a la participación de los ciudadanos en la gestión social de su patrimonio cultural. Ese crecimiento ha creado una arena de discusión sobre las cuestiones arqueológicas y de herencia y sobre cómo se relacionan con el mundo más amplio de economía, cultura, política, ética, gobierno, cuestiones sociales, educacionales y de manejo. También ha tenido un crecimiento paulatino la promoción de los derechos de los pueblos indígenas para tomar y compartir decisiones sobre el tratamiento, interpretación y gestión de sus lugares y objetos (Funari 1999, 2001 y 2004, Ascherson 2000, Funari *et al.* 2005).

La investigación que hemos llevado a cabo con los paresi, un pueblo indígena ubicado en la Chapada dos Parecis (Mato Grosso, Brasil), surge de la creciente preocupación por los aspectos públicos de la arqueología (i.e., la planificación económica, las acciones sociales y las políticas relacionadas con la práctica disciplinaria en contextos amplios). La investigación busca conocer y discutir los despliegues políticos, socioculturales y económicos ocurridos desde la década de 1990 en el marco de los estudios de impacto ambiental previos a la implantación de pequeñas centrales hidroeléctricas (PCHs) en varios ríos de la región. Como responsables de algunos trabajos de campo<sup>1</sup> notamos que los aspectos técnicos de esos estudios se relacionaban con una realidad emergente asociada a identidad étnica y preservación y gestión del patrimonio arqueológico. En consecuencia, e informados de que habría un contexto mayor de discusión que excedía la necesidad legal implicada en los procesos de licencia ambiental, iniciamos una investigación para ayudar en la instrumentalización de programas que sirvan de parámetro para el fortalecimiento de la aplicación de políticas públicas en esta área. Nuestros objetivos fueron, primero, realizar un estudio de caso para la valoración, manejo y preservación del patrimonio arqueológico con la participación efectiva de los pueblos indígenas y, segundo, hacer que las informaciones obtenidas de estas investigaciones fueran un bien público al servicio de esas sociedades.

En el marco de este proyecto comenzó la investigación de doctorado<sup>2</sup> *Arqueologia pública em território paresi: uma análise dos desdobramentos políticos, socioculturais e econômicos decorrentes das pesquisas arqueológicas* (Moi 2006) que busca conocer las estrategias de los programas de investigación arqueológica en el área (teorías, métodos, divulgación y propagación del conocimiento obtenido); las dimensiones sociales, polí-

- 
- 1 Flavia Prado Moi coordinó los trabajos de campo para el levantamiento del patrimonio cultural en los municipios ubicados en el área de influencia de las PCHs Sacre 1, Sacre 2 y otras 11 en el cauce del río Juruena. En el área de influencia de esos trabajos estaban los grupos enawenê-nawê, nambikwara y paresi, directamente afectados por la construcción de la PCH Sacre 2, cuya implantación dependía del aprovechamiento de una cascada que limita la aldea Sacre 2, Terra Indígena Utariti. Walter Fagundes Morales coordinó los trabajos de campo en arqueología en esas 13 PCHs (Documento Antropología e Arqueologia 2001a, 2001b, 2003).
  - 2 Investigación en desarrollo en el NEPAM/UNICAMP bajo orientación de Pedro Paulo de Abreu Funari del NEE/Arqueologia Pública da Unicamp.

ticas y económicas sobre las cuales se desarrollan; y la intensidad de las relaciones de reciprocidad establecidas entre sus participantes y la etnia paresi, en su dimensión crítica y política, con el objetivo de ampliar el escenario de las discusiones sobre los derechos y deberes de los paresi y sobre su ambiente cultural. La investigación discute los usos y las apropiaciones ideológicas y políticas que los paresi pueden estar haciendo (o no) de los resultados de los trabajos arqueológicos y de las cuestiones epistemológicas relacionadas con las identidades sociales y al carácter político de la ciencia. La información producida, utilizada y/o apropiada por las poblaciones locales permite a los investigadores ampliar el alcance y los resultados de sus trabajos y aumentar el nivel de interés e identificación en cuanto al patrimonio arqueológico, potenciando su valoración y preservación.

## Emancipación indígena, desarrollo económico y sostenibilidad

El siglo XX fue testigo de una gran explosión económica unida al acentuado crecimiento demográfico, principalmente de los países más pobres, que produjeron consecuencias ambientales como contaminación y deterioro ecológico; además, la internet creó un flujo veloz, intenso y rápido de transmisión de información. La apropiación indiscriminada de recursos a escala mundial durante la postguerra hizo que emergieran movimientos sociales contestatarios en distintos países capitalistas al inicio de la década de 1960: movimientos contraculturales, antiracistas y estudiantiles; rechazo al militarismo, al industrialismo y al colonialismo dominante; y crítica a la sociedad de consumo (Hobsbawm 1995). Aunque la crítica de esos movimientos fue eminentemente cultural, dirigida al *modo de vida americano*, cuestionó lo que se estaba haciendo en el mundo y el modo como se apropiaban y agotaban los recursos naturales (Goudie 1990, Arbix *et al.* 2002). Con el paso de los años el tema ecológico salió de la esfera de los especialistas y de los pequeños grupos y alcanzó a las masas, sobre todo a raíz de los desastres causados por cargueros de petróleo, la deforestación y los graves accidentes que involucraron reactores nuclea-

res y contaminación tóxica a gran escala como en Three-Mile Island (Estados Unidos, 1979), Bopahl (India, 1984), Seveso (Italia, 1976) y Chernobyl (Ucrania, 1986). Estos accidentes, potenciados por la velocidad y el poder de información y de los medios y por la acción de ONGs ambientalistas de alcance mundial (como Greenpace y WWF), sobrepasaron el ámbito local y sirvieron de fermento para una conciencia ambiental globalizada (Garrard 2006). Con la intensificación de los problemas ambientales y el reconocimiento de que no pueden ser vistos como un simple impacto localizado, puesto que sus consecuencias afectan a todo el globo (aunque con intensidad y de modo diferenciado), surgieron actores internacionales nuevos y numerosos.

En la búsqueda por formas de desarrollo sustentable grupos sociales tradicionales, minorías étnicas, grupos religiosos, ONGs y representantes de los países en desarrollo (antes conocidos como Tercer Mundo) comenzaron a ser escuchados en la arena internacional (Acselrad 2004). Una expresión directa de este hecho se dio cuando la ONU declaró 1995-2004 la Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo y creó, en el 2002, el Forum Permanente sobre Cuestiones Indígenas. Así varios nuevos actores étnicos han ganado terreno, especialmente aquellos que ocupan territorios preservados desde el punto de vista ambiental y ejercitan conocimientos tradicionales que pueden auxiliar el futuro de la humanidad; otros por el reconocimiento de su lucha histórica contra la degradación ambiental. Además, la globalización ha permitido y estimulado la organización de los pueblos indígenas; muchos de ellos han conseguido financiación internacional y han pasado a participar en redes globales con otros grupos, con más impacto y alcance político que antes.

En Brasil la causa indígena también ha logrado llegar a la arena internacional. Pasó de una situación de tutela plena en la década de 1960 a la fase de asambleas (1970s) y uniones interétnicas (1980s), alcanzando proyectos políticos, sociales y económicos interétnicos desde la última década (Neves 2003). Los éxitos más importantes obtenidos por el movimiento indígena brasileño se dieron en la década de 1980, con el fin del régimen militar, y a consecuencia de su movilización y a un ambiente político propicio. En 1988 se promulgó la actual Constitución que reconoce el derecho a la diferencia cultural, a partir de lo cual varios grupos

étnicos intensificaron la lucha por la demarcación y homologación de sus tierras. La nueva Constitución Federal ha modificado los marcos jurídico-normativos sobre cuestiones ambientales e indígenas. El capítulo II, Artículo 22, señala que compete al Estado legislar sobre temas relacionados con los pueblos indígenas y el Artículo 24 dice que compete a la Unión, concurrentemente con los Estados y el Distrito Federal, legislar sobre cuestiones ambientales. En el capítulo VI, artículo 225, se establece que es de incumbencia del poder público exigir estudios previos de impacto ambiental en obras o actividades que pueden degradar el medio ambiente (Párrafo 1º, IV). El capítulo VIII, Artículo 231, reconoce a los indígenas su organización social, costumbres, lenguas y tradiciones y los derechos originarios sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellos, debiendo la Unión demarcarlas, protegerlas, respetarlas y hacerlas respetar. El Artículo 232 señala que los indígenas y sus organizaciones son parte legítima en los juicios en defensa de sus derechos e intereses.

La mayor parte de los pueblos indígenas vive en áreas ambientales preservadas (Gray *et al.* 2003; Vincenzo 2003). Como en muchas de estas áreas los recursos naturales ofrecen menor degradación<sup>3</sup> se estableció un fuerte paralelismo entre la cuestión ambiental y la indígena (Toledo 1992, Berkes *et al.* 1993), que han sido tratadas de manera indisociable en las últimas 4 décadas (Reichel-Dolmatoff 1976, Alarcón-Cháires 2006). Esa situación hizo que en el ámbito ambiental comenzara a utilizarse, de manera sistemática, el concepto de *sostenibilidad* y en el ámbito indígena el de *multiculturalismo emancipador*, lo que llevó al surgimiento de vínculos semánticos, intrínsecamente relacionados, entre la naturaleza y las poblaciones humanas denominadas “pueblos de la selva” (*povos da floresta*).

Junto con la creciente articulación entre la política indígena y la perspectiva del desarrollo sustentable ha aumentado la presión sobre los países que todavía mantienen parte significativa de sus reservas naturales y que optaron por reproducir el modelo económico de los países desarrollados (PNUD 2004), como Colombia (Borda y Mejía 2006), Argentina (Gordillo y Leguizamón 2002) y Brasil. Sin embargo, las nuevas necesidades globales, que no son un fenómeno nuevo (Harvey 1985, 1989, 1996),

---

3 Vincenzo (2003) documentó que las tierras indígenas brasileñas presentan mayor grado de conservación de la naturaleza que las unidades de conservación.

aceleraron los flujos de inversión para la producción de energía eléctrica y para la promoción de industrias extractivas (petróleo, gas, minería y madera), ampliando los impactos causados al medio ambiente y afectando la supervivencia de varios pueblos indígenas que ocupan territorios con recursos naturales valiosos.

Estas alteraciones se han reflejado en los pueblos que adquirieron creciente autonomía en el manejo de los recursos a su disposición en el campo político, social, económico y ambiental. La mayor parte de los grupos indígenas brasileños quiere mantener (o alcanzar) status diferenciado como grupo étnico, con lengua y costumbres propias, dentro y fuera de sus reservas, y, al mismo tiempo, usufructuar parte de los bienes de consumo y beneficios de la sociedad envolvente. No obstante, la creciente inserción en el mundo de los “blancos” ha acabado por enfrentar segmentos sociales urbanos y rurales y ha dado pie a que la frase “muchacha tierra para poco indígena” haya empezado a ser reemplazada (por los medios, los cabildos políticos y las grandes corporaciones) por la frase “ni son más indígenas.”

Sintomáticamente, después de una serie de victorias y una considerable mejora en las condiciones de la salud de diversas etnias (lo que se ha reflejado en su expansión demográfica), desde la década de 1990 comenzó una disminución de la fuerza y de la simpatía de varios sectores de la sociedad brasileña por la causa indígena. Entre los distintos motivos que condujeron a ello no pueden olvidarse las sucesivas imágenes expuestas por los medios de indígenas propietarios de camionetas y aviones como consecuencia de la exploración o arrendamiento de los recursos naturales de sus reservas. El 2006 estuvo marcado por titulares que divulgaron situaciones de conflicto creadas por comunidades indígenas que exigían compensaciones financieras por los daños causados por grandes grupos económicos que ocuparon sus territorios de uso y circulación. Entre los conflictos más destacados se puede citar la invasión organizada por los indígenas xikrin a la mayor mina de hierro a cielo abierto del mundo.<sup>4</sup> Esta etnia exigió un aumento en el ingreso de 9 millones de reales anuales (cerca de 4.5 millones de dólares, según el cambio a marzo de 2007) que recibe de la CVRD en función de la exploración mineral en su territorio.<sup>5</sup>

4 En la provincia mineral de Carajás (Pará) de la Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).

5 <http://cartamaior.uol.com.br>.

Otro acontecimiento relevante fue la invasión de tierras de la empresa Aracruz Celulose, al norte del estado Espírito Santo, por parte de los tupiniquins y guaraní quienes reivindican 11 mil de las 250 mil hectáreas cultivadas por la empresa;<sup>6</sup> ésta propuso que los indígenas firmaran un documento garantizando que la tierra demarcada no fuera registrada como territorio indígena tradicional sino como reserva indígena donada por ella y que antes de tomar posesión definitiva reservaran a la empresa el derecho a todas las mejoras existentes.<sup>7</sup> Un tercero conflicto involucró a un equipo de arqueólogos y fue un ejemplo ilustrativo de las nuevas situaciones en las que se ven implicados los arqueólogos brasileños. Catorce etnias del Parque Indígena del Xingú (PIX) invadieron y paralizaron las investigaciones antropológicas que se estaban llevando a cabo en el marco de los estudios ambientales para la construcción de la pequeña central hidroeléctrica Paranatinga II (en el río Culuene, uno de los formadores del río Xingú), alegando que estaría justo en el sitio sagrado conocido como *Sagihenhu*, donde se había celebrado el primer ritual de *kuarup* de la mitología alto-xinguana (Agostinho 1974). La arqueóloga que coordinó el equipo multidisciplinar contratada por la empresa que construye la obra (Paranatinga Energética SA) discrepó e informó que el sitio sagrado estaba 7 kilómetros más abajo de la desembocadura de la pequeña central hidroeléctrica y, por lo tanto, a salvo de cualquier daño.<sup>8</sup>

Este tipo de invasión y parálisis desgastan la imagen de los pueblos indígenas ante la sociedad brasileña porque en su imaginario, en el de los medios y en el de la clase política los indígenas deberían seguir viviendo aislados, recibiendo bagatelas, utilizando plumas en la cabeza y pintura en el cuerpo y esperando a que los blancos resuelvan sus necesidades y luchan por ellos en una situación de tutela eterna. Es decir, aunque hay una creciente emancipación de las etnias indígenas como agentes sociales independientes la velocidad de los acontecimientos de los últimos años

---

6 <http://aracruz.com.br>.

7 Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos (<http://www.direitos.org.br>).

8 La discusión alrededor de este caso puede ser consultada en el sitio del Instituto Socioambiental (<http://www.socioambiental.org>) y en el de la Sociedad de Arqueología Brasileña (<http://www.sabnet.com.br>).

acabó por crear una disonancia entre la madurez de las etnias y la percepción de la sociedad brasileña sobre ellas.

Al intentar acompañar los cambios que ocurren entre los pueblos indígenas ONGs, universidades, instituciones religiosas, órganos gubernamentales, como la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), han ido desarrollado una serie de acciones, proyectos, cursillos y entrenamientos, muchos de los cuales tienen como objetivo apoyar a los pueblos indígenas en su búsqueda por autonomía pero, también, ayudarlos a independizarse económicamente, lo que se consigue a través de la exploración sostenible de las riquezas existentes en sus tierras. Esas acciones manifiestan la propia definición de cultura que presupone estar en constante cambio y adaptación a las nuevas realidades cotidianas.

Esos avances no ocurren de igual modo entre los pueblos indígenas brasileños porque hay diferencias significativas de participación política (en términos demográficos) pero, también, en los recursos y en las riquezas que se hallan en los territorios indígenas, lo que amplía o disminuye la capacidad de interactuar con el “mundo del hombre blanco.” En Brasil existen, todavía, grupos indígenas desconocidos o aislados. Algunas etnias tienen sencillos y modestos planes para la cría de gallinas o para la creación de huertas comunitarias que bordean la supervivencia. Las etnias son distintas: están desde las que tienen capacidad para organizar la elección de políticos indígenas hasta las que planifican la tala del bosque para el cultivo de soya, permiten la extracción de madera o desvían los cursos de agua para la extracción de metales preciosos dentro de las reservas, lo que está prohibido por la legislación brasileña. El contacto con el hombre blanco y la inclusión de esos grupos en la economía monetaria brasileña conduce, más y más, a la generación de deseos y de necesidades que difícilmente se superarán.<sup>9</sup> El límite entre lo disponible y lo indispensable es tenue y subjetivo y acaba por relacionarse con la posibilidad de adquirir productos.

Los productos industrializados obtenidos a partir de esos recursos monetarios o por donaciones directas, pasaron a considerarse recursos indispensables en la vida diaria de las comunidades. Por ejemplo, un

---

9 Como dijo Marshall Sahlins (1978:8) las necesidades pueden ser “fácilmente satisfechas,” ya sea produciendo mucho o deseando poco.



vehículo con motor acarrea costos porque necesita combustible, piezas de repuesto, mano de obra, conductores, impuestos. Esas situaciones inusitadas hacen que sean cada vez más comunes los grupos indígenas que quieren obtener dividendos con las riquezas de sus tierras y, así, poder consumir los productos deseados. Varias sociedades indígenas brasileñas quieren usufructuar los bienes de consumo y, a la vez, mantener su estatus diferenciado como grupos étnicos con lenguas y costumbres propias, dentro o fuera de sus reservas.

Los procesos de emancipación política y económica de los pueblos indígenas acabaron por crear una divergencia de intereses entre ellos y la manera como la sociedad envolvente los percibe; sobre cómo ve sus necesidades de territorio, de apoyo financiero de la federación, de preservación de las áreas que ocupan y de los cambios culturales derivados de la necesidad de utilizar sus recursos ambientales para lograr mejor la calidad de vida. Aunque los pueblos indígenas son reconocidos como protectores de la selva cada vez más grupos nativos (como los paresi, irantxe y nanbikwara, que viven en la provincia de Mato Grosso, o los kadiwéu, en Mato Grosso do Sul) utilizan sus tierras para obtener recursos financieros, interrumpiendo el proceso histórico de preservación de sus territorios contra la exploración y la ganancia capitalista. Aunque la justificación de que la gran cantidad de tierras destinadas a los indígenas fue maximizada por la idea de una área ambiental preservada la forma como, actualmente, muchos pueblos indígenas utilizan algunas de estas tierras, ha generado una imagen negativa y contradictoria que ha sido empleada, hábilmente, por sectores que buscan detener la demarcación o el mantenimiento de los actuales límites de las tierras indígenas. Los indígenas, que buscan mantenerse como entidades étnicas y culturales diferenciadas y preservar ciertas características que consideran importantes, enfrentan un dilema: ¿cómo conciliar las expectativas y exigencias físicas de consumo y de calidad de vida creadas por la sociedad de conservación ambiental?

Una de las respuestas de los paresi a estos cuestionamientos está articulada con los nuevos rumbos de la política económica internacional que ve en la cultura una fuente de recursos financieros (Yúdice 2004). En junio del 2005 la asociación indígena Paresi-Haliti de la aldea Serin-

gal, junto con el gobierno del estado de Mato Grosso y el ayuntamiento municipal de Campo Novo de Parecis, programó el II Seminario Estatal de Ecoturismo en Tierra Indígena, concomitantemente al V Festival de Cultura y Juegos Indígenas,<sup>10</sup> en el marco de un proyecto de ecoturismo en marcha desde la década de 1990. Entre los temas del seminario (diversidad indígena, pinturas corporales paresi y arquitectura indígena) se discutió sobre sostenibilidad económica, incluyendo el ecoturismo. En la programación del seminario se reservó un espacio para que se presentaran las investigaciones arqueológicas de la región y se informaran los datos inéditos de los estudios de impacto ambiental en marcha. Walter Morales, quien viajó a Mato Grosso para presentar la ponencia *Primera muestra de arqueología haliti*, fue abordado por uno de los líderes paresi, quien reside en la aldea Sacre 2, la mayor beneficiada (o perjudicada, según el punto de vista) por la implantación de la pequeña central hidroeléctrica Sacre 2, para solicitarle que no presentara su ponencia porque podría estar incrementando los problemas ya existentes en la sociedad paresi.

El objetivo de estos eventos va más allá de divulgar la cultura indígena y evaluar los méritos deportivos de los atletas. El seminario propuso crear condiciones para estructurar el turismo cultural en tierra paresi. Una de las acciones se apoyó con la idea de construir una aldea, según el modelo tradicional, exclusivamente dirigida a recibir la visita de turistas de Brasil y del exterior. La intención fue organizar una “aldea para turistas” en la que los visitantes pagarían guías indígenas como monitores para recorrer los caminos del bosque y observar animales y pájaros, bucear en las aguas cristalinas de los ríos y disfrutar de las fantásticas cascadas de la región. Además existe la intención de ampliar la producción de artesanía para venderla en la aldea porque es una fuente de ingresos y una valoración del patrimonio cultural. Debido a conflictos entre los líderes indígenas sobre el tema y por la falta de infraestructura adecuada estas actividades todavía no han alcanzado la dimensión deseada por los paresi. Las visitas todavía son puntuales,

---

10 Entre las etnias presentes estaban representantes de los paresi, irantxe, mynky, bororo, cinta-larga, rikbaktsa, arara, nambikwara y umutina compitiendo en los tradicionales juegos indígenas jikunahati (fútbol de cabeza), jakatiye (arco y flecha), jitsoti (apnea), temati (carrera) y nolakakawati (cabo de guerra).

poco estructuradas y de baja intensidad o rentabilidad. Aún así los jóvenes paresi se capacitan, poco a poco, para esta tarea tomando cursos de educación ambiental con el objetivo de actuar de forma consistente y sustentable.

## Un estudio de caso: los paresi de la Chapada

Los paresi, un pueblo indígena brasileño que se autodenomina halití (gente del pueblo), hablan un idioma clasificado por algunos lingüistas como perteneciente a la familia aruák y que no guarda relación genética con ningún tronco lingüístico (Montserrat 1994). Para Greg Urban (1992) la lengua paresi sería parte de una ramificación de la familia aruák, la maipure, y representaría una profundidad cronológica de unos 3000 años. Los paresi, muy estudiados desde el punto de vista antropológico (Costa 1985, Pivetta y Freire 1993, Filho 1994 y 1996, Costa 2002), se dividen en cuatro subgrupos distintos (kazíiniti, waimaré, warére y káwali) que, antiguamente, habitaron territorios con límites bien demarcados dentro del extenso planalto que va desde las cabeceras de los ríos Arinos y Paraguay hasta las cabeceras de los ríos Guaporé y Juruena, en el medio-oeste del estado de Mato Grosso. Los registros escritos de la presencia paresi en esta localidad se remontan al siglo XVIII (Badariotti 1898, Silva 1993, Lévi-Strauss 1996); sin embargo, si hasta el comienzo de la colonización europea los paresi ocupaban ese extenso territorio actualmente se encuentran viviendo en zonas políticamente delimitadas (las llamadas “tierras indígenas”) con tamaño y diversidad ambiental diferenciada y reducida. Según datos de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Cuiabá actualmente los paresi se encuentran divididos en 11 TIs distintas<sup>11</sup> y no contiguas que se localizan en la Chapada: TI Utiariti, TI Estação Paresi, TI Estivadinho, TI Figueiras, TI Juininha, TI Paresi, TI Ponte de Pedra, TI Rio Formoso, TI Tirecatinga, TI Uirapurú (Capitão Marco) y TI Umutina. Los paresi ocupan parcelas de su territorio tradi-

11 Barros (2002) señaló que la población es de 1273 personas. La mayor parte es bilingüe: habla portugués y su lengua nativa con fluidez que varía según la franja de edad y el grado de inserción individual en las esferas de la sociedad envolvente (Filho 1996).

cional que, inclusive, comprenden Puente de Piedra, el lugar de su mito de origen, donde se inició el mundo, ubicado a 70 kilómetros de Campo Novo dos Parecis.<sup>12</sup>

### Una cronología del contacto<sup>13</sup>

A lo largo de los tiempos el territorio tradicional paresi fue escenario de paso de distintos grupos humanos. Desde tiempos históricos se conoce la presencia de los nambikwara e irántxe, de la Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas, de religiosos (Abreu 1988, Silva 1993, Filho 1996, Lévi-Strauss 1996) y, recientemente, de grandes latifundistas monocultivadores. La historia reciente de ocupación involucró frentes de expansión que cambiaron la historia de la región (con el consecuente e inevitable impacto ocasionado a los pueblos indígenas), inicialmente por medio de las actividades estratégicas de la Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas y, después, con la agricultura industrial (que ha inyectado una cuantía significativa de recursos en la región, evidente en varias obras de infraestructura, pero que ha producido impactos ecológicos negativos).

La presencia de la Comissão Constructora da Linha Telegráfica Estratégica de Matto Grosso ao Amazonas en la región data de 1907, cuando fue liderada por el coronel Cândido Mariano da Silva Rondon quien, movido por ideales positivistas (Diacon 2006), dio nombre a la comisión que llevó su nombre (Comisión Rondon); su objetivo era implantar una línea telegráfica que uniera la ciudad de Cuiabá a Santo Antonio do Madeira, el punto inicial de la construcción del ferrocarril Madeira-Ma-

12 Localizado a 384 kilómetros de Cuiabá, la capital de Mato Grosso, el municipio de Campo Novo dos Parecis posee una área de 9936 km<sup>2</sup>; el 30% de su territorio pertenece a tierras indígenas. Según el censo cultural del municipio en 2000 había 14.620 habitantes urbanos y 2909 rurales. La región, conocida como un granero nacional de producción, viene presentando una alta tasa de crecimiento poblacional que alcanza 6.61% al año.

13 Las informaciones históricas que se presentan resumen los datos de campo y la documentación elaborados por los autores con estudios de licencia ambiental en la región de las cuencas de los ríos Sacre, Juruena, Sangue y Ponte de Pedra, en el Estado de Mato Grosso, desde el final de la década de 1990 (Morales 1998; Morales y Moi 2001, 2003; Moi y Morales 2003).

moré, en Rondônia. El objetivo estratégico era la ocupación definitiva de territorios. Las actividades desarrolladas para reconocer la región fueron la elaboración de levantamientos geográficos, forestales y mineralógicos y el contacto con las poblaciones indígenas (Missão Rondon 1946). En 1914 una expedición científica coordinada por Theodore Roosevelt, ex presidente de EEUU, se unió a la Comisión Rondon en Mato Grosso.<sup>14</sup> La Comisión Rondon inició una nueva etapa en la historia de contacto con grupos indígenas en Mato Grosso pues a medida que ellos fueron encontrados permanecieron bajo su cuidado. El pueblo paresi se hizo conocido por ser el grupo indígena más directamente implicado en la instalación y conservación de las líneas telegráficas (Roberto 1987:3-4). Familias, inclusive aldeas enteras, paresi migraron atraídas por las líneas telegráficas; sin embargo, este contacto llevó a sucesivas epidemias y a una drástica disminución demográfica. Además de las enfermedades hubo invasiones de caucheros y ataques de tribus enemigas que hicieron que los sobrevivientes paresi buscaran cada vez más protección y asistencia de Rondon en las estaciones telegráficas que cortaban su territorio (Rondon 1946). Debido a las epidemias muchos huérfanos crecieron vinculados al mantenimiento del telégrafo (Roberto 1987:4). Lévi-Strauss (1996:246), quien recorrió la región en la década de 1930, señaló que:

Esa ignorancia, combinada con las narraciones de la penetración, todavía reciente, del Far-West americano y de la carrera del oro, infundió locas esperanzas a la población de Mato Grosso e, inclusive, a la del litoral. Detrás de los hombres de Rondon, que colocaban su hilo telegráfico, una masa de emigrantes iría a invadir territorios de recursos insospechados, construir alguna Chicago brasileña. Perderán las ilusiones: como el Nordeste, donde están las tierras malditas del Brasil pintadas por Euclides da Cunha en *Os sertões*, la sierra del Norte habría de revelarse como un “cerrado” semi-desértico y como una de las zonas más ingratas del continente. Además, el nacimiento de la radiotelegrafía, que coincidió alrededor de 1922 con la conclusión de la línea, dejaba todo el interés de esta última promovida al estatuto de

---

14 El título oficial de esta expedición fue dado por el gobierno brasileño: Expedição Científica Roosevelt-Rondon (Roosevelt 1976:15-17).

vestigio arqueológico de una época científica superada en el momento exacto que acababa de ser terminada. Ella conoció una hora de gloria, en 1924, cuando la insurrección de São Paulo contra el gobierno federal la aisló del interior. Por el telégrafo Río de Janeiro continuó manteniéndose en comunicación con Cuiabá, vía Belém y Manaos. Después fue la decadencia: el puñado de entusiastas que había luchado por un empleo retrocedió o se dejó olvidar. Cuando llegué allá hacía varios años que no recibían ningún abastecimiento. Nadie se atrevía a cerrar la línea pero ya nadie se interesaba por ella. Los postes podían ser derribados, el alambre estaba oxidado: en cuanto a los últimos sobrevivientes de los puestos, sin valor para partir y sin medios para hacerlo, se extinguían lentamente, minados por la enfermedad, por el hambre y por la soledad.

Como resultado del contacto con los frentes de expansión de la sociedad nacional los paresi y sus vecinos nanbikwaras también sufrieron la presencia de una misión jesuita y de la congregación de las hermanas Paulinas, que tenía por objetivo convertirlos al cristianismo. Para llevar a cabo su misión esta congregación se unió a la Prelazia de Diamantino e implantó un núcleo misionero para convertir a los indígenas que vivían cerca de otro importante río de esa región, el Juruena (Costa 2002). Alrededor de 1941 Carlos Luis Freitas (sf:19), un religioso portugués quien ayudó en la construcción de este núcleo, relató los difíciles tiempos misioneros en su obra *Minhas memórias*:

Había dos casas de caboclos con un poco de barro y techo de sapê. En una vivían cuatro religiosas y en la otra cuatro religiosos, dos comunidades misioneras que se inmolaban por el amor de las almas. Nuestra cabaña tenía una salita que era el comedor y cuatro cuartos pequeños. Se podían colgar nuestras redes, además de una mesita y, como estante, dos cajas de querosén. Cada compartimiento tenía una ventanita de medio metro cuadrado.

La misión funcionó hasta 1945 y después se trasladó al salto de Utiariti. El nuevo lugar era más accesible por los caminos dejados por

la Comisión Rondon y estaba lejos de la malaria que asolaba la zona. Al año siguiente el salto de Utiariti pasó a ser un centro educativo bajo la dirección de la Misión Anchieta, que aplicó el sistema de internado para las comunidades indígenas.

La catequesis de este período prohibió a los indígenas que vivían en la misión (irantxe, paresi y nambikwara) hablar su idioma nativo y vivir según sus costumbres (Price 1976a, 1976b y 1983, Pivetta y Freire 1993, Filho 1996). Luiz Campos Nambikwara, quien estudió en la misión y actualmente es profesor de la aldea Utiariti, donde están las ruinas de la misión, escribió sus impresiones:

Hasta cierto punto fue bueno, ¿cierto? Aprendí muchas cosas. Pero por otro lado no fue bueno. Porque quitó a mucha gente la cultura, ¿cierto? Por ejemplo, nuestra lengua, nuestra lengua materna ellos no la enseñaban. No se tenía, era prohibido hablarla. No podía hablar el idioma. Era prohibido hacer, hacer el ritual, ¿cierto?<sup>15</sup>

Sin embargo, el modo de tratar con las poblaciones indígenas de América Latina sufrió cambios desde el Concilio Vaticano II (1966): se abandonó la perspectiva colonizadora y pasó a ser aceptada la posibilidad de un pluralismo ideológico y cultural. En función de las nuevas directrices de la iglesia católica la misión permitió a las comunidades indígenas profesar en su idioma nativo. En 1968 se extinguió el internado y las poblaciones “aldeadas” volvieron a sus comunidades de origen:

Se fueron, cierto. Los padres se fueron. Se fueron. Quiero decir, en esa época ya se estaban juntando los hacendados. Ya estaban llegando los hacendados, cierto. Aquí en Utiariti. Entonces los hacendados ya estaban llegando. Y los padres quedaron preocupados, ¿cierto? Que los indios pasan todo aquí, ahí ellos quedaron sin tierra después para vivir. Sin aldea, ¿cierto? No sabía más dónde era la aldea. El hacendado quería cuidarlos, entonces los padres los dispersaron de nuevo.

---

15 Entrevista concedida a Flavia Moi y Walter Morales en Utiariti en febrero de 2003.

Ahí fue creciendo la tierra... buscándonos con la FUNAI. Un pedacito de tierra para cada tribu, para hacer su aldea.<sup>16</sup>

El avance de la sociedad envolvente sobre las tierras antes ocupadas por los pueblos indígenas produjo una acentuada disminución demográfica de esas poblaciones y cercenó sus zonas de circulación. Como resultado directo de esos frentes de expansión se redujo el territorio de esos pueblos, hoy circunscrito a los límites definidos por las tierras indígenas. En cierto modo, más afortunados que sus vecinos nambikwara, los paresi lograron, por lo menos, mantener parcelas de su territorio tradicional de ocupación, apropiación y uso de los recursos naturales. Parte del grupo nambikwara fue apartado de su territorio tradicional y hoy ocupa áreas que ellos y los paresi reconocen como territorio paresi:

Los nambikwara no vivían aquí. Ellos eran de Juruena y quienes vivían aquí eran los paresi. Antes de que viniera la misión de los padres ya tenía la aldea aquí. Ahora no se cómo se llamaba la aldea aquí, antes de ser Utiariti. Que tenía el nombre de la tribu, ¿cierto? No se cómo era el idioma... Del otro lado, los nambikwaras eran del otro lado de Juruena. Era nambikwara también, pero otro, otra, otra, ¿cómo es que habla? Ellos son nambikwara, pero son... Ellos pertenecen a otro grupo, cierto. Esos nambikwaras aquí, que viven aquí se llaman wakalitesu. Y esos que viven por allá se llaman halotesu. Ellos hablan el mismo idioma, ¿cierto?<sup>17</sup>

El proceso sistemático de ocupación de la región comenzó a fines de la década de 1960; con los frentes de expansión agrícola de la sociedad nacional empezaron los conflictos territoriales entre terratenientes e indígenas. En esa época fue creada la OPAN<sup>18</sup> que inició la sistematización

16 Luiz Campos Nambikwara, entrevista de Flavia Moi y Walter Morales, Utiariti (febrero de 2003).

17 Luiz Campos Nambikwara, entrevista de Flavia Moi y Édison Rodríguez, Utiariti (febrero de 2003).

18 Operação Amazônia Nativa, una ONG que promueve proyectos de apoyo y solidaridad con las comunidades indígenas en el centro-oeste y norte de Brasil (<http://www.opan.org.br>).



del trabajo desarrollado por la FUNAI en la región. En la década de 1980 ocurrió la paulatina (y no siempre pacífica) estabilización de la situación agraria; en esa época se delimitaron varias tierras indígenas que fueron reservadas, homologadas o interdictadas. Así las haciendas y las grandes propiedades pasaron a tener sus límites definidos. En la década de 1990 los paresi vieron el inicio de varios proyectos de generación de energía (las llamadas *pequeñas centrales hidroeléctricas*) en los ríos de su territorio. La implantación de estas PCHs fue el resultado de la inversión del Estado en infraestructura básica para crear las condiciones necesarias para el gran capital nacional y multinacional. Pequeños pueblos y paraderos pasaron a ser áreas proto-urbanas o urbanas.

Uno de los primeros trabajos de generación de energía desarrollado en la región a finales de la década de 1980 tuvo un final desalentador y pesó, negativamente en varias esferas; se trató de la construcción de la PCH Ponte de Pedra (Puente de Piedra), que fue llevada a juicio y no fue concluida. En el 2003 la justicia federal detuvo la ejecución de obras y responsabilizó a la empresa Elma Eletricidade de Mato Grosso, a la Fundación Estatal de Medio Ambiente (FEMA), a la FUNAI, a la ANEEL (Agencia Nacional de Energía Eléctrica) y a las asociaciones Paresi Hali-tinã y Wáimare por haber iniciado la construcción de una pequeña central hidroeléctrica en territorio indígena paresi. La decisión de la justicia canceló el contrato de concesión otorgado por la ANEEL, la licencia dada por FEMA y los contratos hechos con las asociaciones.

El área donde se planeó hacer la PCH era una antigua reivindicación del pueblo paresi, considerada de gran importancia para su reproducción y sobrevivencia física y cultural. La Procuraduría de la República solicitó que se complementaran dos estudios antropológicos en la región. En estos estudios<sup>19</sup> se comprobó que había existido una aldea paresi en *Puente de Piedra* hasta la llegada de Rondon; después de ese período los indígenas fueron arrancados de allí pero siguieron haciendo incursiones periódicas al lugar. El Ministerio Público Federal acató el informe y el juez federal reconoció la importancia del área para los paresi y suspendió la obra. FEMA protestó contra la acción judicial y mantuvo la licencia

---

19 Realizados por la antropóloga Fátima Roberto Machado (Universidad Federal de Mato Grosso).

con el argumento de que se trataba de una propiedad privada. FUNAI protestó contra la acusación pues ya había constituido un grupo de trabajo para identificar y delimitar el territorio y reconocerlo como área indígena. El juez de la causa dictó nulidad del acuerdo de concesión y obligó a FUNAI a hacer la demarcación de las tierras en el plazo de un año; si la empresa ponía en marcha las obras de construcción pagaría una multa diaria.

Este hecho no ha desanimado a los consorcios generadores de energía eléctrica que tienen interés en utilizar el potencial de los ríos de la región. El estado de Mato Grosso, considerado un “granero” de productos alimenticios y un productor de riquezas energéticas y minerales, continúa invirtiendo en infraestructura para transportar los productos producidos (Prefeitura de Campo Novo do Parecis 2002). Los cambios en la base económica están acompañados por alteraciones en el campo político y cultural: en el político la alianza entre el capitalismo moderno y la oligarquía tradicional resultó en la renovación del vigor de la agotada “política de los coroneles;” y en lo cultural incorporó, progresivamente, en el seno de la cultura local los patrones nacionales (Secchi 1995).

Aunque las alteraciones en el modelo de ocupación poco cambiaron la realidad adversa de los pueblos indígenas poco a poco los paresi se han hecho sujetos activos de su propio destino y han sido llamados a opinar sobre los procesos de licencia ambiental para las obras que se implantarán en su territorio (un derecho garantizado por la Constitución); además de negociar entre ellos (muchas veces las opiniones conflictivas provocan cismas internos) lo hacen con sujetos externos. De modo semejante a lo que ocurrió con la PCH Ponte de Pedra, cuando las asociaciones Hali-tinã y Wáimare negociaron la construcción de la obra, los habitantes de Sacre 2 ven de modo favorable la construcción de una pequeña central hidroeléctrica en un río que limita su territorio porque consideran que las regalías provenientes de la electricidad generada por la hidroeléctrica son importantes para la sobrevivencia y desarrollo de su pueblo. Aunque haya consentimiento de algunos líderes paresi para la realización de esas obras con el fin de cumplir con lo dispuesto por la legislación brasileña necesitan pasar por procesos de licencia ambiental para garantizar que los impactos negativos causados en el medio ambiente sean menores que

los beneficios potenciales. Para los paresi, que desconocían los procedimientos arqueológicos, las investigaciones hechas aparecieron como un medio de reafirmación política y, quizá, de mejora económica al valorar su cultura y reafirmar sus derechos territoriales.

### Territorio, mito y memoria

La situación de contacto impuesta a los paresi produjo varios impactos socioculturales y económicos en su sociedad pero no eliminó su cultura; más bien, a ella se incorporaron nuevas normas y reglas. Durante 3 siglos los paresi reformularon, transformaron y adaptaron patrones culturales para que su base cultural se acomodara a los nuevos contextos; así mantuvieron características que les eran (o son) peculiares. Las características internas de los modelos y símbolos culturales ancestrales se adaptaron a las nuevas realidades, absorbiendo nuevos significados (Carneiro da Cunha 1985, 1986). Mientras algunos valores se mantuvieron otros se transformaron o fueron sustituidos sin que eso eliminara una identidad común o impidiera una continuidad cultural en tiempo en la Chapada dos Parecis (Balandier 1963, Shennan 1994 y 2000, Thomas 1996).

El contacto entre los patrones culturales y étnicos y las condiciones sociales, incluyendo acciones de dominación, resistencia y asimilación diferenciadas, acabaron por generar articulaciones y soluciones para tratar con las necesidades impuestas. Algunas personas, individualmente o en grupos, fueron agentes activos en la elaboración del orden social y no solamente reproductores de esa situación. La identidad de un grupo es mutable; depende de la manera como los individuos se reconocen a sí mismos y a los otros desde categorías formuladas a partir de un origen o de elementos culturales comunes. Así se crean los llamados grupos étnicos que tienen el poder de definir quiénes pertenecen a ellos o no (Barth 1969).

La estrategia de los paresi para buscar mejores condiciones podría pasar por la afirmación o la negación de su origen étnico. En algunos momentos, como en la lejana época de las *guerras justas* (Perrone-Moisés 1992), ser “amable” y de “buen carácter” fue el camino más fácil para sobrevivir. Los nambikwara, sus vecinos y enemigos ancestrales, “optaron” por otro camino y se vieron involucrados en constantes peleas con

los frentes de expansión colonial, considerados como aliados de los paresi. Al final de esa verdadera “prueba de resistencia,” después de tantos desencuentros, contrariedades y de una drástica disminución demográfica, la etnia paresi ha conseguido mantener su lengua y algunas de sus instituciones elementales. ¿Cómo fue posible? ¿Cómo lograron defender sus valores comunales, con una insistencia cada vez mayor, sin recurrir a la violencia frente a una sociedad envolvente que buscaba aniquilarlos o integrarlos? Entre muchos factores que llevaron a su sobrevivencia física y cultural uno de los más importantes fue la posibilidad de establecer “puntos de contacto” simbólicos con elementos palpables (su territorio y las marcas en el paisaje) para integrar las generaciones y establecer un sentido de pertenencia y unidad común (Machado 2002). Esos “puntos de contacto” fueron la suma de situaciones históricas, sociales y culturales que la tradición oral (y la oralidad) consiguió mantener, coherentemente, a lo largo del tiempo y que permitió que los individuos y la colectividad se apropiaran de elementos comunes que fueron transformados en el substrato de su etnicidad (que pueden haber incorporado otros pueblos antes étnicamente distintos) frente a agentes y situaciones extrañas y adversas. Su punto de partida fue el hecho de que los paresi hubieran ocupado la región desde tiempos remotos; el “punto de contacto” más conocido de esa ocupación es su mito de origen al norte del *Puente de Piedra*:

En el mito de origen del pueblo halíti, recogido a principios del siglo por el antropólogo alemán Max Schmidt,<sup>20</sup> un grupo de hermanos salió del interior de la tierra, brotando de hendiduras y agujeros de las roca existentes en el río Sakuriu winã, que los imóti, los no-indios, los “civilizados” llaman Puente de Piedra o Sucuruína, un tributario del Arinos. Al salir de las piedras los halíti descubrieron el mundo y todos sus ríos, sus pájaros, los árboles que existían pero todavía no tenían

---

20 Ver Max Schmidt *Os aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural*. Traducción del original en alemán *Die Aruaken: ein beitrage zum problem der kulturverbeitung. Studien zur ethnologie und soziologie*. Herausgeben von Vierkandt, Heft 1. Leipzig, 1917. Copia disponible en la Biblioteca del PPGAS del Museu Nacional, Río de Janeiro.

nombre. Wazáre, el más viejo de los hermanos, orientó la salida de los otros, instalando a cada uno en su propio territorio (Machado 2002).

Para los paresi el mundo empezó en esa localidad ubicada a menos de 70 kilómetros de Utiariti; allí se encuentran las evidencias físicas que atestiguan este hecho: el *Puente* y la *Casa de Piedra*. Además, en esa localidad se implantó una de las estaciones telegráficas montadas por Rondon en la que los indígenas se agregaron en búsqueda de protección al inicio del siglo XX. Como dijo Damião, un paresi centenario que vivió en Sacre II hasta su muerte en el 2006 y quien había sido guía de Rondon: “El Puente de Piedra es la prueba de que estamos aquí, en esta tierra, desde que el mundo es mundo y nosotros somos paresi.”<sup>21</sup> El mito del *Puente de Piedra* pasa de generación en generación, confiriéndoles un sentido de continuidad e integración. A ese respecto Giddens (1990:37-38) señaló:

En las sociedades tradicionales el pasado es venerado y los símbolos son valorados porque contienen y perpetúan la experiencia de las generaciones. La tradición es un medio de lidiar con el tiempo y el espacio, estableciendo cualquier actividad o experiencia particular en la continuidad del pasado, presente y futuro, los cuales, a su vez, son estructurados por prácticas sociales recurrentes.

La suma de estos elementos palpables, que se encuentran en el paisaje y en la tradición oral, propicia un sentimiento de pertenencia y de unión que disminuye la distancia y las diferencias entre individuos que, en otra situación, podrían ser hasta enemigos; es decir, acaba por unir a los descendientes de subgrupos distintos como kaxiniti, waimaré, kawáli, waréré y kozarini.

A esa apropiación de imágenes se suman otros “puntos de contacto.” Por habitar esa región desde tiempos precoloniales en la lengua paresi hay un reconocimiento etnotopónimo de su antiguo territorio (áreas de circulación, fronteras, cursos de agua, cerros, caminos, accidentes geográficos, aldeas abandonadas) que es utilizado como un medio para justificar su dominio sobre el territorio y sobre el territorio de cada subgrupo

21 Entrevista concedida a Flavia Moi y Édison Rodrigues en Sacre II en el 2003.

dentro de él (Souza 1997:31). Eso explica por qué las aldeas, incluso las más recientes, se forman junto a las grandes caídas de agua, recurrentemente en sitios en donde antes hubo otras aldeas; este hecho fue establecido por las investigaciones arqueológicas realizadas en el área.<sup>22</sup>

Las aldeas tienen su localización definida dentro de un territorio que tiene significado mítico. Como mencioné antes Wazáre, el héroe del grupo original de hermanos, distribuyó a los descendientes halíti por el vasto planalto que, hasta hoy, conserva su nombre, Planalto dos Parecis (Machado 2002).

Como señaló Souza (1997:31):

Ellos explican las diferencias al interior del grupo, y el sentimiento de pertenencia que los une entre sí, a partir del mito. Al determinar dentro del territorio de los paresi el territorio de cada sub-grupo Wazaré también escogió y determinó los lugares adecuados para que habitara su pueblo (vide Costa 1985:59-60) y construyera sus aldeas. Los paresi explican que por eso las aldeas, incluso las más nuevas, se forman en lugares donde antes ya había otras.

El territorio es el sustrato de la memoria colectiva y de los mitos y la oralidad es el agente integrador entre las generaciones y las personas. Hacer parte de ese pasado es hacer parte de algo mayor, es tener una identidad que crea diferencias para que otros grupos las acepten, definiendo categorías relacionadas y dicotomizadas en las cuales “nosotros” se contraponen a “otros.” De esa relación nacen y se construyen diferencias reales, imaginarias o impuestas.

La ocupación del territorio ha permitido la apropiación étnica del paisaje (Jones 1997, 1999), una construcción política sobre el territorio. Esa apropiación, agregada al idioma y a otras características culturales, permitió a los paresi utilizar esferas diferenciadas de autodenominación y de reconocimiento de los “demás” porque la identidad cambia de acuerdo

---

22 Los ejemplos son las antiguas aldeas (en la actualidad sitios arqueológicos) Kotikiko, Salto do Utariti, Ponte de Pedra y Sacre.

a la manera como los sujetos son interpelados o representados. Al no ser automática la identificación puede obtenerse o perderse, y politizarse en un proceso que constituye un cambio político de identidad (de clase) en las política de la diferencia (Hall 2003:21). Esa situación puede ser percibida entre los paresi, los “blancos” y los nambikwara. Antiguamente los nambikwara y los paresi eran enemigos pero puesto que hoy ocupan el mismo territorio, reconocidamente paresi, han dejado de ser enemigos y se han convertido en aliados en un pacto que no borra el pasado belicoso (las antiguas rencillas son siempre recordadas por los mayores). Uno de los principales temas de un paresi es quejarse de un nambikwara y viceversa; “hablar mal” uno del otro es común y no impide bodas interétnicas y buenas amistades. Se trata de juegos políticos y de estrategias constantemente ejercitadas delante del “blanco;” cuando el “blanco” no está cerca es fácil imaginar sobre quién hablan los paresi y los nambikwara. La contraposición es sólo una manera más de reforzar la identidad y el pasado común. Para diferenciarse de otros grupos indígenas los paresi se autodenominan *haliti* (gente del pueblo) y así son reconocidos; sin embargo, para diferenciarse de los “blancos” que habitan en su zona se autodenominan *paresi*. Para los “blancos” los paresi son, solamente, *indígenas*.

El mito del *Puente de Piedra* y los demás referentes transgeneracionales dan un sentido de continuidad y de integración y forman parte del universo oral al cual ha hecho énfasis la investigación arqueológica que hemos llevado a cabo en el territorio paresi. Conservar ese patrimonio cultural no sólo es importante para ampliar la autoestima de los paresi sino, también, para comprender mejor los significados de las transformaciones y de creaciones de algunos géneros comunicativos, para profundizar el conocimiento sobre esa sociedad y resaltar la importancia que la arqueología da al uso metódico de las fuentes orales y su responsabilidad social.

Las sociedades de ese tipo están arraigadas a nociones de memoria y oralidad que, sin embargo, son algunos de los aspectos más vulnerables de su identidad cultural. Esas nociones son de fundamental importancia para los grupos minoritarios y para las poblaciones indígenas porque son la fuente vital de una identidad arraigada en la tradición. En esos pueblos los valores, saberes, celebraciones y formas de expresión son trans-

mitidos oralmente, de manera que la oralidad es el fundamento de la vida comunitaria (Moi 2003).

El patrimonio inmaterial<sup>23</sup> se transforma a lo largo del tiempo porque los medios de transmisión de conocimiento son recreados y reformulados colectivamente (Sperber 1996); por eso a través del estudio de las fuentes orales es posible, primero, comprender su adecuación a la actualidad, lo que garantiza el mantenimiento, la transformación y la generación de conocimiento. Segundo, es posible comprender la sociedad a través de su adecuación a la realidad. Tercero, construir y/o reconstruir manifestaciones culturales. Los mitos de origen, las historias familiares y las narrativas permiten acceder a la cultura y a la época. La historia y el mito son modos de conciencia social por medio de los cuales las personas elaboran sus interpretaciones compartidas (Hill 1988). El mito sirve en la construcción y reproducción de las diferencias entre los seres humanos que viven en el presente y entre las poderosas entidades de tiempos pasados; así no sólo establece una continuidad con el origen (como en el caso del mito del *Puente de Piedra*) sino una relación con contornos étnicos, susceptibles de comprobación arqueológica. De ese modo no sólo se busca construir y/o reconstruir hechos o eventos de una sociedad sino comprenderlos en su actualidad (Lummis 1992).

## (Re) construyendo la identidad: arqueología y ancestralidad

Los estudios de impacto ambiental en arqueología y los programas posteriores de prospección y rescate de los sitios identificados proporcionaron los primeros estudios sistemáticos sobre la ocupación precolonial de la

---

23 El “patrimonio cultural inmaterial” son los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas (junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes) que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. El patrimonio cultural inmaterial (que se transmite de generación en generación) es recreado, constantemente, en función del entorno y de la interacción con la naturaleza y la historia, infundiendo un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO 2003).



región de la Chapada dos Parecis que llevaron a la identificación, excavación y análisis de diversos sitios arqueológicos.<sup>24</sup> Algunas investigaciones se están haciendo en regiones próximas (Oliveira y Viana 1989, Migliácio 2000 y 2006, Vialou 2005) y en áreas vecinas, como el Planalto Central (Wüst 1990, Robrahn-González 1996, Morales 2005), en partes poco conocidas del territorio brasileño desde el punto de vista arqueológico. En los últimos años los trabajos realizados en la región de los valles de los ríos Ponte de Pedra, Sangue, Sacre, Papagaio y Juruena revelaron un potencial arqueológico muy alto; se trata de sitios precoloniales e históricos, líticos y cerámicos, a cielo abierto y en abrigos que permiten componer un mosaico cultural de ocupaciones humanas que puede alcanzar miles de años y que tiene como último eslabón las ocupaciones indígenas actuales.

A pesar de este potencial arqueológico significativo en el área paresi aún están por construirse contextos regionales de ocupación humana más precisos. A partir de las informaciones obtenidas en los informes de campo (Morales 1998, Morales y Moi 2001, Moi y Morales 2003) se sabe de la presencia de sitios líticos antiguos enterrados en las capas más profundas del terreno. Los vestigios de estos asentamientos se encuentran en las orillas del río Sangue, a 1.5 metros de profundidad, y revelan una sofisticada tecnología de talla en materia prima de excelente calidad; prueba de esto son los desechos a presión que sugieren la presencia de piezas bifaciales. Los sitios asociados con esa ocupación e identificados, hasta ahora, están en las cercanías de las cascadas del río, en áreas llanas de suelo cascajoso, ahora cubiertas por una densa vegetación. También hay ocupaciones líticas más recientes; los sitios identificados aguas arriba de Sacre 2, en el río Sacre, fueron localizados en pequeños cerros cercanos al río, de suelo fértil y densamente cubiertos de árboles. En ellos se encuentran artefactos más pesados hechos en arenisca silicificada.

Los grupos ceramistas se hacen presentes de dos modos. Primero, como aquellos identificados por los paresi como asentamientos asociados a antiguas aldeas de su pueblo. Los análisis preliminares hechos

---

24 Véanse los informes de campo (Morales 1998, Morales y Moi 2001 y 2003, Moi y Morales 2003), los diagnósticos de las empresas (Documento Antropología e Arqueología 2001a, 2001b, 2003, Griphu's 2003) y los trabajos presentados en congresos (Moi 2003).

a partir de los levantamientos de campo demostraron que el material está en áreas de vegetación espesa, afectadas anualmente por quema, y están situadas cerca a los ríos más grandes. Esa cerámica ofrece una gran diversidad tecnológica, decoración con incisiones, marcas de cestería en las paredes y diferentes tipos de pasta. El segundo modo es en los sitios asociados a la tradición arqueológica conocida como Uru; en este caso las piezas son semejantes a las identificadas en el Planalto Central y en Mato Grosso (Oliveira y Viana 1989, Wüst 1990, Robrahn-González 1996, Morales 2005); se trata de fragmentos de color gris, ligeros, con desgrasante de cariapé y quemados a baja temperatura; no hay decoración en las paredes. Los sitios están alejados un poco más de los grandes cursos de agua, cerca de 300 a 400 metros en áreas de arenales.

También hay grafismos en dos abrigos junto a los ríos Sangue y Ponte de Pedra; este último, como ya se indicó, es un lugar sagrado para el pueblo paresi. En la región del río Ponte da Pedra hay grafismos esquemáticos y concavidades para el pulimento/afilamiento de hachas. Allí los vestigios arqueológicos no se restringen a las piezas y artefactos; el paisaje tiene significados mitológicos que se incorporaron al imaginario paresi. Allí está el *Puente de Piedra*, el lugar exacto donde fue abierto un hueco por donde salieron los seres humanos, la *Casa de Piedra* y unos afloramientos de arenisca que dan contornos particulares al trecho del río. En este lugar se instaló, en décadas pasadas, uno de los puestos telegráficos de Rondon, la estación Ponte de Pedra; de esta ocupación histórica quedan pocos vestigios: platos niquelados, cartuchos de munición, restos de latas corroídas, sepulturas, la base del cimientito que sirvió para el puesto telegráfico y una inscripción grabada en arenisca friable junto al *Puente de Piedra* donde se puede leer el año 1915 y las iniciales A.M. En los principales abrigos conocidos, situados junto al río Sangue, se identificaron varios petroglifos. Uno de ellos está próximo a la barranca del río, en una pequeña concavidad afectada por las aguas durante las mayores inundaciones; otro está en una zona más elevada y tiene paredes repletas de grafismos y pocos vestigios estratigráficos en su interior. Este abrigo está en una región que las informaciones orales, etnohistóricas y etnográficas identifican como territorio paresi (Moi 2003).

Las investigaciones arqueológicas despiertan gran atención entre en las comunidades indígenas con las que trabajamos.<sup>25</sup> Para algunos líderes con sentido de la oportunidad y más sintonizados con los cambios la figura de los arqueólogos, esa nueva “especie” en el panteón de los investigadores que transitan por tierras indígenas, ha generado aliento, esperanza y desconcierto. Desconcierto porque siempre llegan con preguntas inusitadas que escapan al guión de aquellas formuladas por antropólogos o funcionarios de la FUNAI desde hace tiempo. Los arqueólogos, en las palabras de los propios indígenas, hacen preguntas de difícil respuesta que, casi siempre, causan sorpresa, cuando no una búsqueda. Así ocurrió con los xerente cuando les preguntamos si habían oído hablar de una época cuando los mayores tallaban piedra, trabajaban cuero y cortaban piel para usos medicinales (Moi 2007); o con los nambikwara y paresi cuando preguntamos sobre la existencia de aldeas “del tiempo de los antiguos.” Aliento pues traen nuevas informaciones y datos desconocidos que se pueden utilizar para conocer mejor el territorio donde viven y las herramientas que utilizaban en un pasado no muy lejano. Estos conocimientos son valiosos porque remiten a un patrimonio cultural que hace parte de su cotidianidad y que puede tener otros usos en el futuro. Esperanza porque los indígenas ven en las investigaciones arqueológicas la oportunidad de que sean reconocidas y demarcadas las áreas que antes pertenecían a sus territorios de uso y de circulación. Por eso instigan a los investigadores a localizar sitios arqueológicos fuera de los límites de las tierras indígenas, utilizando sus resultados como medios para incorporar estos antiguos asentamientos.

A lo largo de este proceso pudimos percibir cómo el mantenimiento y la propagación de los mitos refuerzan la identidad paresi y cómo algunos resultados de las investigaciones arqueológicas se están insertando en su panteón mitológico y en su oralidad (Moi 2003). Las investigaciones arqueológicas desarrolladas en el territorio paresi revelaron un abrigo rupestre junto al río Sangue, hasta entonces desconocido por los indígenas. Las imágenes inéditas de ese abrigo fueron mostradas a una mujer paresi, quien las identificó como estilos gráficos propios de su gente;

---

25 Realizamos prospecciones arqueológicas con la ayuda de indígenas xerente, nambikwara y paresi.

después fueron enseñadas a informantes nambikwara, quienes también las reconocieron como estilos gráficos paresi. Las entrevistas que realizamos en sitios distintos llegaron a resultados similares con relación a los significados de las imágenes (Moi 2003). Los informantes confirmaron la asociación de esos grafismos con su gente porque los reconocieron como representaciones esquemáticas de instrumentos utilizados para caza. Así la investigación arqueológica propició una relación directa de los paresi con representaciones rupestres inéditas, planteando la posibilidad de que esos dibujos fueran una especie de “manual” para la confección de instrumentos de caza.

Roni Cabixi, hijo de Daniel Cabixi, profesor e importante líder indígena que trabaja con la revitalización de grafismos corporales entre las jóvenes, fue llevado hasta el abrigo para conocer y saber más sobre las inscripciones; tras larga contemplación confirmó la asociación de algunos grafismos geométricos con algunos utilizados hoy por los paresi y, como ya habían hecho otras personas, los nominó en su idioma (especialmente algunas imágenes zoomorfas y antropomorfas como una serpiente, un pie humano y un sol). Cuando le preguntamos si en sus estudios esos dibujos ya existían o si eran recurrentes dijo que no pero que ahora pasarían a serlo porque estaban junto a otros que, sin duda, eran de su pueblo; además, adelantó que esos nuevos dibujos (conocidos o no) empezaría a formar parte de sus clases de revitalización de los grafismos corporales. Desde entonces los grafismos rupestres junto al río del Sangre pasaron (¿volvieron?) a formar parte de la tradición, del mito y de la historia paresi. La revelación de aquellas imágenes a los indígenas nos permitió comprender la dimensión del contexto ideológico/conceptual en el cual están insertos quienes se encargan de las transmisiones y comunicaciones en la sociedad paresi; esas personas podrían y/o iban a actuar como fuerza social y política que asimila, excluye o manipula los sucesos de acuerdo con la situación.

En el caso paresi la investigación arqueológica es sólo un aspecto de un contexto mayor que, además de tratar temas como la herencia cultural (la ancestralidad), se refleja en acciones políticas tendientes a lograr el reconocimiento (y la libre utilización) de sus tierras ancestrales y el derecho de propiedad sobre los objetos que están bajo la custodia de los museos. Por eso las investigaciones arqueológicas (como otras investigaciones desarro-

lladas en áreas indígenas) se deben practicar con responsabilidad social, reconociendo los roles históricos y sociales y el contexto político de la disciplina y la necesidad de volverlos importantes para la sociedad, aunque los usos sociales dados a los resultados de las investigaciones puedan escapar al de los investigadores y tener consecuencias, a veces, inesperadas.

Los intereses y actores implicados en nuestro trabajo en territorio paresi son muchos y diversos, lo que obliga a dejar de lado las visiones simplistas de dos lados definidos y polarizados. Muchas veces los intereses son tenues y, en algunos momentos, las diferencias quedan reducidas sólo al discurso debido, fundamentalmente, a que la comunidad (al menos algunos de sus líderes más influyentes), las empresas generadoras de energía, los empresarios agrícolas, el ayuntamiento de Campo Novo de los Parecis y el Estado de Mato Grosso quieren el desarrollo de obras en la región. El motivo de esta conjunción de intereses es que las obras que impactan el patrimonio ambiental y cultural también aportan recursos financieros (medidas mitigadoras y compensatorias para los indígenas y para el municipio), el pago de mayores impuestos para el municipio y para el Estado y mejoras en la infraestructura, lo que permite una mayor circulación de personas y mercancías.

Los paresi actúan en un complejo juego político, económico y simbólico del cual depende su supervivencia física y cultural. Los indígenas “están en el filo de la navaja” (pendientes de un hilo). Las armas y la munición de que disponen son las riquezas de las tierras en las que viven, el patrimonio cultural heredado de sus ancestros y la experiencia acumulada con los frentes de expansión y con los daños causados en los dos últimos siglos de contacto con el “mundo de los blancos.” Los paresi se organizan en asociaciones, disputan espacio en los medios nacionales e internacionales y movilizan ambientalistas, organismos de asistencia indígena y políticos genuinamente interesados en la cuestión ambiental o en busca de una oportunidad electoral. Los paresi no esconden que quieren los recursos financieros provenientes de la actividad turística en sus tierras, las regalías generadas por las turbinas de las pequeñas centrales hidroeléctricas o los dividendos producidos por el arriendo de sus tierras para el cultivo de soya; tampoco renuncian a mantener su estatus diferenciado frente a la sociedad nacional y el derecho constitucional que les garantiza sus tierras,

sus territorios de circulación tradicionales, sus lugares sagrados, lengua, costumbres y, además, la asistencia de los organismos gubernamentales en el área jurídica, médica y educativa. En ese juego han empezado a utilizar a los arqueólogos y a la información generada en sus investigaciones con el fin de hacer construcciones sobre su pasado y sobre el de los grupos indígenas que ocuparon esa región desde tiempos inmemoriales.

## Consideraciones finales

Por medio de esta investigación buscamos delinear y discutir los usos y las apropiaciones ideológicas y políticas que los paresi hacen (o no) de los resultados de los trabajos arqueológicos realizados en su territorio. Como resultado notamos un creciente interés sobre las investigaciones (por ejemplo, en la inserción de los diseños de los grafismos rupestres en el proceso de revitalización de las pinturas corporales), además de su ya conocida utilización para justificar la ampliación de tierras. Las consecuencias que se siguen de la investigación arqueológica son un ejemplo de la inserción política y social de la actividad del arqueólogo en el contexto contemporáneo, a pesar de que la disciplina se dedique a la construcción del pasado (Miller y Tilley 1984, Hodder 1986, Funari 1999, 2001 y 2004, Ascherson 2001, Funari *et al.* 2005).

## Agradecimientos

A Edison Rodrigues de Souza de la Operação Amazônia Nativa (OPAN) por sus comentarios y sugerencias.

## Referencias

Abreu, Capistrano de  
1988 *Capítulos de história colonial*. Conselho Editorial do Senado Federal, Brasília.

Acselrad, Henri

2004 Conflitos ambientais. A atualidade do objeto. En *Conflitos ambientais no Brasil*, editado por Henri Acselrad, pp7-11. Relume Dumará-Fundação Heinrich Boll, Río de Janeiro.

Agostinho, Pedro

1974 *Kwarup: mito e ritual no alto Xingu*. EPU/EDUSP, São Paulo.

Alarcón-Chaíres, Pablo

2006 Riqueza ecológica versus pobreza social: contradicciones y perspectivas del desarrollo indígena en Latinoamérica. En *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinares*, editado por Alberto Cimadamore, Robyn Eversone y John-Andrew McNeish, pp 41-70. CLACSO, Buenos Aires.

Arbix, Glauco, Álvaro Comin, Mauro Zilbovicius y Ricardo Abramovay

2002 *Brasil, México, África do Sul, Índia e China: diálogo entre os que chegaram depois*. Editora Unesp-Edusp, São Paulo.

Ascherson, Neal

2000 Editorial. *Public Archaeology* (1)1:1-4.

2001 Editorial. *Public Archaeology* (2)1:1-2.

Badariotti, Nicolau

1898 *Exploração no norte de Matto Grosso. Região do alto Paraguay e planalto dos paresis*. Escola Tyo Salesiana, São Paulo.

Balandier, George

1963 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique centrale*. PUF, París.

Barros, Márcio Carlos Vieira

2002 A questão ambiental e os professores Paresi do município de Tangará da Serra, Mato Grosso: uma análise contextualizada. Tesis de maestría, Facultad de Educación, Universidad Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

Barth, Fredrik (Editor)

1969 *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Little, Brown and Company, Boston.

Berkes, Fikret, Carl Folke y Madhay Gadgil

1993 *Traditional ecological knowledge, biodiversity, resilience and sustainability*. Beijer Discussion paper series 31, Estocolmo.

Borda, Carolina y Darío Mejía

2006 Participación política y pobreza de las comunidades indígenas de Colombia. El caso de los pueblos zenú y mokaná. En *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinares*, editado por Alberto Cimadamore, Robyn Eversone y John-Andrew McNeish, pp 71-86. CLACSO, Buenos Aires.

Carneiro da Cunha, Manuela

1985 *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. Editora Brasiliense, São Paulo.

1986 *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense-EDUSP, São Paulo.

Costa, Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira

2002 *Senhores da memória. Uma história do Nambiquara do cerrado*. Unicem, Cuiabá.

Costa, Romana M. Ramos

1985 Cultura e contato: um estudo da sociedade paresi no contexto das relações interétnicas. Tesis de maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro.

Diacon, Todd

2006 *Rondon, o marechal da floresta*. Companhia das Letras, São Paulo.

Documento Antropologia e Arqueologia SC Ltda

2001a Diagnóstico de Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural para o Projeto PCH Sacre 2 (mimeo).

2001b PCH Sacre / MT. Diagnóstico Arqueológico e Antropológico. Novembro / 2001 (mimeo).

2003 Complexo Jurueña. Diagnóstico Antropológico / Diagnóstico do Patrimônio Arqueológico, Histórico e Cultural. Vols. 1 a 3, Setembro / 2003, (mimeo).

Filho, Aderval Costa

1994 *Os paresi: sistemas econômicos*. UFMT, Cuiabá.

1996 *Mansos por natureza: situações históricas e permanência paresi*. Tesis de maestría, Universidad de Brasília, Brasília.

Freitas, Luís Caldas

sf *Minhas memórias*. Editora Mimeográfica, Belo Horizonte.



Funari, Pedro Paulo Abreu

1999 Brazilian archaeology, a reappraisal. En *Archaeology in Latin America*, editado por Gustavo Politis y Benjamin Alberti, pp 17-37. Routledge, Londres.

2001 Public archaeology from a Latin American perspective. *Public Archaeology* 1(4):239-243.

2004 Public archaeology in Brazil. *Public Archaeology* 4:202-210.

Funari, Pedro, Charles Orser y Solange Schiavetto.

2005 *Identidades, discurso e poder: estudos de arqueologia contemporânea*. Annablume-Fapesp, São Paulo.

Garrard, Greg

2006 *Ecocrítica*. Universidad de Brasília, Brasília.

Giddens, Anthony

1990 *The consequences of modernity*. Polity Press, Cambridge.

Gordilho, Gastón y Juan Martín Leguizamón

2002 *El río y la frontera: movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Biblos, Buenos Aires.

Goudie, Andrew

1990 *The human impact on the natural environment*. Blackwell, Oxford.

Gray, Andrew, Alejandro Parellada y Helen Newing

2003 *From principles to practice: indigenous and conservation in Latin American*. IWGIA, Document 87, Copenhage.

Griphu's Consultoria Ltda

2003 Relatório Final - Projeto de resgate arqueológico na área diretamente afetada pela PCH Baruito, MT. Global Energia (Mimeo).

Hall, Stuart

2003 *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A, Rio de Janeiro.

Harvey, David

1985 The geopolitics of capitalism. En *Social relations and spatial structures*, editado por Derek Gregory y John Urry, pp 129-163. St. Martin Press, Londres.

1989 *The condition of postmodernity*. Blackwell, Oxford.

1996 *Justice, nature, and the geography of difference*. Blackwell, Oxford.

Hill, Jonathan

1988 Introduction. En *Myth and history. Rethinking history and myth: indigenous South-American perspectives on the past*, editado por Jonathan Hill, pp 1-17. University of Illinois Press, Urbana.

Hobsbawn, Eric

1995 *Era dos extremos. O breve século XX (1914-1991)*. Companhia das Letras, São Paulo.

Hodder, Ian

1986 Politics and ideology in the World Archaeological Congress. *Archaeological Review from Cambridge* 5:113-119.

Jones, Siân

1997 *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. Routledge, Londres.

1999 Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity in archaeology. En *Historical archaeology. Back from the edge*, editado por Pedro Funari, Martin y Siân Jones, pp 219-232. Routledge, Londres.

Lévi-Strauss, Claude

1996 *Tristes trópicos*. Companhia das Letras, São Paulo. [1955].

Lummis, Trevor

1992 Oral history. En *Folklore, cultural performances and popular entertainments*, editado por Richard Bauman, pp 6-13. Oxford University Press, Oxford.

Machado, Maria de Fátima Roberto

2002 Relatório complementar de identificação e delimitação da T.I. Estação Parecis (Decreto no 1775). Coord. do GT Port. no 527/FUNAI/PRES de 21 jun 2000), Cuiabá.

Migliácio, Maria Clara

2000 A ocupação pré-colonial do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso: uma leitura preliminar. Tesis de maestría, USP/MAE, São Paulo.

2006 O doméstico e o ritual: cotidiano Xaray no Alto Paraguai até o século XVI. Disertación doctoral, USP/MAE, São Paulo.

Miller, Daniel y Christopher Tilley

1984 *Ideology, power and prehistory*. Cambridge University Press, Cambridge.

Missão Rondon

1946 Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela comissão de linhas telegráficas estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas - 1907-1915. Publicados em artigos do *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro em 1915, Rio de Janeiro.

Moi, Flavia Prado

2003 Patrimônio imaterial e tradição oral: potencialidades de pesquisa. En *Resumos XII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, pp 168, São Paulo.

2006 Arqueologia pública em território paresi: uma análise dos desdobramentos políticos, socioculturais e econômicos decorrentes das pesquisas arqueológicas. Exame de qualificação, NEPAM-UNICAMP, Campinas.

2007 *Os xerente: um enfoque etnoarqueológico*. Editora Annablue/Acervo, São Paulo.

Moi, Flavia Prado y Walter Fagundes Morales

2003 Relatório de campo para as PCHs do Juruena (produzido para a Documento Antropologia e Arqueologia SC Ltda). Manuscrito sin publicar.

Montserrat, Ruth Maria Fonini

1994 Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. En *Índios no Brasil*, editado por Luís Donisete Benzi Grupioni, pp 93-94. Ministerio de Educación y Deporte, Brasília.

Morales, Walter Fagundes

1998 Relatório de campo da UHE Ponte de Pedra (produzido para a empresa Documento Antropologia e Arqueologia SC Ltda). Manuscrito sin publicar.

2005 12.000 anos de ocupação: um estudo de arqueologia regional na bacia do córrego Água Fria, médio curso do rio Tocantins. Disertación doctoral, USP/MAE, São Paulo.

Morales, Walter Fagundes y Flavia Prado Moi

2001 Relatório de campo para a PCH 28 (produzido para a empresa Documento Antropologia e Arqueologia SC Ltda). Manuscrito sin publicar.

2003 Relatório de campo para a PCH 28 (produzido para a empresa Documento Antropologia e Arqueologia SC Ltda). Manuscrito sin publicar.

Neves, Lino João de Oliveira

2003 Olhos mágicos do sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. En *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, editado por Boaventura de Sousa Santos, pp 111-151. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Oliveira, Jorge Eremites y Sibeli Aparecida Viana

1989 O centro-oeste antes de Cabral. En *Dossiê antes de Cabral: arqueologia brasileira*, volumen 1, pp 89-142. Revista USP, São Paulo.

Perrone-Moisés, Beatriz

1992 Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, pp 115-154. Companhia das Letras-Fapesp-SMC, São Paulo.

Pivetta, Darci Luiz y Maria de Lourdes Bandeira Delamônica Freire

1993 *Irantxe: luta pelo território expropriado*. UFMT, Cuiabá.

PNUD

2004 *Relatório do desenvolvimento humano 2004. Liberdade cultural num mundo diversificado*. PNUD, Lisboa.

Prefeitura de Campo Novo do Parecis

2002 Campo Novo do Paresis, Mato Grosso, Brasil. Celeiro Nacional de Produção. Ilimitado potencial agroindustrial, comercial e turístico. Revista de fevereiro.

Price, David

1976a Acculturation, social assistance and political context: the nambikwara in Brazil. En *Actes du XLII Congres International des Americanistes*, volumen II, París.

1976b Política indigenista e política indígena entre os nambiquara. *Informativo FUNAI*, número 15/16.

1983 La pacificación de los nambikwara. *América Indígena* XLIII:601-628.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1976 Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest.  
*Man* 2:307-318.

Roberto, Maria de Fátima

1987 Relatório de avaliação atual dos índios Paresi na cidade. FIPE/  
POLONOESTE, Cuiaba.

Robrahn-González, Erika

1996 A ocupação ceramista pré-colonial do Brasil Central: origens e  
desenvolvimento. Disertación doctoral, FFLCH/USP, São Paulo.

Rondon, Cândido Mariano da Silva

1946 *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo  
pelo tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon*. Imprensa  
Nacional-CNPq-Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.

Roosevelt, Theodore

1976 *Nas selvas do Brasil*. Universidad de São Paulo-Livraria Itatiaia  
Editora Ltda, São Paulo.

Sahlins, Marshall

1978 A primeira sociedade da afluência. En *Antropologia económica*,  
editado por Edgard Assis Carvalho, pp 7-44. Livraria Editora Ciências  
Humanas, São Paulo.

Secchi, Darci

1995 Diagnóstico da educação escolar indígena em Mato Grosso.  
Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Consultoria  
para educação escolar indígena. PNUD/BRA/94/006/Prodeagro, Cuiabá.

Shennan, Stephen

1994 Introduction: archaeological approaches to cultural identity. En  
*Archaeological approaches to cultural identity*, editado por Stephen  
Shennan, pp 1-32. Routledge, Londres.

2000 Population, culture history and the dynamics of cultural  
change. *Current Anthropology* 41(5):811-835.

Silva, Jovam Vilela da

1993 A capitania de Mato Grosso: política de povoamento e população  
- século XVIII. Disertación doctoral, FFLCH/USP, São Paulo.

Souza, Hellen Cristina de

1997 Entre a aldeia e a cidade: educação escolar pareci. Disertación doctoral, Universidad Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

Sperber, Dan

1996 *La contagion des idées*. Odile Jacob, París.

Thomas, Julian

1996 *Time, culture and identity: an interpretative archaeology*. Routledge, Londres.

Toledo, Victor

1992 What is ethnoecology?: origins, scope and implications of a rising discipline. *Etnoecológica* 1(1):5-21.

UNESCO

2003 *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. UNESCO, París.

Urban, Greg

1992 A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. En *História dos índios no Brasil*, editado por Manuela Carneiro da Cunha, pp 87-102. Companhia das Letras-Fapesp-SMC, São Paulo.

Vialou, Vilhena Águeda (Editora)

2005 *Pré-história de Mato Grosso*, volúmenes 1 y 2. Universidad de São Paulo, São Paulo.

Vicenzo, Lauriola

2003 Ecologia global contra diversidade cultural? Conservação da natureza a povos indígenas no Brasil: o monte Roraima entre o Parque Nacional e Terra Indígena Raposa, Serra do Sol. *Ambiente & Sociedade* 6(1):165-189.

Wüst, Irmhild

1990 Continuidade e mudança. Para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da bacia do rio Vermelho, Mato Grosso. Disertación doctoral, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Yúdice, George

2004 *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Editora UFMG, Belo Horizonte.

## 20. Declaración de Río Cuarto

En la ciudad de Río Cuarto a los catorce días del mes de mayo del año dos mil cinco se reúnen los abajo firmantes en el marco del Primer Foro Pueblos Originarios - Arqueólogos y deciden acordar los siguientes puntos:

### Considerando:

Lo mandado en Asamblea Plenaria del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina y, en especial, la necesidad de establecer un diálogo sobre la base del respeto mutuo entre pueblos originarios y arqueólogos y el reconocimiento de, por un lado, la contribución de la arqueología para el conocimiento del pasado indígena y, por otro, 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; que los pueblos indígenas no fueron consultados ni están incluidos en la actual Ley Nacional de Patrimonio Arqueológico (24.743/03), violando el Artículo 75, Inc. 17 de la Constitución Nacional.

### Recomendamos:

Hacer extensivo lo aprobado en el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina en relación a la no exhibición de los cuerpos del Llullaillo o a todos los restos humanos que se encuentren en colecciones de

museos del país, tomando como precedente la política desarrollada por algunos museos, como el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires.

Sensibilizar al público en general acerca de las razones que fundamentan la decisión de no exhibir restos humanos.

Respetar la sacralidad ancestral de los restos humanos y sitios indígenas y adecuar las técnicas y procedimientos arqueológicos para hacerlas compatibles con ese respeto.

Colaborar, mutuamente, para lograr la restitución de restos humanos indígenas que estén alojados en colecciones públicas y/o privadas.

Promover los mecanismos pertinentes para que la Ley 24.743/03 sea revisada, integralmente, y modificada luego de un proceso de consulta y debate en el cual participen los pueblos originarios, los arqueólogos y todos los demás actores sociales que tengan un interés genuino en la protección de dicho patrimonio a fin de tener en cuenta la multiculturalidad implicada en el tratamiento del mismo.

Valorar, responsablemente, las consecuencias sociales y políticas de la investigación arqueológica en relación con los derechos de las comunidades indígenas.

Contar con el acuerdo previo de las comunidades indígenas para la realización de investigaciones arqueológicas sobre el patrimonio cultural de dichas comunidades y extremar los recaudos para que éstas y sus autoridades cuenten con la información relevante para la toma de tal decisión. Hacer entrega de copias de informes y trabajos resultantes a las comunidades en donde los mismos han sido realizados.

Finalmente, reconocemos la preocupación de las comunidades indígenas en relación con los diversos aspectos vinculados con la propiedad intelectual sobre el patrimonio cultural y expresamos la necesidad de promover un debate informado y profundo acerca de la cuestión a efectos de extender los puntos de acuerdo.



Salida (entrada)



## 21. La arqueología boliviana: ¿eslabón de la colonialidad?

Marcelo Fernández-Osco

Antes de entrar en el tema es conveniente partir de ciertos elementos de carácter “histórico político-ideológico” de la colonialidad, entendiendo por este concepto la lógica de dominación de las estructuras coloniales de poder por las que pueblos indígenas fueron sometidos y discriminados desde la conquista. La muerte de Atawallpa fue parte de ese *habitus* y pervive en la sociedad, en la cultura y en las relaciones del poder contemporáneo boliviano. Por ello sostengo que las relaciones del poder colonial perviven y se han convertido en una praxis de sentido común en el campo del saber arqueológico, principalmente en lo que corresponde a los espacios sagrados indígenas, conocidos como “monumentos arqueológicos,” “restos arqueológicos,” “monumentos históricos” o “ruinas.” Para los pueblos indígenas estos espacios, áreas u objetos forman parte de la vida contemporánea y se los conoce bajo nombres como *w-ak’as* (sitios sagrados) y *achachilas* (ancestros) y forman parte del mundo sagrado de la Pachamama o Madre Tierra; concretamente se podría decir que son la fuente vital de la memoria política y el soporte de sus organizaciones. En el cuerpo de este trabajo

analizaré ciertas continuidades simbólicas de la vida indígena en relación con la colonialidad/modernidad y sus variantes de colonialismo interno para, finalmente, arribar a algunas conclusiones tentativas.

El artículo está concebido desde la cosmovisión indígena aymara; con ello pretendo mostrar los desaciertos y aciertos de la arqueología. Los arqueólogos ejercieron su oficio al margen de la voluntad y sin consultar a las poblaciones nativas en sus definiciones y programas; por eso unas y otros pueden entenderse como parte de la colonialidad o del colonialismo interno,<sup>1</sup> como un conjunto de mecanismos de exclusión y segregación con base en la diferencia racial. Sin embargo, también pregunto cuánto, en las circunstancias actuales, la arqueología boliviana tuvo que ver con la restauración de la conciencia política colectiva, con la identidad del pueblo o con los derechos políticos.

## Pese a la colonización de las almas

La conquista del “nuevo mundo” y la colonización se constituyeron en el pretérito más inmediato sobre el cual se ajustó el saber arqueológico en los Andes. Por eso es importante iniciar la discusión con la conquista y el coloniaje,<sup>2</sup> momentos iniciales de la primera modernidad. El catolicismo

---

1 Los antecedentes para este enfoque se encuentran en los trabajos de González (1970), Quijano (1992), Rivera (1993) y Mignolo (1995, 2000).

2 El ejemplo más representativo del primer momento de la globalización se puede observar en la siguiente relación del Inka Garcilaso (1970:81-82): “Demás desto, deseo saber de aquel bonísimo varón Jesucristo que nunca echó sus pecados, que dices que murió, si murió de enfermedad o a manos de sus enemigos; si fue puesto entre los dioses antes de su muerte o después della. También deseo saber si tenéis por dioses a estos cinco (cmc: dios trino, dios y Jesús) que me habéis propuesto, pues los honráis tanto, porque si es así tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos más de al Pachacamac por Supremo Dios y al Sol por su inferior, y a la luna por hermana y mujer suya. Por todo lo cual holgara en extremo que me dierades a entender estas cosas por otro mejor faraute [...] me proponeis cinco varones señalados a que debo conocer. El primero es el Dios tres y uno que son cuatro, a quien llamais creador del Universo; por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha. El segundo es que dices que es padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamais Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombraís Papa. El quinto es Carlos, a quien sin hacer cuenta de los otros, llamaís poderosísimo

fue uno de los artificios más importantes de expoliación y devastación con la aplicación de la política colonial y las sucesivas reformas contra toda manifestación de valores materiales y espirituales indígenas.

Las campañas de la *política de extirpación de idolatrías* que, en principio, tomaron tintes jurídicos fueron seguidas de acciones violentas de diversa índole. A modo de ejemplo cito el caso de Alonzo Ricary, en Cajatambo. Los indígenas fueron sometidos a procesos judiciales para que confesaran sus prácticas idolátricas. La gente común fue llevada ante los tribunales por supuestos delitos contra el orden público: “Se le preguntó a este confesante y a mandado a los indios que no adoren a Dios sino sus camaquenes guacas ydolos y malques<sup>3</sup> porque estos les daban de bestir y de comer” (Duviols 1986:69). Además de testificar contra los acusados los testigos demostraron fidelidad a los ídolos y dieron a entender que las idolatrías comportaban utilidad o producían provecho material y espiritual inmediato desde la idea de que los seres humanos requieren del soporte de los dioses, de la sociedad y de demás entes, buscando un fin provechoso, como manifestara el testigo Andrés Chuapis:

[...] mochaban y daban culto las tres bezes al año una por tiempo de Navidad para que lloviese... otra por febrero quando queria enpeccar el aillo [...] y por modo de premicias los cogian y los muchachos que tenian señalados hacian el coco azua chicha y con esta hacian ofrendas a los dhos malquis convidaban a los demas y desta manera alternativamente lo iban haciendo todos (Duviols 1986:53).

---

monarca de universo y supremo a todos. Pues si este Carlos es Príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el papa le hiciera nueva concesión y donación, para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía ¿luego el Papa es mayor señor que no él, y más poderoso, y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digais que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se había de dar a aquel Dios que dices que nos creó a todos, ya aquel primer hombre que fue padre [...]; finalmente se había de dar al papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fue señor destas regiones ni las ha visto.”

- 3 Los “camaquenes, guacas, ydolos y malques” no sólo deben entenderse como referentes religiosos sino, también, como los referentes materiales que preocuparían a la arqueología siglos después.

Francisca Tuctu y Juana Colque afirmaron:

Fuele preguntado si adora al sol la luna las estrellas y luzero las siete cabrillas el chuchu coyllur. Dixo que es verdad que da culto y veneración como los demás del pueblo y que esto lo hace por que no aya enfermedades [...] y por tener de comer y bestir y porque [...] las comidas [...] y antepasados que hiziesse (Duviols 1986:75).

Desde la óptica eclesiástica estas requisas formaron parte del control y de la extirpación de prácticas indígenas religiosas, estigmatizadas como hechicería diabólica porque no se ajustaban a los valores católicos determinados bajo el consabido esquema del bien y el mal; en cambio, formaban parte de un amplio conocimiento y práctica de vida pluridiversa, interconectado con otras vidas y con el cosmos.

Como se puede advertir es difícil separar la religiosidad del monumento arqueológico, tal como hace la arqueología. Aun cuando no existe una palabra o un término indígena que aluda, específicamente, a la palabra “religión” o “monumento” éstos han sido conceptualizados bajo múltiples términos, muchas veces expresados así: “Viracocha que quiere decir su dios dellos; y que traía consigo muchos viracochas, como quien dice muchos dioses” (Sarmiento de Gamboa 1943:271). Nos encontramos frente a una concepción en la cual los monumentos representan ancestros, creencias, una ética y una práctica de vida o una fuerza vital y están profundamente interrelacionados con las cosas materiales, con la sociedad, los pueblos y el cosmos. Esa concepción no está anclada en la pura abstracción, como sucede en la religión católica, cuyas concepciones son imprecisas o hasta vagas. Para la cultura aymara lo oral indígena es “el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial sino a toda la concepción occidental de la historia” (Rivera 1986:33).

En la visión india la historia no existe en tanto y en cuanto “pasado;” no se encuentra congelada en el tiempo, irreversible: el pasado es, también, el presente. Como se dice en aymara el *nayrapacha*,<sup>4</sup> el pasado, supone la fuerza de la renovación. Tanto el pasado como el futuro se hacen

---

4 Conjunción de dos palabras aymaras: *nayra* (ojo, vista anterior) y *pacha* (tiempo, espacio, época).

reversibles; el pasado es reparable porque, como las cosas sagradas, se cría y se deja criar, al igual que los hombres y la sociedad; en tal sentido los desagravios, como los hechos del colonialismo y la discriminación racial, son posibles de revertir pues los componentes del mundo de la vida, tanto sujetos como objetos, no forman parte del mundo en sí sino que son parte de un todo “interconectivo.” En ese mundo cada quien tiene sentido para la vida y en la vida.

Los dioses o deidades no se deben entender en términos sobrenaturales ni forman parte del más allá; no son algo trascendente sino un mundo de simbiosis en el cual la vida de cada uno facilita la vida de todos los demás, independientemente de su categoría; por eso van más allá de la pura espiritualidad o materialidad. Por la manera como se presentaron las declaraciones citadas se puede asumir que la premisa religiosa se hallaba organizada conforme a éticas espirituales y morales más acordes con el mundo circundante. Desde tiempos remotos hasta hoy persiste esa forma de interactuar de tú a tú, a pesar de las tantas políticas de extirpación que se realizaron. El cronista Arriaga (1920:20) advirtió la pluridiversidad de los dioses; por ejemplo, Libiac es el rayo: “Es muy ordinario en la sierra, y así muchos toman el nombre y apellido de Libiac, o Hillapa, que es lo mismo.” De modo que estos objetos o sitios, independientemente de su tamaño o forma, se asumieron como cuerpos vivientes y, muchas veces, fungieron como garantes de derechos territoriales.<sup>5</sup> El acceso a los recursos se justifica por la sacralidad y ancianidad de los dioses; entre más antiguos sean mayor su derecho y mejores garantes para los indios.

Para ampliar esta idea “interconectiva” entre la espiritualidad y las personas conviene mencionar la figura de la Pachamama o Madre Tierra, una dimensión absolutamente sagrada en la vida cotidiana indígena. Por ello se suele libar licor y ofrecer hojas de coca invocando a las *w-ak’as* cercanas a cada región antes de iniciar cualquier faena laboral, como señaló Arriaga (1920:61) l:

Y asimismo a uisto este testigo en muchas ocasiones que quando los indios quieren sembrar sus chacaras antes de ararlas les echan chicha

---

5 La mayoría de los territorios de las naciones originarias estuvo delimitada por *wak’as* o relieves naturales.

cocca y queman deguellan cuyes y adoran del quel disen [...] para tener buena cosecha.

Las actividades no pueden realizarse al margen de ese complejo de mundos y entidades en los cuales viven inmersos los habitantes andinos. Para los qhiswa y aymara el bien y el mal no son mundos separados e irreconciliables. Una deidad, independientemente del valor que pueda tener para los humanos, puede proveer beneficios o constituirse en fuente de desavenencias y conflictos; mucho dependerá de la comunicación o interacción que se haya mantenido con ella. A mayor relación menos problemas y cuanta menos relación más posibilidad de experimentar contrariedades y conflictos.

Ese sistema de vida forma parte del amplio tejido de parentesco o hermandad<sup>6</sup> que también se encuentra interconectado con la comunidad de las cosas sagradas que representa la fuerza de la naturaleza y el cosmos. Esta cuestión se manifiesta en el esquema cosmológico de Santa Cruz Pachacuti (1968:35), para quien “todos los elementos eran mandados para el servicio de los hombres.” En ese esquema se expresa, alegóricamente, la creación del tiempo, la religión y el espacio, la vida y la producción de alimentos; es decir, no es una cuestión de “tiempo-espacio” occidental sino algo mucho más complicado donde se privilegian las vidas. Esto supone que la vida o el mundo de las múltiples vidas se sustentan por múltiples fuerzas o elementos. Algo similar podemos observar en las gráficas de Waman Poma de Ayala (1992). En ambos autores se advierte el sentido holístico de la vida y, particularmente, cómo ciertos espacios tienen dimensiones que van más allá de la simple religiosidad o materialidad, formando un *corpus* del buen vivir o *suma qamaña*.

Hechas las anteriores explicaciones no deben sorprender nombres y lugares como Guacaquillay, machayes, guacas, camachicos, mallqui, peñas, arañas, mollo, ciete machaiees, apu libia Cancharco, libiac choquerunto, libiac Runtuy, quebradas y alturas, lucero de la mañana, dos

---

6 Con frecuencia los niños en la región andina saludan a extraños y propios utilizando la palabra “tío o tía” y los mayores utilizan la palabra *jilata* (hermano) y *kullaka* (hermana) para el trato mutuo.



hermanos, siete cabrillas, madre agua, cerro, camaquen una culebra, mar, Guari, Titicaca, puquios, el sol la luna, las estrellas, rios, paraxes, la pampa, camay, capacocha, Pachacamac, Wiraqocha, camaquen, gentiles, chuzec o lechuza (cf. Arriaga 1920, Acosta 1954, Duviols 1986, Waman Poma de Ayala 1992). Cada uno de estos nominativos articula diferentes clases de subjetividades y se encuentra conectado con espacios de diversa dimensión y naturaleza, al igual que los templos que han sido destrozados y arrasados, como Cuzco, Mochica y Tiwanaku, o diferentes chullpares. De todos ellos sólo quedan monumentos literarios que, bajo títulos diversos, dan cuenta de la destrucción y extirpación de idolatrías. Estas comunidades de cosas sagradas se hallan interconectadas entre sí con la comunidad de los habitantes; no viven mundos aislados; no han perdido actualidad, coexisten en la vida y en la práctica cotidiana indígena, en el presente. Aunque se hayan resignificado de ninguna manera ha desaparecido su visión pluridiversa de la vida. En el fondo lo que se puede percibir es un tipo de autonomía que pervivió pese a las adversidades de la colonialidad, pese a los olvidos generados por la arqueología y por la historia oficial occidental que Gruzinski (1991) ha caracterizado como “colonización de lo imaginario.”

## Devastaciones y malentendidos

Ahora veamos el destino de los monumentos en la postconquista. Tiwanaku, otrora centro del Wiñay Marka, ciudad o pueblo eterno, es el mejor ejemplo para entender la colonialidad en el saber arqueológico.

En 1612 se construyó sobre Tiwanaku una iglesia católica usando partes de piedras y figuras de la civilización tiwanakuta. Sin duda se trata de un valioso monumento arquitectónico colonial que resume elementos góticos y motivos indígenas de franca inspiración “prehispánica” (Posnansky 1945). Con ello se dio pie a la formación del llamado pueblo de Tiwanaku de acuerdo a normas urbanísticas coloniales, bajo el modelo cuadrangular; luego fueron levantadas las demás dependencias de las autoridades del cabildo colonial. Las viviendas de los primeros españoles se construyeron utilizando piedras labradas por los tiwanakutas

(Posnansky 1945). La antigua heredad hubo de convertirse en nada más que una “ruina,” erosionando el valor y contenido simbólico y material que representaba. Esta cuestión se profundizó con la avanzada de la oligarquía terrateniente, a fines del siglo XIX, con la construcción de una línea férrea en la región. No se valoraron la historicidad indígena ni otras razones de parte de las elites bolivianas emergentes: tanto los objetos como los espacios fueron asumidos como “cosa de indios” sin utilidad alguna para el Estado boliviano, menos como legado presente de los pueblos indígenas.

La arqueología concibe los objetos materiales, los sitios y lugares como anclados en el pasado. En los estudios se suelen usar conceptos como *prehispánicos*, *the ruins*, *antigüedades prehistóricas*, *ancient civilization*, *yacimientos arqueológicos* y *monumentos prehistóricos* (Posnansky 1910, Bandelier 1911, Velard 1942, Albarracin-Jordan y Mathews 1990). Existe una clara diferencia entre el “pre” y el “post.” No es un mero asunto gramatical: se trata de una cuestión mayor que consiste en disociar los múltiples vínculos entre lo que representaron y lo que aún representan para los herederos que vivimos<sup>7</sup> alrededor de Tiwanaku. De esta manera se desnaturalizaron y deslegitimaron los derechos y la cosmovisión indígena. Este proceso comenzó y continuó con la institucionalización de la arqueología, esta vez a nombre de la ciencia. Lo que quiero decir es que la política de extirpación colonial no desapareció al constituirse el Estado moderno boliviano puesto que el *habitus* colonial continuó de modos y por vías diferentes. La presencia de los primeros arqueólogos en la región estuvo enmarcada en ese *habitus* basado en la diferencia racial. En principio el Estado boliviano declaró a Tiwanaku “ruinas” (El Comercio 1891:3), como parte de su jurisdicción y patrimonio nacional; de ese modo los ayllus o los pueblos indígenas de su alrededor perdieron derechos y legitimidad, aunque desde el tácito derecho indígena ceremonial jamás renunciaron a su heredad.

Al amparo del principio de *res nullius* misiones de arqueólogos inescrupulosos se dedicaron a excavar, sustraer y negociar piezas vitales que

---

7 Utilizo esta palabra porque provengo de la región de Tiwanaku, la *Marka Waki*. Quienes somos oriundos de la región nos consideramos y somos herederos de esa gran cultura sobre la cual se erigió el incario.

hoy se encuentran en y son patrimonio de museos del primer mundo “civilizado.” En ningún momento se consideró que la población indígena reconoce estas piezas y estos sitios monumentales como deidades a las cuales se debe veneración y respeto. Por eso se les ofrecen rituales como el *kuchu*, que consiste en sacrificar una llama blanca para garantizar buenos tiempos o para agradecer la buena cosecha. Los indígenas consideran a Tiwanaku como una de las *w-ak’as* más importantes en los Andes porque tiene que ver con el *suma qamaña* y el *suma manqaña*, el buen vivir, que no es otra cosa que el bienestar y la prosperidad de los habitantes en todos los sentidos de la palabra. Parte importante de la política aymara es garantizar el bienestar y no la ostentación del poder. En el imaginario aymara Tiwanaku forma parte del *wiñaymarka* o pueblo eterno de buen vivir, cuestión que se explicita y se rememora en las prácticas rituales curativas de bienestar social que conviene entender como otra forma de autodeterminación política.

Tiwanaku atrajo a propios y extraños. Ese fue el caso de “viajeros” buscadores de exotismos indígenas, como el naturalista alemán Tadeo Haenke, quien estuvo en el sitio hacia mediados de 1799 y se refirió a Tiwanaku como *monumento precolombino*. En los albores del siglo XIX fue visitado por Alexander von Humbolt, quien habló de *monumentos aborígenes* y aconsejó a los círculos ilustrados que se recrearan visitándolos. Como parte de esa oleada también llegó el naturalista francés Alcides Dessalines D’Orbigny, quien “en su visita tuvo oportunidad de recoger del área arqueológica algunas esculturas que incorporó a su equipaje y llevó a Francia en afán de coleccionar” (Ponce 1995:17). No menos importante fue la visita de Francis de Castelnau, apoyado por el gobierno francés. Aunque estas visitas permitieron descifrar la historicidad de Tiwanaku también implicaron su destrucción y el saqueo de valiosas piezas. A diferencia de la época colonial ahora se hizo a nombre del naturalismo y de la modernidad; parte de esa modernidad es la ciencia arqueológica iniciada por personalidades como Arthur Posnansky, considerado el padre de la arqueología boliviana, quien escribió sobre Tiwanaku sugiriendo la antigüedad hiperbólica de las ruinas; también reificó la idea de la raza pura, reforzando el racismo en detrimento de los pueblos indígenas. No menos importantes fueron las expediciones de

Freidrich Max Uhle, conocido como el “padre de la arqueología peruana,” quién se esforzó por entender a la sociedad indígena “prehispánica” de “manera regresiva en la medida que utilizó los conocimientos indígenas para entender aspectos de la sociedad prehispanica” (Loza 2004:27); sin embargo, lo que hizo fue instrumentalizar el orden de las cosas y el saber indígena, no precisamente el reconocimiento de los derechos indígenas del otrora Tiwanaku.

No es fácil comprender, a primera vista, cómo el saber arqueológico encapsula prerrogativas de la colonialidad, sobre todo en un contexto signado por el colonialismo interno. El orden de las cosas se configura en una cadena de gradaciones y eslabonamientos de unos grupos sobre los otros. Para que esto quede aclarado lo ilustraré con algunos hechos. El arqueólogo estadounidense Wendell Clark Bennett viajó por primera vez a los Andes como funcionario del Museo Americano de Historia Natural de Nueva York; posteriormente fue enviado por la Universidad de Yale. En 1932 realizó gran número de excavaciones en la región andina de Bolivia y Perú. En Tiwanaku halló varias “estelas,” una de las cuales (el “monolito Bennett”) lleva su nombre en supuesto recuerdo suyo. Otros monumentos fueron rebautizados y renombrados, como el monolito *El fraile*. Si los arqueólogos extranjeros hicieron estos renombramientos los arqueólogos nacionales hicieron lo propio:

Un descubrimiento sensacional fue, sin duda, el de la estela que fue bautizada Ponce [...] se recibió en Tiwanaku el domingo 10 de noviembre [1957] la visita del Ministro de Educación, el escritor Fernando Diez de Medina, quien otorgó la denominación de monolito Ponce como reconocimiento al director del proyecto de excavación arqueológica (Ponce 1995:230).

Entiendo el proceso nacionalista de 1952 como la exaltación de los valores bolivianos pero no de los valores indios, excluidos de los valores neonacionalistas. Las nuevas elites de las clases medias de criollos y mestizos reprodujeron los *habitus* de la modernidad/colonial del poder. Basta como ejemplo la actitud del arqueólogo Carlos Ponce, quien participó en el proyecto nacionalista y se ocupó de descontextualizar las partes de

Tiwanaku que antes formaban un todo, tal como sucedió con el cuerpo de líder indígena Tupak Katari, descuartizado en 1782 por cuatro caballos del poder colonial. Hoy el movimiento político indígena se afana por la restitución del cuerpo desgarrado, lo cual también implica la restauración de los espacios, objetos o monumentos sagrados.

Para la arqueología el valor de los llamados *monumentos arqueológicos* está vinculado con la *comunidad imaginada* de Anderson (1993) y constituyen parte del engranaje colonialidad/modernidad. En cambio para el *ayllu*<sup>8</sup> tienen un valor inconmensurable porque tienen que ver con el bienestar político y con la vida cosmovisional del presente; no se trata de simples objetos anclados en el pasado sino de otra humanidad: el indígena.

La modernidad del siglo XX se inauguró con estos antecedentes, implicando procesos de devastación cultural y material y de conocimientos. Ingentes cantidades de piezas monumentales fueron utilizadas en la construcción del ferrocarril a Guaqui y de muchas haciendas de la oligarquía terrateniente (Fernández-Osco 1996). Por ello hablo de la desvinculación de la memoria política indígena a nombre de la ciencia. En cambio, en el imaginario indígena existe un fuerte vínculo entre estos monumentos o sitios, denominados arqueológicos, y las comunidades. Para los pueblos indígenas son fuerza vital porque son fundamento central de su identidad cultural y política y fuente para resistir las sucesivas formas de opresión que ejercen sobre el indio la sociedad dominante y la modernidad. En este contexto se han recreado prácticas rituales y culturales, como la emergencia del llamado “año nuevo aymara” (*machaq mara*, *willka kuti*, retorno del nuevo sol o *pachakuti*) que se celebra cada 21 de junio en una especie de culto y veneración al tata Willka, o señor Sol, desde Tiwanaku, una vía de restitución de las energías políticas vitales. Esta cuestión también se ha extendido hacia los distintos puntos de la realidad andina, celebrándose en sitios como la llamada “horca del Inka” (en Copacabana), en la Isla del Sol, en la Isla de la Luna y en apachetas o montañas como sitios sagrados que vuelven a tomar fuerza cultural e ideológica en pleno siglo XXI pese a la devastación que sufrieron a lo largo de los tiempos. La arqueología boliviana poco o nada tuvo que ver con estos

---

8 Palabra aymara y quechua que se refiere a la unidad territorial, política y socio-económica primordial en los Andes.

procesos hasta que Evo Morales, el primer presidente indígena boliviano, fue posesionado ritualmente como mallku o gobernante en Tiwanaku antes de pasar por el ritual estatal en el palacio legislativo de La Paz.

## Hacia una arqueología intercultural

Aunque los estudios arqueológicos sobre los pueblos indígenas de los Andes frecuentemente los tratan como si fueran organizaciones homogéneas o carentes de saberes y de conocimientos el mundo indígena andino se caracteriza por tener relaciones internas de naturaleza intercultural cuyo origen se remonta en la larga historia. Basta citar a Waman Poma de Ayala (1992:42) con su propuesta de *pontifical mundo* que expresó el carácter intercultural del pensamiento tawantinsuyano y subrayó la integración entre Cusco y Castilla en la forma política-organizativa de aranzaya-urinzaya (arriba o abajo), propio de la organización territorial del ayllu o de la marka, no precisamente como entes antagónicos sino como partes que se complementan. Otro ejemplo es el de Eduardo Nina Qhispi (1932)<sup>9</sup> quien propuso, en la década de 1930, la *renovación de Bolivia* planteando la restitución comunal con base en los títulos coloniales y el respeto del patrimonio indígena; este proceso debía pasar por la institucionalización de la educación pluriversa basada en los derechos de la “hermandad,” entendiéndose por ello el reencuentro, reconocimiento y convivencia entre pueblos diferentes o el diálogo entre iguales. Esta propuesta marcó un momento significativo en la historia indígena y coincidió con el auge de la práctica arqueológica en Tiwanaku. Nina Qhispi planteó un *pachakuti* por la vía del diálogo y el entendimiento con base en una dinámica formativa-educacional. La interculturalidad indígena pone al descubierto las posturas esencialistas de las disciplinas científicas, particularmente de la arqueología que trabajó y trabaja sobre las bases de la monocultura, prevaleciendo el interés del arqueólogo que se encuentra supeditado a intereses institucionales de centros universi-

---

9 Nina Qhispi fue uno de los indios echados de una de las haciendas de Taraqu (Provincia Ingavi, Departamento de La Paz). Vivió entre su pueblo natal y La Paz y estuvo vinculado a la lucha del movimiento de los Caciques Apoderados y sectores populares urbanos, como los matarifes.

tarios de investigación que no reflejen el sentido de pluridiversidad en la construcción.

Dos ejemplos más contemporáneos permiten entender los sentidos que vengo postulando. Uno de ellos es el caso de los textiles del ayllu Coroma, que hoy forma parte del Municipio Indígena de Coroma. Al igual que muchos ayllus Coroma conserva patrimonios invaluable, como los textiles antiguos o *q'ipis*,<sup>10</sup> que se remontan a tiempos del Tawantisuyu o coloniales y que son considerados *illas* o espíritus de la comunidad. En la década de 1980 Coroma fue visitado por inescrupulosos traficantes internacionales de objetos antiguos, quienes compraron tales objetos a precios ínfimos. Poco tiempo después de esta visita Coroma experimentó situaciones climatológicas, políticas y sociales preocupantes que afectaron a la colectividad, razón por la cual sus autoridades y la población hicieron averiguaciones y consultas para saber el por qué de esa situación conflictiva. El saber *yatiri*<sup>11</sup> tuvo mucho que ver en la clarificación de este asunto. Los resultados apuntaban a que los ancestros, los achachilas o *w-ak'as* del ayllu, ya no se encontraban junto a la comunidad. Esta situación supuso un estado de emergencia y la ejecución de acciones de búsqueda para hacer volver a los ancestros, representados en los *q'ipis*, que habían sido negociados con los gringos. Este hecho se convirtió en un problema nacional e internacional que, finalmente, implicó la repatriación del patrimonio textil de Coroma en el 2002 después de una infinidad de trámites y negociaciones internacionales con los gobiernos de Estados Unidos y Canadá. Así, con la colaboración de especialistas (algunos antropólogos) se cumplió con el objetivo del retorno de los ancestros de Coroma. En la actualidad con el retorno de los *q'ipis* el ayllu se encuentra en una renovada práctica, no precisamente como museo viviente sino como un pueblo que vive otra modernidad que no supone, necesariamente, perder la identidad de pueblo indígena.

En el 2002 fue trasladado el monolito Bennett que se encontraba en pleno centro de La Paz, a donde fue llevado en 1932 desde su lugar de origen (Tiwanaku) como parte de la política de valorar la antigua

10 Palabra aymara que significa atado sagrado. Por su carácter de piezas de gran valor estos objetos podrían ser cobijados con el concepto de monumento.

11 Los *yatiris* son personas de vasto conocimiento.

heredad indígena al margen de los intereses de los herederos contemporáneos. El retorno del monolito Bennett ocupó y preocupó a propios y extraños. La inundación de La Paz por una tormenta sin precedentes fue interpretada como un enojo de la *w-ak'a* o Pachamana (léase monolito Bennett) por las vejaciones de tantos años. El *yatiri* Valentín Mejillones sentenció: “Lo que ocurrió el martes 19 y lo que sucederá en el futuro hasta que el monolito Bennett pretenda ser transportado sin el permiso a los sagrados espíritus, que son dueños de la cosmovisión andina, está en la profecías” (La Razón 2000). El retorno de esta *w-ak'a* a su lugar de origen, Tiwanaku, produjo comentarios a favor y en contra; se hicieron ofrendas rituales, libaciones, despedidas, esperas, caravanas y fiestas por parte de la población indígena de La Paz y de quienes se encontraban en la carretera La Paz-Tiwanaku. El monolito Bennett no es un monumento de piedra de valor estrictamente arqueológico; su sentido es multidimensional. Ello nos debe llevar al proceso de cambio, no sólo de actitud sino de concepción en el tratamiento de estos objetos, sitios o monumentos porque se hallan conectados con el sentir profundo de cada pueblo y con su identidad cultural, con una manera de sentir propia, y forman parte de un sistema de relaciones políticas de carácter intercultural indígena.

La arqueología boliviana muestra la importancia de considerar el fenómeno de la colonialidad, que opera bajo las relaciones de desigualdad y demonocultura que obvian otras opciones de conocimiento y la necesidad de una democratización del conocimiento y su praxis. La arqueología requiere democratizar sus logros, conocimientos y prácticas; por ejemplo, los materiales bibliográficos producidos sobre Tiwanaku no se conocen en el ámbito de los pueblos indígenas. Las prácticas inclusivas y colaborativas entre los pueblos indígenas y los arqueólogos podrían formar parte del proceso de democratización del conocimiento, una opción intercultural.

## Referencias

Acosta, José de

1954[1590]. *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.



Albarracin-Jordan, Juan y James E. Mathews.

1990. *Asentamientos prehispánicos del valle de Tiwanaku* 1 CIMA. La Paz.

Anderson, Benedict

1993. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Arriaga, Pablo José de

1920. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Imprenta y Librería Sanmartí, Lima.

Bandelier, Adolph

1911. *The ruins at Tiahuanacu*. Proceedings of the American Antiquarian Society, Worcester.

Duviols, Pierre

1986. *Cultura andina y represión. Proceso y visita de idolatría y hechicería Cajatambo, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

El Comercio

1891. Monumentos de Tiahuanacu. Edición del 6 de octubre.

Garcilaso de la Vega

1970[1605]. *Historia general del Perú*. Editorial Universo, Lima.

González, Pablo

1970. *Sociología de la explotación*. Siglo XXI, México.

Gruzinski, Serge

1991. *La colonización de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México

Fernández-Osco, Marcelo

1996. El poder de la palabra: documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930). Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Mayor de San Andrés, La Paz.

La Razón.

2002. Bennett, el monolito khencha. Edición del 21 de febrero.

Loza, Carmen Beatriz

2004. *Itinerarios de Max Hule en el altiplano boliviano*. Instituto Ibero-Americano, México.

Mignolo, Walter

2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, E. Lander (ed), 55-85. Clacso, Buenos Aires.

1995. *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Nina Qhispi, Eduardo

1932. *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*. s.p.i. La Paz.

Pachacuti, Joan de Santa Cruz

1968[1613]. *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Ediciones Atlas, Madrid.

Ponce, Carlos

1995. *Tiwanaku. 200 años de investigaciones arqueológicas*. CIMA, La Paz.

Posnansky, Arthur.

1945. *Tihuanacu. La cuna del hombre americano*. I. J.J. Agustín, Nueva York.

1910. *Monumentos prehistóricos de Tihuanaco*. Homenaje al XVII Congreso de Americanistas, La Paz.

Quijano, Aníbal

1992. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13, (29):11-20.

Rivera, Silvia

1993. La raíz: colonizadores y colonizados. En *Violencias encubiertas en Bolivia*, X. Albó y R. Barrios (eds), 33-54. Cipca-Aruwiyiri, La Paz.

1986. La historia oral: ¿más allá de la lógica instrumental. *Historia Oral* 1:30-38.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1943. *Historia de los incas*. Emecé, Buenos Aires.

Velard, Jehan Albert

1942. *Tihuanacu y las principales zonas arqueológicas de Bolivia*. s/p, Kollasuyu.

Waman Puma de Ayala, Felipe

1992[1612-1615]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI, México.

