

Nuevo Mundo
Mundos Nuevos

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Cuestiones del tiempo presente

Verónica Isabel Williams

Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible

Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

revues.org

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Referencia electrónica

Verónica Isabel Williams, « Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 17 octubre 2013, consultado el 31 marzo 2014. URL : <http://nuevomundo.revues.org/65998> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.65998

Editor : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://nuevomundo.revues.org/65998>

Document generado automaticamente el 31 marzo 2014.

© Tous droits réservés

Verónica Isabel Williams

Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible

- 1 Este trabajo se inscribe en el marco del Taller “Las identidades como redes socio-materiales: perspectivas desde Sudamérica y más allá” organizado por la Universidad de Exeter y el Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). En estos encuentros de discusión académica –el primero realizado en Horco Molle, Tucumán, Argentina el 28 y 29 de abril de 2011 y el segundo en Exeter, UK, el 15 y 16 de septiembre de 2011- propusimos, en el primero de los mismos, reflexionar sobre el concepto de patrimonio nacional y patrimonio intangible ejemplificando con casos de los Andes sobre materialidad, sacralidad e identidad. Partimos del supuesto que la consideración del paisaje al manejo del patrimonio cultural puede profundizar nuestro conocimiento de, y por lo tanto habilita para proteger, el patrimonio intangible de las sociedades del pasado. Desde esta perspectiva, las cuestiones que rodean al paisaje no se limitan al lugar y espacio pero están estrechamente vinculados en la arqueología con los conceptos de tiempo y memoria social, realizados en el contexto de reclamos acerca de la tierra y la historia recreada o reconstruida en forma perpetua.
- 2 El patrimonio cultural es entendido en la actualidad como una construcción social y simbólica generada desde y para el presente y constituye no solo un recurso socio-económico de atracción para el turismo y la industria cultural sino, fundamentalmente, un recurso de reivindicación e identificación política de los pueblos originarios.
- 3 En Argentina, durante la segunda mitad del siglo XIX, los gobiernos trataron la historia nacional como una forma de escaparse de las tradiciones nativas y el pasado colonial por lo cual las poblaciones originarias fueron excluidas de este nuevo sentido de nacionalismo. Las comunidades han sufrido dificultades de distinto tipo como legales, prácticas y financieras para expresar su conocimiento y sentimientos vinculados con el manejo y protección de su patrimonio (tangible y no tangible) con el fin de preservar su valor cultural. La creación de un “patrimonio nacional” por parte del Estado, la propiedad intelectual de las instituciones académicas sobre las colecciones y sitios arqueológicos y el énfasis de la historia nacional en la educación formal y los museos fueron recursos usados por el Estado para desposeer a las poblaciones indígenas de su pasado, excluyendo a las comunidades de sus tradiciones, paisajes y patrimonio con el fin de asimilarlos a la identidad nacional.
- 4 Desde el siglo pasado la arqueología y los museos nacionales jugaron un papel importante en la consolidación de los nuevos Estados nacionales¹. El territorio y la cultura material que se hallaba en él eran considerados elementos unificadores y claves para la formación de las tradiciones nacionales². Así surgió la idea de un patrimonio cultural único, indisputable y compartido por todos los miembros de esa nación que debía estar en manos de dos grandes custodios: el Estado, quien lo protegería a través de la legislación, los museos y demás organismos administrativos y la ciencia, cuya investigación contribuiría a engrandecer el pasado nacional³.
- 5 A partir de los años 90, en el marco de una definición de Nación de carácter pluricultural y de respeto de las diferencias, las políticas patrimoniales en Argentina han constituido una de las modalidades de tratamiento de la diversidad sociocultural⁴. Sin embargo, la selección, constitución y gestión de bienes, prácticas y saberes culturales como patrimonio de un colectivo social, ha permanecido bajo el dominio de los estados nacionales y/o provinciales, de instituciones científicas y, más recientemente, de organismos internacionales; quedando relegados en tales procesos los sectores subalternos; entre ellos, los pueblos originarios. Estas asimetrías presentes en los procesos de activación patrimonial han derivado en su puesta en debate, confrontación y negociación entre diversos grupos desigualmente posicionados.

Los pueblos originarios y sus reclamos

- 6 Consolidado el proceso de descolonización y reconocidos casi universalmente los derechos humanos básicos, las minorías étnicas y religiosas hallaron un contexto internacional y/o nacional propicio para hacer oír sus reclamos sobre las tierras que tradicionalmente ocuparon sus antepasados, ancestros y recursos naturales. El paulatino reconocimiento de esos derechos y el afianzamiento de su identidad étnica⁵ han dado origen a un proceso de recuperación de sus tradiciones, paisajes y valores espirituales, que involucra también los elementos que integran el patrimonio cultural, incluidos por supuesto los restos humanos de sus antepasados.
- 7 En los últimos años, Estado y ciencia han sido cuestionados en su legitimidad para manipular y disponer bienes reclamados por las comunidades indígenas como propios. Una amplia variedad de ítems que van desde el patrimonio cultural de una comunidad hasta restos humanos de todo tipo (huesos, cuerpos momificados, pelos, etc.), objetos funerarios asociados, religiosos y/o sagrados han sido objeto de reclamos⁶.
- 8 En Argentina, la cuestión ha sido considerada casi exclusivamente en el marco de casos puntuales que resultaron particularmente conflictivos. En la actualidad, los reclamos de comunidades y organizaciones indígenas están mayormente dirigidos a obtener la titularidad de las tierras que ocupan y a mejorar sus condiciones de vida, aunque eventualmente están también destinados a recuperar sus lugares sagrados –incluyendo en esta categoría tanto a sitios arqueológicos de diferentes funciones- y a exigir la devolución de los restos humanos de sus antepasados depositados en Museos como ha sucedido con el Museo de Ciencias Naturales de La Plata y que en la actualidad las comunidades están reclamando colecciones óseas que están siendo actualmente analizadas por especialistas⁷. La consecuencia de la aplicación de una ley nacional Ley 25.517 y su Decreto Reglamentario 701/10, que exige el consentimiento de las comunidades indígenas para realizar todo emprendimiento científico que tenga por objeto dichas comunidades así como su patrimonio histórico y cultural- pone de manifiesto la necesidad de generar nuevas modalidades de trabajo que sean consensuadas con las comunidades locales y/o étnicas involucradas. En el año 2009 y 2010 se comenzaron a realizar en la provincia de Jujuy, Argentina, reuniones denominados “Encuentros sobre Práctica Arqueológica y Comunidades” (ESPAC) con el propósito de reflexionar y debatir acerca de la relación entre arqueólogos y comunidades locales en contextos multiculturales. También desde el año 2011 se realizan en Argentina una serie de talleres de discusión entre investigadores con el fin de crear un espacio de diálogo sobre las implicancias éticas y profesionales de la aplicación de la Ley y buscar consensos respecto a criterios y líneas de acción a adoptar entre profesionales de la Arqueología y la Bioantropología, en relación al tratamiento ético de restos humanos, su restitución y a la instrumentación del consentimiento previo, libre e informado de las comunidades indígenas⁸.

Paisaje como patrimonio

- 9 Instituciones nacionales e internacionales u organizaciones como el Banco Mundial, UNESCO y el Fondo de Monumentos Mundiales han realizado avances en la protección del patrimonio cultural y los recursos naturales. Recordemos que el esfuerzo para conservar e investigar el patrimonio cultural mundial está siendo impedido en forma creciente por el rápido impacto del desarrollo, el saqueo de artefactos y el crecimiento exponencial del turismo.
- 10 Lamentablemente las leyes y los esfuerzos en la conservación arqueológica están todavía sustentados por un paradigma en el cual los sitios discretos, delimitados constituyen el registro arqueológico de importancia, más que por una concepción del paisaje total, como una entidad en la cual las poblaciones estuvieron constantemente comprometidas. En parte, parecería que este acercamiento al manejo del patrimonio está encuadrado en la lógica que busca presentar los recursos arqueológicos como fácilmente consumibles, recursos tangibles –el sitio arqueológico espectacular que puede ser capturada en una fotografía o un conjunto definido de arquitectura en pie, el que puede ser enrejado, limitado y el visitante pagar para verlo.
- 11 Por su parte, el discurso institucional del patrimonio cultural de los países latinoamericanos viene siendo apropiado y re-significado por sectores subalternos que han visto en los sitios y objetos arqueológicos el poder y la eficacia que representa el que puedan hacer tangibles

y visibles las articulaciones entre espacio y tiempo, entre territorio y memoria⁹. Como consecuencia, comunidades periféricas o rurales se resisten a la desterritorialización de los objetos arqueológicos, reclamando su permanencia en los emplazamientos originales, o cuando menos, en museos locales, con el ánimo de que sirvan como testimonios *in situ* de la ancestralidad de su presencia en un territorio. Acompaña este proceso una dinámica de debate y re-definición de los conceptos espaciales que venían manejando las ciencias sociales, la geografía y la planeación del territorio. La noción de sitio también se complica con la enunciación de un concepto de lugar que se refiere a un espacio socialmente producido en el que prevalecen las relaciones cara a cara, los sentidos de pertenencia y formas particulares de relacionarse frente al resto del mundo imaginado¹⁰. Se está operando una transformación en las lógicas *in situ* y *ex situ* en arqueología. En primer lugar, *in situ* es resignificado por la presencia, no sólo del arqueólogo con sus objetos de estudio en un espacio cartesiano y geofísico, sino con el otro y sus espacios, es decir, con los actores locales y sus concepciones y experiencias históricas y actuales sobre los lugares, los territorios, las fronteras y los paisajes. Las prácticas *ex situ* se pretenden más generales, cosmopolitas, descorporeizadas y desmaterializadas que las prácticas *in situ* pero en realidad son tan especiales como éstas. Pero paradójicamente la lógica *in situ* opera conforme a una concepción del espacio cartesiano y biofísico mientras que la lógica *ex situ*, pretendidamente aespacial, parece enfatizar en una concepción del espacio como territorio, esto es como dimensión política e identitaria del espacio, idea que desarrollaremos más adelante.

12 Esta espacialidad de la lógica *ex situ* es fácil de identificar en el caso de las arqueologías de corte histórico-cultural que han favorecido la producción de imaginarios acerca de la soberanía territorial de los estados nacionales. De laboratorios, museos y bibliotecas emergen espacialidades arqueológicas que sirven a los propósitos de edificar o mantener imaginarios de nación, se apoyándose en territorialidades prehispánicas de carácter imperial, como sucede en México o Perú, o en mosaicos de culturas arqueológicas, como sucede en casi todos los países latinoamericanos que no poseen el correlato precolombino y optan por fortalecer la de integración entre sus regiones. En Latinoamérica, las lógicas *ex situ* e *in situ* operan en una relación problemática, de tensión y reorganización de la jerarquía que sostienen entre sí. Ello se debe a que, cada vez con más frecuencia los reclamos y aspiraciones de autonomía por parte de ciertas comunidades étnicas y grupos sociales, se tramitan en función del control territorial sobre los artefactos y sitios arqueológicos.

13 El supuesto teórico que subyace al acercamiento de considerar el paisaje como patrimonio es que estudia las relaciones del paisaje físico con la memoria social, el poder y el conocimiento. Desde este punto de vista, que ha ganado terreno en los últimos 15 años o más, la noción de paisaje tiene simultáneamente en cuenta el mundo material y el espacio social que la gente crea, habita, interactúa y modifica (en este contexto el concepto de paisaje como representación visual es de menor importancia). En un extremo del espectro analítico, el paisaje es una entidad física, medible y precisa que se puede describir tanto en el presente como en el pasado. Mientras que los aspectos cuantificables del paisaje, el ambiente natural y el terreno persisten como esenciales, el concepto más amplio también abarca el menos indefinible, aunque no menos potente, de las relaciones sociales, la experiencia y la imaginación, que se manifiesta a través del espacio. Desde una perspectiva fenomenológica, un paisaje es una noción subjetiva y es algo que está constantemente moldeado como imagen que la gente, experimenta y participa a través del lente de su conocimiento y creencias particulares. Este punto de vista implica que el paisaje material, junto con las poblaciones y las cosas, fueron un componente central de los mundos sociales del pasado y no simplemente un contenedor pasivo. Por supuesto que ninguna perspectiva necesita excluir la otra. Dentro de los lineamientos de la Arqueología del Paisaje consideramos que el espacio es ante todo una construcción social, creado por la objetivación de la acción humana tanto material como imaginaria. De esta manera, el paisaje pasa a ser un sistema político e histórico que no debe ser entendido solamente como una entidad física, siendo inseparable del sistema de saber de una sociedad particular en un tiempo dado y producto de la interacción dinámica entre naturaleza y cultura¹¹. El espacio y el lugar

(space and place) son inherentes al paisaje y ofrecen un marco conceptual a partir del cual las personas entienden su mundo y pueden modificarlo.

14 Como ejemplo, podemos mencionar que en las sociedades andinas y para los Incas como ejemplo de ellas, el paisaje, la humanidad y otros seres vivieron en un espacio animado formado por tierra, agua y cielo. Los rasgos físicos de la tierra fueron concebidos y descritos como partes de un cuerpo humano o como parientes, los *apus*, no fue constante y nunca experimentado en la misma forma o en forma idéntica por dos individuos. En la conceptualización del paisaje por parte del Estado Inca debemos considerar que los elementos líticos jugaron un papel muy importante en el proceso de significación del contorno natural andino. Piedras, rocas, cerros dominan de una manera poderosa tanto el paisaje natural de los Andes como el paisaje mental de sus habitantes¹². El culto a los *wamanis*; el sistema de *uywiris* (lugares sagrados); los monolitos *huanca ó wanka ó waka* (concepto de carácter más funcional que formal que simboliza ocupación y posesión); las piedras portátiles o miniaturas como *illa (ylla)* (amuletos para la suerte), *apachectas*; *conopa*, *enkaychu*, *sagua* o *saywa* (usado como demarcadores territoriales o mojones¹³) son algunos ejemplos de un “discurso lítico” en el sentido de Van de Gutche¹⁴. En palabras de este autor los incas usaron la intervención artística para revelar la naturaleza de un rasgo natural importante pero no visualmente impuesto, resaltando elementos distantes del paisaje por imitación de esas formas con rocas esculpidas a mano como la Roca Sagrada o la Roca funeraria de Machu Picchu que replicarían formalmente montañas¹⁵. También las apachetas son propuestas como representaciones de la topografía andina, creadas en miniatura con el fin de asegurar el apoyo del paisaje sagrado para el viajero¹⁶. Estas estructuras asumen distintas formas, desde elevaciones naturales, estructuras piramidales de mampostería hasta monolitos y afloramientos rocosos con el fin de recibir ofrendas de los viajeros solicitando asistencia. Martín de Murúa en su manuscrito del siglo XVI ilustra diversas apariencias de las apachetas consideradas huacas, lugar de reverencia a las cuales se hacían ofrendas como pequeñas rocas, hojas de coca y flores, e incluso las de más alto estatus, recibían sacrificios de niños¹⁷. Otro ítem interesante de tener en cuenta cuando hablamos de patrimonio intangible es la presencia de formas de memorización en las sociedades del pasado y de concepción distinta a las formas occidentales de escritura como *qhipu*, *qillqa* (cántaros dibujados), tejidos como categorías de objetos que pudieron haber actuado como abreviaturas de premisas y exigencias culturales muy complejas, los cuales condensan una gran cantidad de información en motivos polisémicas siendo signos que podrían representar, una memoria colectiva, herencia cultural, o información sociopolítica¹⁸. Por ejemplo la iconografía asociada con la alfarería imperial inca comunicó información fundamental relativa a la idea de los orígenes míticos y la genealogía real, la representación gráfica de conceptos andinos de importancia para la cosmovisión Inca- como se ha propuesto, especialmente la cuatripartición y su relación al concepto de *yanantin*¹⁹ en la cerámica Diaguita Chilena o símbolos asociados con el estado inca usados como marcadores de diferenciación social o jerarquías surgidas en el contexto de un nuevo orden social como el instaurado por Pachacuti quien buscó reformular la sociedad de acuerdo a su visión acerca del poder y jerarquía imperial. También debemos incluir a los hitos territoriales, con una indudable carga simbólica que son marcadores de territorios, entendiéndolo al territorio tanto “al producto de la transformación del endosomático terrestre por el exosomático humano”²⁰, es decir la apropiación social de un espacio mediante el agenciamiento de aquellos recursos económicos y simbólicos que estructuran las condiciones prácticas de la existencia de un colectivo auto-identificado con el mismo. Este concepto es indisoluble del de territorialidad, en tanto que estructura relacional y multidimensional establecida entre una sociedad y su territorio; ella comprende tanto la identidad con un espacio determinado, la exclusividad proclamada dentro de éste y los modos de interacción establecidos con el medio. En palabras de Bonnemaïson²¹, los geo-símbolos son “lugares”, relieves, itinerarios, rutas, construcciones, sitios, etc. que, por razones religiosas, culturales o políticas, adoptan en los ojos de los grupos étnicos y sociales una dimensión simbólica que los arraiga en su identidad, y que por ende, participa activamente en la construcción territorial. Es en esta perspectiva territorial y geo-simbólica

que creemos que, en los Andes, las producciones visuales de los sitios con arte rupestre, santuarios, los caminos y las minas expresan toda su capacidad agentiva, en tanto que sistemas de acción destinados a construir/cambiar el mundo más que meras manifestaciones expresivas. Los mojones, los cerros sacralizados, las vetas metalíferas, las antiguas minas, las cuevas, las peñas (*qaqa*), los *punkus* y las pucaras intervinieron de manera general en la demarcación de las diferentes jurisdicciones territoriales sujetas a los incas²².

15 Hasta hace 20 años, los arqueólogos latinoamericanos no habían incursionado en temas o aspectos vinculados con la experiencia sensorial e imaginación de las poblaciones sobre el espacio, los territorios y su concepción de los mismos. Es común en la antropología que los grupos sociales se vean asimismo como delimitados al espacio/lugar de su historia. Una localidad o lugar particular puede concebirse como un lugar de origen, la localización de un episodio transformativo de una jornada mítica, el punto focal de un momento histórico pivote, la residencia de los ancestros, o el sitio de otros innumerables eventos que relacionan a la gente a su identidad o poder. Estos eventos están situados en un marco temporal, a menudo como un momento de cambios trascendentales que son periódicamente promulgados para reforzar la cohesión social o la jerarquía. En la discusión de la antropología del tiempo, Gell²³ retoma la idea que el sistema de rituales sirve para relacionar el mundo tangible a los orígenes míticos y para alinear el mundo del presente con el pasado mítico que lo reemplaza. Estas prácticas del ritual están frecuentemente unidas o relacionadas a actos prescritos en lugares específicos desde los cuales trazan su legitimidad y poder. Entre los Incas así como en otras sociedades complejas, esa relación fue invertida en una forma crucial. Un conjunto de ceremonias muy elaboradas fueron realizadas en una red de santuarios en el Cusco y sus alrededores para validar la historia mítica que fue intencionalmente modificada para ajustar o adaptar las relaciones de poder entre las elites. Esto es, el ritual fue conducido para realinear el pasado con el presente, no para reconciliar el presente con el pasado. Este pasado reinventado fue usado entonces para legitimar tanto un nuevo presente políticamente constituido y una evolución del conocimiento imperial. La complejidad de las relaciones entre la humanidad y el paisaje convierte a este último en el lugar como la ubicación donde se representan las relaciones entre el poder, el tiempo y la memoria.

16 Las nociones andinas del tiempo son compartidas por las poblaciones y en esencia podemos decir que: el pasado no se esconde en las tinieblas de la antigüedad, sino que es acumulado y así puede ser negociado y modificado. En este contexto el sistema de rituales sirven para relacionar el mundo tangible a los mitos de origen y para traer el mundo presente en una línea con el pasado mítico por reemplazo. Por ejemplo, veamos el debate que surge del uso y abuso de los registros históricos sobre la historia inca, sobre todo si consideramos que las *panacas* transmitieron y reprodujeron diferentes y a menudo conflictivas historias que favorecen sus propios ancestros.

17 La cronología del Jesuita Cabello de Balboa²⁴ ha sido cuestionada en un número de frentes. Desde la perspectiva documental, una temprana crítica proviene de los estructuralistas. Especialmente Tom Zuidema ha argumentado que las narrativas reales inca son entendidas mejor como modelos de relaciones sociopolíticas que como acontecimientos lineales de eventos históricos²⁵. Partidarios de esta postura, sostienen que ni los marcos temporales ni la historicidad de los eventos secuenciales pueden ser veraces para representar la emergencia del imperio en una forma segura. En un desafío de las interpretaciones históricas a las narrativas reales, Zuidema²⁶ señala que:

“I would consider the whole of Inca history up to the time of the Spanish conquest, and even to a certain extent beyond as mythological. Inca “history,” then, integrated religious, calendrical, ritual and remembered facts into one ideological system, which was hierarchical in terms of space and time. This Incaic hierarchical ideology should not be confused with the Western linear conception of history imposed by the Spanish. . . An historical chronology, up to the Spanish conquest, will have to be established independently by archaeology”.

- 18 Por su parte Bernabé Cobo²⁷, un sacerdote quien vivió la mayoría de su vida adulta en Perú dice:

“They did not count their age in years; neither did they measure the duration of their acts in years; nor did they have any fixed points in time from which to measure historical events, as we count from the birth of Our Lord Jesus Christ. Thus, there was never an Indian who knew his age, much less the number of years that have elapsed since some memorable event. When they are asked about things of the past, if something happened more than four to six years back, what they usually answer is that the incident occurred *ñaupapacha*, which means “a long time ago”; and they give the same answer for events of twenty years back as for events of a hundred or a thousand years back, except that when the thing is very ancient, they express this by a certain accent and ponderation of their words”.

- 19 Las narrativas sobre los orígenes del cosmos, la humanidad y el pasado de los pueblos fueron desarrolladas pública y periódicamente constituyendo una práctica que reforzaba las relaciones sociales.
- 20 Un acercamiento metodológico integrando el análisis del paisaje y la conservación debe considerar varios de los aspectos que hemos mencionado en este trabajo. El uso de datos medibles y análisis cuantitativos no excluye consideraciones de lo subjetivo, de experiencias limitadas por la cultura. Ni el tratamiento del registro arqueológico ni el paisaje obviamente construido basta para capturar el proceso descrito aquí. Dadas las preocupaciones de los arqueólogos para conjugar, más que para dicotomizar, las perspectivas del lugar y el espacio, esta clase de acercamiento puede ser visto como una oportunidad para expandir las formas que las personas piensan acerca de las relaciones del pasado entre patrimonio tangible e intangible y para preservar aquellas relaciones del pasado para el futuro.

Patrimonio indígena

- 21 En América Latina el reconocimiento de los derechos de los indígenas a su patrimonio cultura comenzó a visibilizarse en la década de los ochenta, con el advenimiento de la democracia, los países latinoamericanos comenzaron un lento proceso de aceptación de sus reclamos²⁸. Los esfuerzos de las comunidades y organizaciones indígenas latinoamericanas están principalmente abocados a modificar las legislaciones nacionales para obtener reconocimiento jurídico, obtener la propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan, así como satisfacer sus necesidades más elementales de vida. Distintas acciones de recuperación de su patrimonio cultural están sido realizadas por comunidades o agrupaciones indígenas con el objeto de alcanzar un contacto más directo y un mayor control sobre sus propios bienes culturales. Así por ejemplo, se ha promovido la idea de crear museos comunitarios, la custodia de sitios cementerios por parte de la comunidad, la recuperación de bienes que han sido objeto de saqueo, comercialización o investigación como los textiles precolombinos de Coroma, Oruro, Bolivia o la colección de Macchu Pichu, Perú depositada en Yale University) y la realización de investigaciones arqueológicas con el fin de mejorar el conocimiento de su propio pasado como el apoyo de la Comunidad India Quilmes al Proyecto Arqueológico en la ciudad de Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Patricia Ayala, quien ha investigado los procesos de etnogénesis en Atacama (Chile) y el desarrollo de la práctica profesional de los arqueólogos señala que hasta hace pocos años este tipo de investigaciones estuvo ausente del debate arqueológico y antropológico, a pesar de que las demandas patrimoniales planteadas por los indígenas²⁹. En Chile el proceso de patrimonialización se inicia a principios del Siglo XX con la creación del Consejo de Monumentos Nacionales siendo reimpulsado con la promulgación de la Nueva Ley de Monumentos Nacionales en 1970. A partir de esta fecha se consideran nuevas categorías de monumentos y se establece que los vestigios arqueológicos son Monumentos Arqueológicos sin la necesidad de ser declarados como tales. A mediados de los 90 comienza la consolidación del CMN, lo cual deriva en el fortalecimiento del discurso patrimonial a nivel nacional, así como en la mayor visibilidad y ampliación de la noción de patrimonio y la incorporación de la participación ciudadana. En todos estos casos las acciones de recuperación se efectúan con la colaboración entre distintos actores pero que no siempre logran buenos

resultados. Existen casos conflictivos en la colaboración y el esfuerzo mancomunado de científicos y comunidades, que han motivaron incluso la iniciación de causas judiciales. Por ejemplo en Argentina, en 1999 la Comunidad *qolla* denunció judicialmente la violación de los derechos de su pueblo a raíz del hallazgo, excavación y extracción de tres momias incas encontradas en el volcán Llullaillaco, en Salta, Argentina³⁰, actualmente exhibidas en el Museo de Alta Montaña de la ciudad de Salta.

22 El año 1992, fecha de la celebración oficial de los 500 años del descubrimiento de América generó una fuerte reacción entre las organizaciones indígenas mostrando una aparente inconsistencia de la ideología oficial y originando el cambio de actitudes de las poblaciones originarias. En esa ocasión numerosos grupos indígenas conmemoraron “los últimos días de la libertad antes de la conquista española” con ceremonias en sitios arqueológicos que identificaron como parte de su propio patrimonio. Pero hasta el presente los grupos indígenas todavía siguen luchando por el manejo de los recursos naturales y otras materias de su interés, un derecho introducido en 1994 en la enmienda a la Constitución Nacional (artículo 75, cl. 17), que en la práctica ha tenido escasa consecuencia para los temas del patrimonio indígena.

23 Como se ha discutido en muchas reuniones y en publicaciones uno de los ejemplos más conocidos en territorio argentino sobre disputas emergentes de los temas tratados es el de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” en la provincia de Tucumán, Argentina, que ilustran las asimetrías donde agentes estatales, académicos y privados, en diversos momentos, han patrimonializado, gestionado, “protegido”, administrado, y que no ha contemplado la participación de integrantes de los pueblos originarios que actualmente están reclamando ese patrimonio, ni las normativas internacionales y nacionales así como experiencias concretas en materia de derecho de gestión de recursos culturales y naturales por parte de poblaciones indígenas. El fortalecimiento de las comunidades indígenas en Argentina comienza de algún modo en 1994 cuando la Constitución Nacional reconoce los derechos originarios a su territorio, acceso a los recursos naturales y su derecho a la plena participación informada previa entre otros, adecuándose a la sintonía de las políticas internacionales. También por esa época -1989-, se formalizó la constitución del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). En este marco es que en años recientes se ha podido constatar entre las Comunidades Indígenas en general un fortalecimiento y una mejor organización. En la Reforma de la Constitución de la provincia de Tucumán que se formalizó en el 2006, se incorporaron los derechos de los pueblos Indígenas en su Art. 149 reconociendo su personería jurídica.

24 "El retorno de Argentina a la vida democrática en 1983 propició un cambio en la ideología oficial que enfatizó su carácter de nación multicultural. Esto sería más tarde reafirmado por la reforma constitucional de 1994 al reconocer la preexistencia de los pueblos indígenas argentinos"³¹. En las últimas décadas hubo importantes avances tanto a nivel nacional como provincial, respecto del reconocimiento de la preexistencia y con ello de sus derechos implícitos de los pueblos originarios.

25 El alto valor patrimonial de Quilmes por sus alcances dentro de la Arqueología e Historia argentina, como el particular que le otorga Comunidad India de Quilmes (CIQ), que lo considera su Ciudad Sagrada, contrasta con las condiciones en que se encuentra respecto del estado de conservación de sus unidades y del conjunto de las poco felices intervenciones realizadas en los ochentas y noventas del reciente siglo pasado.

26 En este sentido, la CIQ no sólo viene demandando la restitución de estos bienes culturales en tanto parte de su pasado, sino que ha puesto en debate los sentidos, la gestión y el estado de conservación que el sitio tiene y ha tenido a partir de las intervenciones realizadas sobre el mismo desde fines del siglo pasado. Tales intervenciones incluyeron la expropiación por parte del Estado Provincial de 206 ha, la reconstrucción de un sector del mismo (de dudosa calidad y realizada durante la dictadura militar de los años '70-80), la apertura del sitio a la actividad turística, y la concesión del sitio y sus servicios a un operador privado que construyó un hotel dentro del antiguo cementerio del sitio arqueológico. Desde el 1997 se coordinaron esfuerzos entre el Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán (IAM) y la Comunidad India de Quilmes (CIQ)³² -a los que ahora se suman organismos provinciales,

- nacionales, y ONGs- para gestionar la conservación y preservación del sitio en forma conjunta con los pobladores locales y a partir de otras percepciones del valor de este paisaje cultural.
- 27 Es así que la CIQ produce un corrimiento desde la noción anticuaria de “Ruinas”, a la noción de “Ciudad Sagrada”, en una notoria vinculación de pertenencia. Tal vez la Comunidad nunca dejó de verlo así, pero ahora se apropió del lugar en todas sus dimensiones: la histórica, la ecológica, la relacional, la simbólica y religiosa, para recuperar una posición diferente desde donde discutir sus propias decisiones futuras.
- 28 Esta percepción se va modelando según se dan las situaciones sociales de apropiación del sitio: los que se identifican como herederos de ese pasado; los grupos interesados en la preservación e investigación consensuada del sitio arqueológico y los que ambicionan obtener réditos lucrativos de un emprendimiento turístico.
- 29 La CIQ ejerce su derecho como herederos legítimos de los antepasados diaguitas desde enero de 2008, tomando el control del manejo de la Ciudad Sagrada (o sitio arqueológico Quilmes, en la denominación técnica del mismo). Al presente, la CIQ está en proceso de organizarse para el manejo de la misma, objetivado no sólo como recurso turístico, sino como legado cultural de sus ancestros y símbolo de su desarrollo social como comunidad. Este sitio es un lugar único para mostrar la riqueza aportada por la diversidad cultural a la realidad contemporánea de nuestro país, así como un espacio privilegiado para fomentar el aprendizaje y comprensión de una parte fundamental de la historia prehispánica. Para la comunidad, la gestión de este recurso cultural posee un significado que trasciende su uso como recurso turístico: es un lugar para comprender y compartir su historia y su presente como cultura antigua en permanente crecimiento y regeneración, en sus propios términos y atendiendo de manera prioritaria a sus necesidades comunitarias.
- 30 Nos interesa plantear la vinculación que tiene la CIQ con el sitio de Quilmes en el contexto que cada comunidad humana ocupa su espacio geográfico y lo territorializa según sus capacidades y limitaciones técnicas, es decir va conformando su paisaje.
- 31 En un interesante artículo, Endere y Curtoni discuten cómo es considerado el paisaje arqueológico desde la Arqueología y lo señalan como aquellas “modificaciones físicas sobre el entorno que son visibles y reconocibles”³³. En este sentido también sostienen que tanto el Estado como los científicos se han asignado la responsabilidad de su intervención desde la responsabilidad de su custodia hasta la interpretación de su significado dejando de lado cualquier otra participación, por ejemplo de las comunidades indígenas asociadas.
- 32 Y en este aspecto coincidimos con los autores en que el paisaje en sus diferentes dimensiones – científico, cultural, social, simbólico, actual debe ser el resultado principalmente de un proceso de discusión abierto, flexible y pluralista.
- 33 Es así como a lo largo de este proceso dinámico de la percepción del paisaje arqueológico para los científicos, del manejo e intervención irresponsable del Estado como custodio y las voces acalladas de la Comunidad, se fue construyendo lo que hoy se denomina “Ciudad Sagrada”.

Conclusion

- 34 La emergencia de grupos étnicos en el mundo poscolonial ha desafiado la idea de identidades estáticas posicionando el tema de cómo definir la identidad en el centro del debate arqueológico y antropológico actual³⁴. La noción de otredad lejos de ser una categoría ontológica es una construcción social, y por ende, un concepto dinámico. La etnicidad ya no es vista como inmutable sino que es transformada continuamente a través de relaciones culturales³⁵. En este sentido la manera en la cual los grupos indígenas se definen a sí mismos y se diferencian de los demás es el resultado de un proceso dinámico en el cual el contexto social y político, nacional e internacional, no es neutro. De hecho las políticas favorables como las discriminatorias han favorecido o impedido la etnogénesis³⁶.
- 35 Si se admite que aquello que se considera patrimonio cultural no es sino una construcción social, es necesario reconocer la existencia de diferentes visiones y percepciones – máxime cuando se trabaja en contextos culturales diferentes al de los propios investigadores- y que estas visiones son susceptibles de cambiar a través del tiempo. Profundizar nuestro conocimiento acerca de las percepciones y significados de los sitios para los diferentes actores

- sociales es considerado clave a efectos de definir las políticas de conservación y manejo de los sitios, sobre la base de un proceso más participativo. Desde las perspectivas postprocesuales se ha puntualizado que el contexto cultural específico de cada sociedad ha influenciado las diferentes maneras de vivencias al pasado, a la vez que se ha enfatizado que los arqueólogos no son los únicos que tienen un interés genuino en el pasado prehispánico³⁷. Cuestiones sensibles y conflictivas como la restitución de restos humanos y la sacralidad de los paisajes y de los sitios se impusieron como parte de la agenda arqueológica a nivel internacional. De este modo “los otros” adquirieron importancia en la arqueología pero no como objetos de estudio-como en la arqueología tradicional- sino como sujetos en un diálogo con los investigadores y como parte de un exámen conciente de estos últimos acerca de las implicancias del trabajo arqueológico³⁸
- 36 La construcción del pasado desde una perspectiva pluralista, exige conciliar el respeto a los derechos humanos de las comunidades indígenas con relación a los restos humanos de sus antepasados y a su tradición cultural, con los fines de la investigación científica. Una realidad desafiante nos espera a los arqueólogos en este nuevo siglo, para la cual la apertura, el diálogo y la negociación serán probablemente nuestras mejores herramientas metodológicas. Toda esta variedad de situaciones hace necesario analizar la relación arqueólogos – comunidad región por región y, en algunos casos, localidad por localidad.
- 37 Por último sería auspicioso que en un futuro no muy lejano continuara la discusión de estas cuestiones relacionadas con el dominio y el acceso a los bienes culturales y su vinculación con los derechos de las comunidades indígenas y la ética profesional y que sea parte de la agenda de antropólogos, arqueólogos, biólogos, gestores culturales entre otros .
- 38 La mayoría de las generaciones presentes de arqueólogos hemos sido formadas en un modelo de arqueología científica que presentaba una idea de pasado objetivado y separado de las tradiciones vivientes. Del mismo modo, los sitios y las colecciones arqueológicas que constituyen el patrimonio nacional eran considerados exclusivamente como cultura material sin tener en cuenta los significados sociales asociados a ellos y rechazando cualquier otra interpretación que no sea provista desde el discurso arqueológico.
- 39 En reacción a ello, se ha enfatizado la necesidad de examinar el contexto social y político en el cual la arqueología se desarrolla³⁹, así como admitir la existencia de otras visiones acerca del pasado. Ello ha obligado a la arqueología a “hacerse cargo” de cuestiones, tan susceptibles como conflictivas, como la repatriación y reinhumación de colecciones de restos humanos, la restitución de bienes culturales y el reconocimiento de la existencia de sitios y paisajes sagrados. De este modo, “los otros” recobran importancia en la discusión arqueológica⁴⁰ no como objetos de estudio como en la antropología tradicional, sino como un examen conciente de las propias implicaciones del trabajo arqueológico. En este sentido, uno de los mayores desafíos de la arqueología actual consiste en escuchar las voces de “los otros” en relación al patrimonio cultural. El ejemplo de la arqueología en el contexto de los reclamos por autonomía territorial por parte de comunidades étnicas y campesinas, pero aún por parte de los estados nacionales en Latinoamérica, permite observar un caso de transformación radical de la relación espacial, epistémica y política de una forma de conocimiento científico⁴¹.
- 40 Por último y en relación con el ejemplo que hemos abordado brevemente del noroeste de Argentina, el interés puesto en los sitios arqueológicos por los miembros de la CIQ está basado en la apropiación de un pasado –eje temporal- y en su incorporación en la propia historia de la comunidad es decir, en la idea de continuidad más que de ruptura. La importancia de los sitios arqueológicos –eje espacial- se refleja en algunas celebraciones de la comunidad para el día del indio o la celebración del solsticio de invierno. De esta práctica religiosa interesa destacar cómo la comunidad da un nuevo sentido a antiguos lugares. La apropiación de estos lugares a través de la práctica ritual se convierte en un medio de reproducción de su identidad cultural, materializada entonces, en puntos concretos del paisaje. Es así, que van conformando un recorrido, una manera particular de andar ese espacio, que es también, una forma propia de transitar el tiempo.
- 41 Aunque se cuestione la funcionalidad de sitios o estructuras u objetos en el pasado, algunos comuneros destacan su papel actual en tanto símbolo de ese pasado, de los conocimientos y de la espiritualidad de su pueblo. Esto demuestra que no hay una intención de recuperar ese pasado

original, sino de redefinir significados sociales a la luz de nuevas prácticas reconociendo que “la memoria no es propia, la memoria es propia y ajena. A la vez nadie puede recordar sólo lo que aconteció en su vida. Uno vive porque vive lo que vivieron los otros. Y a partir de ahí toma sustancia su propia historia. Sin memoria, no hay historia, ni propia ni ajena”⁴².

Bibliografía

- Anschuetz, Kurt F.; Wilshusen, Richard H. and Scheick, Cherie I., “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research* vol. 9, n°. 2, 2001, p 157- 211.
- Bandelier, Adolph F. A. *The islands of Titicaca and Koati*. The Hispanic Society of America, 1910.
- Banks, Marcus, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London, Routledge, 1996.
- Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969.
- Bonnemaison, Joël, “Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie”, *Géographie et culture* 3, 1992, p. 72-88.
- Cabello de Balboa, Miguel, *Miscelánea Antártica: Una Historia del Perú Antiguo*, 1951.
- Cobo, Bernabè, *Inca religion and customs*. Austin, Texas, University of Texas Press, 1990 [1653].
- Criado Boado, Felipe, “Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje”, *Revista de Prehistoria y Arqueología* 2, 1993, p. 9 – 55.
- Cruz, Pablo “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y Qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 2006, vol. 11, n° 2, p. 35-50.
- Dean, Carolyn, “Rethinking Apacheta”, *Ñawpa Pacha*, 2006, vol. 28, p. 93-108.
- Dean, Carolyn, *A culture of stone: Inka perspectives on rock*, Duke University Press Books, 2010.
- Duviols, Pierre, “La capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu”, *Allpanchis*, 1976 , vol. 9, p. 11-57.
- Endere, María Luz, *Arqueología y legislación en Argentina: Cómo proteger el patrimonio arqueológico*, Olavarría, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2000.
- Endere, María Luz, “Patrimonio arqueológico en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras”, *Revista de arqueología americana*, 2001, p. 143-158.
- Endere, María Luz, “Arqueología, política y globalización” ¿ Quién se ocupa del patrimonio arqueológico?” *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 2002, Nro. 18, p. 69-76.
- Endere, Maria Luz, “The Reburial Issue in Argentina: A Growing Conflict” in Forde, C., J. Hubert and P. Turnbull (eds.), *The Dead and their Possessions: Repatriation in Principle, Policy and Practice*, London, Routledge, 2002, p. 266-283.
- Endere, Maria Luz, *Management of Archaeological Sites and Public in Argentina*, Oxford, BAR British Archaeological Series S1708, 2007.
- Endere, María Luz y Rafael Curtoni, “Entre lonkos y òlogos; la participación de la comunidad indígena Rankulche de Argentina en la investigación arqueológica”, *Revista de Arqueología Sudamericana* , 2006, vol 2, n° 1, p. 72-92.
- Gell, Alfred. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*, Berg, 1992.
- González, Paola,” Doble reflexión especular en los diseños Diaguita-Inca: de la imagen al símbolo”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 1998, vol. 7, 39-52.
- Gosden, Chris, *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*, London and New York, Routledge, 1999.
- Hobsbawm, Eric and T. Ranger, (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and the present*, Psychology Press, 1997.
- Jones, Siân, “Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity in historical archaeology”, in Funari, Pedro, M. Martin and Sian Jones (eds.), *Historical Archaeology. Back to the Edge*, London, Rutledge, 1999, p. 219-232.

- Kohl, Philip L. and Clare Fawcett (eds.), *Nationalism, politics and the practice of archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Layton, Robert, (ed.), *Who needs the Past? Indigenous values and archaeology*, One World Archaeology 5, Unwin Hyman, United Kingdom, 1989.
- López Mass, José, “La reconstrucción del pasado, la identidad nacional y la labor arqueológica: El caso uruguayo”, en Politis, Gustavo (ed.): *Arqueología en América Latina Hoy*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1990, p.167-175.
- Meddens, Frank, “Rocks and Stones in the Landscapes, Managing the Inca Agricultural Cycle”, ponencia presentada en *Landscape and Symbols in the Inca State Conference*, Humanities Research Centre, Australian National University, April, 11-12, 2002.
- Murua, Martin de, *Historia general del Perú*, Historia 16, Madrid, Ballesteros Gaibrois. Manuel editor, 1987.
- Ossio, Juan. *Código Murúa, Historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú del Padre mercenario fray Martín de Murúa: código Galvin*. Testimonio Compañía Editorial, 2004.
- Piazzini, Emilio, “Arqueología, espacio y tiempo: una mirada desde Latinoamérica”, *Arqueología Sudamericana*, 2006, vol. 2, n° 1, p. 3-25.
- Piazzini, Emilio, “Geografías del conocimiento: transformaciones e protocolos de investigación en la arqueología latinoamericana”, *Geopolíticas*, 2010, vol. 1, n° 1, p. 115-136.
- Podgorny, Irina y Gustavo Politis, “¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto”, *Arqueología Contemporánea*, 1992. Vol 3, p. 73-79.
- Politis, Gustavo, “Política Nacional, Arqueología y Universidad en Argentina”, en Politis, Gustavo (ed.), *Arqueología en América Latina Hoy*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1992, p. 70-87.
- Politis, Gustavo, “The socio-politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America” in Ucko, Peter (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, p.197-228.
- Porrás Barrenechea, Raúl, *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima, Imprenta Santa María, 1951
- Preucel, Robert and Ian Hodder, “Constructing Identities”, in Robert Preucel e Ian Hodder, (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory, A Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 601-614.
- Raffestin, Claude, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec, 1980.
- Raffestin, Claude, “Ecogénese territoriale et territorialité”, en Auriac, E.y Brunet R (dir.). *Espaces, jeux et enjeux*, París, Fayard, 1986, p.175-185.
- Reinhard, John, “A 6,700 metros niños incas sacrificados quedaron congelados en el tiempo”, *National Geographic*, 1999, vol 5, n° 5, p. 36-55.
- Salomon, Frank, How an Andean “Writing Without Words” Works, *Current Anthropology* 2001, Vol. 42, No. 1, p. 1-27.
- Trigger, Bruce G. “Alternative Archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist”, in Preucel, Robert W. and Hodder, Ian (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*. Oxford, Blackwell, 1996, p. 615-631
- Ucko, Peter (ed.), *Theory in Archaeology. A world Perspective*, London and New York, Routledge, 1995.
- Van de Gutche, Maarten J.D. Carving the world. *Inca Monumental Sculpture and Landscape*. Unpublished Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1990.
- Zuidema, Reiner Tom, *The ceque system of Cuzco: the social organization of the Empire of the Inca*, Leiden, EJ Brill, 1964.
- Zuidema, Reiner Tom, *Myth and history in ancient Peru*, Bergin Publishers, 1982.

Notas

- 1 Kohl, Philip and Fawcett, Clare (eds.), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- 2 Hobsbawm, Eric and Ranger, T.(eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

- 3 Endere, María Luz, “Arqueología, política y globalización ¿Quién se ocupa del patrimonio arqueológico?”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 2002.n° 18, p. 69-76.
- 4 Gnecco, Cristóbal, “Ampliación del campo de batalla”, *Textos Antropológicos*, 2004, vol. 15, n° 2, p. 183-195.
- 5 Gosden, Chris, *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*. London and New York, Routledge, 1999, p. 204. Este autor sostiene que la etnicidad lejos de ser inmutable está siendo continuamente transformada por las relaciones culturales. En consecuencia, la manera en la cual los grupos indígenas se definen y se diferencian a sí mismos de los otros es el resultado de un proceso dinámico en el cual el contexto social y político no es neutral.
- 6 Endere, María Luz, *Arqueología y legislación en Argentina: Cómo proteger el patrimonio arqueológico*, Olavarría, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2000.
- 7 Endere, María Luz, *Management of Archaeological Sites and Public in Argentina*, Oxford, BAR British Archaeological Series S1708, 2007.
- 8 En junio de 2013 se realizará el tercer Taller en la Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría que será la continuación de dos encuentros previos que se realizaron en Buenos Aires y Mar del Plata en el año 2011, con los objetivos de informar acerca del alcance del Decreto 701/10 y debatir sus implicancias en la práctica profesional. Desde la sanción del decreto reglamentario se cuenta con numerosas experiencias de aplicación del mismo y especialmente han surgido dificultades que hacen necesario generar un espacio de debate.
- 9 Piazzini, Emilio, “Arqueología, espacio y tiempo: una mirada desde Latinoamérica”, *Arqueología Sudamericana* 2006, vol. 2, n° 1, p. 3-25.
- 10 Piazzini, Emilio, “Geografías del conocimiento: transformaciones e protocolos de investigación en la arqueología latinoamericana”, *Geopolíticas* 2010, vol. 1 n° 1, p. 131.
- 11 Anschuetz; Kurt. F.; Wilshusen, Richard.H., and Scheick, Cherie L., “An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions”, *Journal of Archaeological Research*, 2001, vol. 9, Issue 2, p. 157- 211; Criado Boado, Felipe, “Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje”, *Revista de Prehistoria y Arqueología*, 1993, vol. 2, p. 9- 55.
- 12 Varios autores han trabajado y publicado sobre la concepción de sacralización del paisaje como Dean, Carolyn “Rethinking Apacheta”, *Ñawpa Pacha*, 2006, vol. 28, p. 93-108; Dean, Carolyn, *A culture of stone: Inka perspectives on rock*, Duke University Press Books, 2010; Meddens, Frank, “Rocks and Stones in the Landscapes, Managing the Inca Agricultural Cycle”, ponencia presentada en *Landscape and Symbols in the Inca State Conference*, Humanities Research Centre, Australian National University, April, 11-12, 2002, Canberra; Van de Gutche, Marteen J. , *Carving the world: Inca monumental sculpture and landscape*, 1990, Thesis (PhD), Champaign, IL: University of Illinois at Urbana- Champaign.
- 13 Por ejemplo Saywite en Apurímac, ubicado las fronteras entre los Incas y los Chancas *sensu* Domingo de Santo Tomás, ver Porras Barrenechea, Raúl, *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima, Imprenta Santa María.1951, p. 350 ò Titikala en el Titicaca, ver también Bandelier, Adolph F., *The islands of Titicaca and Koati*, The Hispanic Society of America, 1910.
- 14 Van de Gutche, *op.cit.* p. 448.
- 15 En Socaire en el norte de Chile las poblaciones actuales utilizan en los rituales agrícolas de octubre, una piedra que llaman Chilique (ver Dean, *op. cit.*, p. 104), que es el mismo nombre de una montaña, para pedir por agua. En la región del Cuzco, las pequeñas rocas personifican los poderes de las montañas sagradas como el Ausangate.
- 16 Dean, *op. cit.* .p. 98-99.
- 17 Martín de Murúa, *Historia General del Perú*, Crónicas de América 35, Historia 16, Madrid, Miguel Ballesteros editor, 1987 [1616]; Ossio, Juan. *Códice Murúa, Historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú del Padre mercenario fray Martín de Murúa: códice Galvin*, Testimonio Compañía Editorial, 2004. Este último autor define apachitas o *apachectas* como “los montones de piedra que hacen ellos mismos en las llamadas encrucijadas o en cumbres de montes “y añade que en las afueras del Cuzco y en los Andes del sur son llamados “cotorayacrumi”.
- 18 Salomon, Frank, “How an Andean “Writing Without Words” Works”, *Current Anthropology*, 2001, Vol. 42, n° 1, p. 1-27.
- 19 González, Paola, “Doble reflexión especular en los diseños Diaguita-Inca: de la imagen al símbolo”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 1998, vol 7, 39-52.
- 20 Raffestin, Claude, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec, 1980; Raffestin, Claude, « Ecogénese territoriale et territorialité » en Auriac, E, y Brunet, R. (dir.), *Espaces, jeux et enjeux* , París, Fayard , 1986, p.175-185.
- 21 Bonnemaïson, Joël, « Le territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie », *Géographie et culture* 3, 1992, p. 72-88.

- 22 Cruz, Pablo, "Mundos permeables y espacios peligrosos: Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 2006, vol. 11, n°. 2, p. 35-50.
- 23 Gell, Alfred, *The Anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Berg, 1992.
- 24 Cabello de Balboa, Miguel, *Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo*, 1951.
- 25 Zuidema, Reiner Tom *The ceque system of Cuzco: the social organization of the Empire of the Inca*, Leiden, EJ Brill, 1964.
- 26 Zuidema, Reiner Tom, *Myth and History in Ancient Peru*, Bergin Publishers, 1982.
- 27 Cobo, Bernabè, *Inca religion and customs*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1990 {1653}, p. 252-253.
- 28 Varios autores han tratado este tema como Ayala, Patricia, "Discursos y actores en torno al patrimonio arqueológico: El caso atacameño", *VI Seminario sobre Patrimonio Cultural. Instantáneas locales*, DIBAM, Santiago, 2004, p. 41-53; López Mazz, José, "La reconstrucción del pasado, la identidad nacional y la labor arqueológica: El caso uruguayo" en Politis, Gustavo (ed.), *Arqueología en América Latina Hoy*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1990, p. 167-175; Podgorny Irina y Politis, Gustavo, "¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto", *Arqueología Contemporánea*, 1992, volumen 3, p. 73-79; Politis, Gustavo, "Política Nacional, Arqueología y Universidad en Argentina" en Politis, Gustavo (ed.), *Arqueología en América Latina Hoy*, Bogotá Biblioteca Banco Popular, p. 70-87; Politis, Gustavo, "The socio-politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America" en Ucko, Peter (ed.), *Theory in Archaeology. A World Perspective*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, p. 197-228.
- 29 Ayala, Patricia, "Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile)", *Estudios Atacameños*, 2007, número 33, p. 133-157.
- 30 Duviols, Pierre, "La capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyu", *Allpanchis*, 1976, vol. 9, p. 11-57; Reinhard, John, "A 6,700 metros niños incas sacrificados quedaron congelados en el tiempo", *National Geographic* 1999, vol.5, n°. 5, p.36-55
- 31 Endere, María Luz, "Patrimonio arqueológico en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras", *Revista de arqueología americana*, 2001, p. 143-158.
- 32 La CIQ obtuvo la Personería Jurídica n° 441 en 1984 en reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de la tierra que tradicionalmente ocupan y la posibilidad de intervenir en acciones concretas con los diversos organismos estatales de nivel nacional y provincial.
- 33 Endere, María Luz y Curtoni, Rafael, "Entre lonkos y òlogos; la participación de la comunidad indígena Rankulche de Argentina en la investigación arqueológica", *Revista de Arqueología Sudamericana*, 2006, vol 2, n° 1, p. 72-92.
- 34 Banks, Marcus, *Ethnicity: anthropological construction*, Psychology Press, 1996; Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969; Jones, Sian, *The Archaeology of Ethnicity: constructing identities in the past and the present*, London, Routledge, 1997; Tantaleán, Henry, "El pasado tras del espejo: arqueología y nacionalismo en Perú" en Nastri, Javier y Menezes, L (eds.), *Historias de Arqueología Sudamericana*, Buenos Aires, Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Universidad de Maimónides, 2010, p. 137-166.
- 35 Gosden, Chris, *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*. London and New York, Routledge, 1999.
- 36 Jones, Sian, "Historical categories and the praxis of identity: the interpretation of ethnicity in historical archaeology" en Funari, Pedro, Martin, M, and Jones, Sian (eds.), *Historical Archaeology. Back to the Edge*, London, Routledge, 1999, p. 219-232.
- 37 Layton, Robert, *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*, One World Archaeology, serie 5, Londres, Routledge, 1989.
- 38 Endere y Curtoni *op.cit.*
- 39 Trigger, Bruce G., "Alternative Archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist." en Preucel, Robert y Hodder, Ian (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory. Oxford A Reader*, Blackwell, 1984 {1996}, p. 615-631; Ucko, Peter, editor, *Theory in Archaeology. A world Perspective*, Routledge, Londres and Nueva York, 1995.
- 40 Preucel, Robert and Hodder, Ian, "Constructing Identities" en Preucel, Robert and Hodder, Ian (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 601-614.
- 41 Piazzini *op.cit.* 2010, p 133.
- 42 Juan Cruz Espada, *Diario Clarín*, 2011.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Verónica Isabel Williams, « Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 17 octubre 2013, consultado el 31 marzo 2014. URL : <http://nuevomundo.revues.org/65998> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.65998

Autor

Verónica Isabel Williams

Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y profesora de la carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. veronicaw33@yahoo.com; veronicawilliams@conicet.gov.ar

Derechos de autor

© Tous droits réservés

Resúmenes

Durante la segunda mitad del siglo XIX, los sucesivos gobiernos de Argentina dieron a la historia nacional un nuevo sentido de nacionalismo, escapando de las tradiciones nativas y el pasado colonial diseñado e integrado por inmigrantes europeos, siendo las poblaciones originarias excluidas de este proceso. En esta contribución se analizan conceptos como patrimonio cultural, patrimonio indígena y cómo el patrimonio arqueológico y los discursos del pasado forman parte de los actuales movimientos de reivindicación étnica provocando cambios en las relaciones entre comunidades, arqueólogos y el Estado. Esta situación de “disputas emergentes” ilustra las asimetrías donde agentes estatales, académicos y privados, en diversos momentos, han patrimonializado, gestionado, “protegido”, administrado el patrimonio, sin contemplar la participación de integrantes de los pueblos originarios. Precisamente en este marco se considera al paisaje como patrimonio concibiéndolo como las relaciones del paisaje físico con la memoria social, el poder y el conocimiento, ejemplificándolo con casos andinos y del noroeste de Argentina. Se asume una perspectiva teórica-metodológica que enfatiza el papel de las relaciones asimétricas entre los distintos actores involucrados y el proceso mediante el cual se conforma esta interacción a lo largo del tiempo, usando fuentes de información histórica y etnográfica.

National heritage. Indigenous population and intangible patrimony

During the second half of the Nineteenth Century successive Argentine governments brought into national history a new sense of nationalism. This nationalism was not based on native traditions or the colonial past, rather it was designed and created by European immigrants; indigenous people were excluded from this process. In this article we examine themes such as cultural heritage and indigenous heritage. We also assess how the archaeological heritage and narratives of the past are integral to present-day ethnic rights movements, which in turn impacts on the relationships between communities, archaeologists and the State. This situation of “emergent disputes” elucidates the existing asymmetries whereby state officials, academics and private citizens, at different times, have heritagized, lobbied, “protected”, and administered the heritage, without accounting for the participation of indigenous groups. Parting from this particular framework we consider case studies from the Andes and Northeastern Argentina, where we interpret the landscape as heritage tracing the interrelation between the physical landscape and social memory, power and knowledge. We adopt a theoretical-methodological perspective that emphasizes the role played by the

asymmetric relationships between the different actors and the process by which this interaction is established across time. This study draws on historical and ethnographic data.

Entradas del índice

Keywords : national heritage, intangible patrimony, claims, materiality, landscape, original population

Palabras claves : patrimonio nacional, patrimonio intangible, reclamaciones, paisaje, pueblos originarios

Notas del autor

Una síntesis de este trabajo fue presentado en el Taller: “*Identidades como redes socio-materiales: configuraciones pasadas y presentes*”. Horco Molle, Tucumán, Argentina, 27 al 30 de abril de 2011.