

*El enredo patrimonial de Tiwanaku (Bolivia): una aproximación desde la etnografía arqueológica*

Francesco Orlandi  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

---

ABSTRACT

---

The article presents a long-term history of the patrimonialisation of the archaeological site of Tiwanaku with a focus on the social relatedness triggered by the ruins. A constant tension between official discourses and indigenous sociability emerges, from colonial times, through the affirmation of the modern nation-state, to the advance of multicultural neoliberalism. The analysis informs the power dynamics that characterise the plurinational state from a cosmopolitical reading of heritage relationships.

**Keywords:** Tiwanaku, heritage rights, plurinational state, critical heritage studies, coloniality.

El artículo propone una historia de la patrimonialización del sitio arqueológico de Tiwanaku desde una perspectiva de larga duración y centrada en la relacionalidad activada por las ruinas. Lo que emerge es una tensión constante entre discursos oficiales y sociabilidad indígena desde los tiempos coloniales, pasando por la afirmación del estado nacional moderno, hasta el avance del neoliberalismo multicultural. El análisis informa sobre dinámicas de poder que caracterizan al estado plurinacional desde una lectura cosmopolítica de las relaciones patrimoniales.

**Palabras clave:** Tiwanaku, derecho al patrimonio, estado plurinacional, estudios críticos patrimoniales, colonialidad.

---

## Introducción

Encontrar un acuerdo sobre lo qué es y qué significa el patrimonio cultural de una comunidad y quiénes tienen derecho a su acceso y disfrute representa uno de los temas centrales para entender cambios y continuidades en la relación entre estados y pueblos indígenas en América Latina.

En las páginas que siguen me centraré en un caso paradigmático y en cierta medida paradójico. La Municipalidad Autónoma de Tiahuanaco se encuentra a 72 km de la capital boliviana La Paz en dirección del Lago Titicaca. Su estructura administrativa se compone de tres centros poblados, entre ellos el pueblo de Tiahuanaco, capital municipal, y 23 comunidades indígenas campesinas. El pueblo de Tiahuanaco fue levantado a principios de la colonización española a mediados del siglo XVI aprovechando de la presencia en sus inmediatas cercanías de imponentes ruinas que sirvieron de cantera para las calles, la plaza y la iglesia del nuevo asentamiento. A pesar de ello, estas ruinas resistieron, perduraron en el tiempo y siempre llamando la atención de quienes pasaron por ahí, y manteniendo una especial relación con quienes ahí vivían desde antes la llegada de los colonizadores. En la actualidad, el “Centro Político y Espiritual de la Cultura Tiwanaku” no es solamente un sitio inscrito en la Lista de los Patrimonios de la Humanidad de la UNESCO y una de las áreas arqueológicas más conocidas de América, sino que su materialidad está también profundamente relacionada con las vicisitudes del territorio de lo que hoy en día se conoce como Estado Plurinacional de Bolivia. Tiwanaku es un sitio de sentimientos entrelazados: es la mayor atracción e industria turística del país, el lugar donde se manifiesta teatralmente la participación política indígena a la vida cultural y política del estado, y también el sitio donde se visualizan nuevas dinámicas de poder inherentes a la afirmación del “estado plurinacional”.

A través de esto es posible contar una historia de la relación entre derechos humanos y patrimonios culturales como sistema práctico-discursivo que atraviesa diferentes temporalidades y escalas de identificación, desde la producción de localidades étnico-identitarias, a la reformulación del estado, hasta la dimensión global y cosmopolita (Prats 1997; Herzfeld 2012; Silverman and Ruggles 2007). Con la presente contribución quisiera también llamar la atención sobre la complejidad del reconocimiento de la diversidad cultural a partir de la re-apropiación y re-significación del patrimonio indígena. Un enfoque crítico a estos procesos es necesario para que no se den por sentadas dinámicas sociales profundamente contradictorias y conflictivas.

Lo que propongo, entonces, es una historia de la patrimonialización de Tiwanaku desde lo que se viene conociendo como “etnografía arqueológica”: esto es, una investigación sobre las relaciones materiales y sensoriales que

gravitan alrededor de lugares cargados con memorias colectivas, para rescatar la conflictividad inherente a estas relaciones y que suele ser eclipsada por las políticas de patrimonialización dominantes (Castañeda 2009; Gnecco 2013; Hamilakis 2011; Meskell 2012). Entender esto es parte de un trabajo arqueológico, puesto que concierne acontecimientos del pasado que persisten en el presente gracias a las capacidades propias de los materiales, pero también es parte de una dimensión antropológica más amplia por tener como punto de partida el encuentro con la alteridad y con la materialidad misma. Este enfoque teórico-metodológico permite concebir el “enredo” entre grupos humanos y cultura material como componente fundamental de sus contextos socio-políticos (Menezes Ferreira 2014, 177). Como sugiere Meskell (2012, 140), lo que está en juego es “individualizar concepciones contrapuestas sobre bienes comunes y las prácticas por medio de las cuales se materializan nuevas y emergentes realidades”.

El propósito de este texto es entender cómo la patrimonialización de este bien cultural responde a lógicas autoritarias gestadas desde el primer encuentro colonial y que siguen silenciando y menospreciando la participación activa del pasado en el presente a través de la imposición de una correcta forma de relacionarse con los restos materiales del pasado. Por un lado, se recorrerá la temporalidad lineal de los eventos que caracterizaron la relación entre el sitio y su territorio, por otro se mezclará este desarrollo histórico con la temporalidad fluida de las memorias de quienes viven el sitio a diario y con quienes tuve el gusto de conversar durante una estada de investigación<sup>1</sup>. Lo que está en juego para un enfoque al patrimonio cultural desde y para la práctica de los derechos humanos es la conservación de la creatividad del encuentro entre lo material y lo comunitario de lo que antiguamente viniera llamado *Taypi Qala* – en Aymara ‘La Piedra del Medio’.

### **Tiwanaku como punto de encuentro entre mundos**

La larga historia del sitio se desarrolla desde su crecimiento como centro político, económico y religioso de un vasto territorio comprendido entre el altiplano boliviano y la costa pacífica del Perú meridional. Numerosas investigaciones han podido fechar el periodo de mayor florecimiento del centro urbano de Tiwanaku, y de expansión de la cultura homónima, entre el quinto y el décimo siglo (Albarracín-Jordán 1999; Ponce Sanjinés 1995). Si bien no hay

---

<sup>1</sup> Periodo de investigación en el Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT) realizado en septiembre de 2016, financiado por una beca de la Scuola di Scienze Politiche de la Università di Bologna con el apoyo del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano”.

acuerdo sobre la naturaleza del centro en su apogeo - si fue un centro económico-político y redistributivo según un modelo de evolución estatal clásico, o más bien una fuente de irradiación espiritual-religiosa mediada por un modelo segmentario de influencia hacia otros territorios (Janusek 2006) – lo que es cierto es que desde su ‘descubrimiento’ el sitio no ha parado de alimentar distintas narraciones de las gentes que ahí se encontraron.

Después de la caída de Tiwanaku como centro de poder en el siglo XI y la segmentación de su territorio, el sitio permaneció en la memoria oral de los habitantes de la región, hasta que fue ocupado por los Incas en el siglo XV. Tiwanaku sirvió de fuente de legitimación divina para los soberanos Incaicos, siendo esta majestuosa ciudad a orillas del sagrado lago Titicaca relacionada con las cosmogonías andinas (Abercrombie 1989, 200-212). O por lo menos esto es lo que nos transmiten las primeras crónicas de la conquista: el nacimiento de Viracocha en el Titicaca, y la creación del sol, la luna y las estrellas en el lugar que se conoce como Tiwanaku, y luego la conversión en piedra de la primera gente que lo acompañaba por haber causado la ira del dios andino. En particular, Cieza de León cuenta que al aproximarse al pueblo de “Tiaguanaco” sobresalen edificios “que cierto son cosa notable y para ver [...] hay piedras tan grandes y crecidas que causa admiración pensar cómo siendo de tanta grandeza bastaron fuerzas humanas a las traer donde las vemos” (Cieza de León P. 1922[1553], 325). Siguiendo el relato llama particularmente la atención el momento en que Cieza confronta su curiosidad sobre la antigüedad de las ruinas y los conocimientos que los nativos del pueblo tenían sobre las mismas: “Yo pregunté a los naturales [...] si estos edificios se habían hecho en el tiempo de los Ingas, y riéronse desta pregunta” (Cieza de León P. 1922[1553], 327). La pregunta del cronista desencadena un efecto cómico en sus interlocutores, y en estas risas resalta la distancia, la diferencia y el malentendido entre mundos que hasta hacía poco no tenían ningún conocimiento mutuo.

Los colonizadores españoles trataron de anular esa misma distancia para controlar mejor el territorio conquistado. Ya entrados en el siglo XVII, y en pleno proceso de extirpación de idolatrías, el cronista mestizo Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua muestra cómo temporalidades distintas se estaban entrecruzando desde las historias y la materialidad de Tiwanaku. En su obra *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* (1879[1613], 239) recoge el mito de la formación de Tiwanaku, pero el artífice de la conversión de su gente primordial en piedra se asocia con la figura “blanca y barbuda” de “Tunupa” que habiendo llegado a Tiahuanaco transformó a sus habitantes en las piedras que “hasta el día de hoy se echa[n] ber” porque estando ocupados con “sus borracheras y bayles” no habían prestado atención a sus palabras.

Tanto por curiosidad sobre la antigüedad de las ruinas como por deberes de oficio administrativo, estos autores trabajan para anular la distancia que desencadenara las risas de los interlocutores de Cieza de León con tal de transferir el tiempo mítico, narrado por vía oral e inscrito en la memoria de las piedras, en su temporalidad bíblica, escrita en papel, europea y colonial (Fernández-Osco 2009, 560). Para poder ser pensadas estas ruinas tenían que ser traducidas en los términos de una historia y cultura supuestamente universales, de ahí que la relación ancestral entre el sitio y la comunidad, manifiesta en el hecho de que “entre los naturales a las cosas de los tiempos pasados siempre los suelen hablar” (Salcamayhua 1879[1613], 234), fuera concebida como una idolatría que tenía que ser extirpada (Mamami Condori 1992, 4). Una disciplina que encuentra su dimensión material, pero también su resistencia en términos vernáculos, en la explotación de las piedras del sitio de Tiwanaku.

En el trascurso de una entrevista con una mujer gestora de un restaurante a la entrada del sitio arqueológico, las memorias nos llevaron hasta estos eventos aparentemente lejanos de las circunstancias del presente. Relatando su llegada al pueblo de Tiahuanaco como profesora de escuela primaria, ella recordó cómo empezó a interesarse en la historia de las ruinas:

Lo primero que me enteré fue de cómo se creó el pueblo. Quién lo había hecho, porqué lo había hecho. Y da la casualidad de que quien lo había hecho era mi tatarabuelo. Él hizo hacer la iglesia, recogió todas las piedras y con esto hizo hacer. Pero después me enteré de por qué lo había hecho, en realidad, la iglesia con las piedras de Tiwanaku: debajo del templo, hay otro templo. Él había guardado este templo tan especial porque a la vez lo puso de tal manera, la planta mismo que es cuadrado y tiene los arcos, y que cada arco había representado un elemento: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Esta había sido la razón, y los dos monolitos que estaban en la puerta están en su lugar original. Y esto es lo más interesante y lo más grande que yo he podido saber. (Entrevista con Doña G., 10 Septiembre 2016).

Lo interesante de este extracto es la forma con la cual doña G. recuerda su relación íntima con el sitio y la cultura tiwanakota, es decir, partiendo de su lugar de ignorancia frente a estas piedras tuvo la curiosidad de investigar y encontrar un relato, unas memorias capaces de dar un significado e intervenir sobre ellas a través del cuidado. El antepasado participó de la construcción del pueblo, espoliando las piedras de las ruinas, pero esta participación se vincula con la preservación de una relacionalidad con las piedras del pasado que pasa desapercibida por la administración colonial. El cuento traza un elemento de unión entre el área arqueológica y el pueblo moderno-colonial y la entrevistada legitima su participación en las decisiones que atañen el patrimonio en el

presente. A la vez, el testimonio permite apreciar la influencia desigual que las narrativas arqueológicas pueden llegar a tener sobre las percepciones locales de lo qué es el patrimonio cultural. En este caso, la entrevistada alude a la hipótesis de una “ciudad subterránea” que había sido planteada por varios autores desde el siglo XIX, y por cierto desacreditada de toda relevancia científica, pero que se renueva, modificándose, en las narrativas que popularizaran el misticismo y esoterismo de Tiwanaku en todo el mundo (Encinas y Di Cosimo 2017).

Si las políticas oficiales de gestión patrimonial en América Latina tienden a segmentar lo puramente indígena de lo mestizo (Benavides 2005; Gnecco 2014), es necesario rastrear los legados coloniales para entender el desarrollo de la relación entre patrimonio y comunidades como un proceso en el cual “las palabras no designan, sino encubren” (Rivera Cusicanqui 2010a, 19). Poner al descubierto este proceso es la primera tarea para reformular una visión descolonizadora de la relación entre personas, paisajes y cosas.

### **Patrimonio, Disciplina y Violencia**

Un nuevo tipo de extirpación de idolatrías, en términos de anulación de la relación vernácula entre lo material y lo comunitario, se desencadena con la formación de los estados nacionales (Fernández-Osco 2009, 561). En la visión secularizada del tiempo fomentada por las ideas ilustradas, la temporalidad universal es la de la naturaleza, mientras que la visión disciplinante se sustenta en la normativización de la ciudadanía. El deseo de organizar un estado moderno, ordenado y orientado hacia el futuro, se transfiere también a la relación con los restos materiales del pasado; y una concepción nueva, la de patrimonio, empieza a desarrollarse en el sentido común (Haber 2011).

Como subrayara Menezes Ferreira (2014, 171), “el primer cautiverio de las cosas lo decretan las legislaciones arqueológicas”. A principios del siglo XX, se promulgaron las primeras leyes para la definición del patrimonio cultural boliviano. Esto ocurría tanto para contrarrestar la vandalización de las ruinas de parte de sus vecinos, así como resguardarlas de su desmembración y transformación en cantera para los rieles del ferrocarril La Paz-Guaqui y frenar la salida de objetos arqueológicos del país, como había pasado con la Misión Francesa en Tiwanaku de 1903, con el propósito general de afirmar la soberanía territorial de la nueva República. La ley del 3 de octubre de 1906 oficializaba la propiedad estatal sobre Tiwanaku y establecía normas para prevenir excavaciones no autorizadas. El Decreto Supremo 144 del 11 de noviembre de 1909 daba cumplimiento a la prohibición de las excavaciones y a la exportación de objetos arqueológicos del territorio nacional.

Escribiendo poco después de estas fechas, el arqueólogo estadounidense Adolph Bandelier (1911) presentaba un relato del estado del sitio a principio de siglo y lo que merece aún más interés es su mirada para con los habitantes. Bandelier se alegraba por la presencia de un pequeño museo, teniendo en cuenta “el carácter de la gente y la dificultad de recolección y conservación de las reliquias del pasado” (Bandelier 1911, 219). Y seguía con un retrato de los lugareños, quienes

en relación a modos de vida y grado de suciedad son como todos los demás [indios], tan poco inclinados a los blancos como hostiles al progreso, igual que cualquier otro de la misma manada. Su respeto hacia las reliquias del pasado es mínimo, aun así cada vez que un extranjero intenta hacerse con éstas, ellos oponen resistencia mientras se afanan para vender las antigüedades que ellos mismos han podido recolectar, sin que les importe desfigurar o incluso destruir los monumentos (Bandelier 1911, 234).

Otro motivo de ansiedad para Bandelier es el hecho de que los nativos acudieran a celebrar la fiesta del pueblo a la pirámide de Akapana, uno de los monumentos principales del conjunto arquitectónico de Tiwanaku, y allí “jugaban como niños, comerciando frutas entre ellos, construyendo casitas de juguete, y sobre todo, tomando hartos alcohol” (Bandelier 1911, 238). Otra vez “*bayles y borracheras*” son las idolatrías que tienen que ser extirpadas para establecer una relación correcta y disciplinada con la materialidad del pasado activa en el presente.

Entrando en los años treinta del siglo XX, el tema de la conservación de Tiwanaku se vuelve todavía más politizado. La coincidencia entre la guerra contra el Paraguay, las agitaciones sociales, y el interés científico y esotérico hacia las ruinas promovió el *Gran Proyecto de la Arqueología Boliviana* dirigido por Arturo Posnasky (Loza 2008; Villanueva Criales 2023). Dentro de este marco se promulgaron normas aún más restrictivas para la protección del patrimonio boliviano, que la Constitución de 1938 definió como “tesoro cultural de la Nación” (art. 163).

En 1932 una Resolución presidencial otorgaba un permiso especial de excavación en Tiwanaku al arqueólogo estadounidense Wendell Bennett, y al año siguiente el espectacular desenterramiento de la mayor estela encontrada en Tiwanaku llamaría la atención de la prensa y ensalzaría aún más el aspecto nacionalista del emprendimiento científico. Sin embargo, como señalaba Loza (2008), la sociedad civil boliviana no estaba homogéneamente de acuerdo con la búsqueda del pasado prehispánico como fuente de legitimación nacional.

En este periodo se cumple la ruptura entre el sitio y su entorno comunitario, un reflejo de la invisibilidad política y de la condición de extrema

marginalidad social vivida por la mayoría de la población indígena del país: sometida a un régimen de semiesclavitud en las haciendas patronales, condenada a desaparecer frente a la avanzada del progreso, y encima acusada de no saber cuidar debidamente los “tesoros culturales” de sus antepasados. Estableciendo rígidas normas de conducta y fijando en la prehistoria el componente nativo, la exaltación nacionalista del patrimonio cultural contribuyó a la subalternización de lo ‘indígena’ en el estado boliviano (Mamami Condori 1992; Rivera Cusicanqui 1980).

Las disputas alrededor de las piedras de Tiwanaku en la primera mitad del siglo vislumbraban los desarrollos del contexto socio-político boliviano que culminarían con la revolución *criolla* de 1952. Si la búsqueda de unas raíces prehispánicas “puramente” bolivianas forma parte de las políticas culturales del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y puede leerse en continuidad con el periodo anterior, la discontinuidad es dada por la concesión del voto universal y la Reforma Agraria: se desarticula el modelo de hacienda y se fomenta la conversión de los territorios indígenas en propiedades campesinas. En pos de la unidad nacional y de una ciudadanía homogénea se afirma el modelo asimilacionista dominante en todo el continente. Lo ‘indígena’ sigue siendo el problema aún por resolver para el progreso del estado. Tal como lo argumentaba Silvia Rivera Cusicanqui (2010b, 58), en la nueva coyuntura populista frente a la igualdad proclamada “los derechos humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental”.

El punto de encuentro entre políticas desarrollistas, indigenistas y patrimoniales es representado por Carlos Ponce Sanginés, hombre fuerte del MNR, secretario del Instituto Indigenista Boliviano y desde 1958 al mando del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku (CIAT) institución que propiciaría la alfabetización arqueológica y patrimonial de los muchos tihuanaqueños que participaron desde entonces en distintos proyectos de investigación nacionales e internacionales. En estos mismos años se llevaban a cabo los controvertidos trabajos de reconstrucción que se dirigían hacia la devolución del antiguo esplendor monumental del centro prehispánico, símbolo del mestizaje nacional alabado por el discurso gubernamental (Angelo 2005; Ponce 1978).

El sufrimiento de los miembros de las comunidades obligados a trabajar de peones en las excavaciones no se tiene en cuenta a la hora de considerar qué patrimonio transmitir y qué historias comunes es necesario recordar. Las relaciones de dependencia que se institucionalizaron en las políticas patrimoniales de este periodo respondían a la “ciudadanía forzada y de segunda clase” producto de las contradicciones de la Revolución de 1952 y desde la

mirada de los actores locales solo pueden ser entendidas en continuidad con la violencia colonial (Rivera Cusicanqui 2010b, 144-151). Así me comentaba un anciano artesano al recordar los tiempos en que trabajaba de peón en las excavaciones de Ponce Sanginés:

Antes trabajaba en las ruinas. Aquí en Kalasasaya yo he trabajado. Acá en Kalasasaya, el Monolito Ponce nosotros trabajamos. Lo sacamos. El monolito adentro estaba. Trabajamos y después lo sacamos. Allá está parando ahora. Mientras que la Puerta del Sol estaba, así estaba. Antigua así estaba... ¡Estaba partida! Estos los españoles cuando han venido la han partido. Esta pirámide, Akapana, la gente trabajando ahí ¡Así la estropean! Acá desde Akapana, todos los lados se ven. Entonces han venido. Y sacan, sacan... ahí dentro debe haber algo, qué va a haber... ¡oro! Con esto trabajan [indica sus manos] las comunidades trabajan con picota. Antes eran los patrones que hacen trabajar a las comunidades. Hacen trabajar con chicote, con garrote. Con garrote se hacía. Malo era ese patrón, malo era. Otro viene, yo mismo he visto. Un militar ha venido aquí a trabajar. Bien malo era el militar... Ahora no trabajan así. A nosotros con esto [indica sus manos] hacenos parar esta piedra alto... ¡grandes piedras!. Algunos mueren... ¡mueren! La piedra cae y los aplasta. ¡Muy duro era! (entrevista con Don S., 12 de septiembre de 2016).

En otra conversación, esos años se recordaban también porque se empezó a cercar el área arqueológica para su investigación, conservación y puesta en valor turística:

“antes no estaba enmallado, se metían el ganado, las ovejitas... En el ‘75 lo enmallaron: lo enmallaron para ganar plata, para los turistas. Ahora no entramos ni nosotros. Los niños vienen a ver esta Puerta del Sol, el templete subterráneo... esto no más, esto no más hay ahí dentro” (entrevista con doña S. y doña I. 10 de septiembre de 2016).

El enmallado perimetral del área arqueológica fue un elemento material recurrente de mis conversaciones alrededor del sitio. Para muchas de las personas entrevistadas así empezó oficialmente el cuidado profesional del patrimonio. La racionalización del cuidado sobre el área genera una zona de fricción que se materializa en la presencia de una barrera entre pueblo, comunidades y restos arqueológicos, y que también manifiesta la diferencia de valores e intereses en juego en la patrimonialización de Tiwanaku.

Antes de que lo enmallaran había gente que llegaba bastante al pueblo. Yo he debido ser pequeña, más bien habré tenido entre diez y doce años, y entonces había una red de radiotaxi que se llamaba taxiservice y ellos traían a la gente,

llegaban al pueblo desde la ciudad, tomaban una cocacola, que es lo que más vendía mi abuela, y entonces recién venían a mirar las ruinas. Pero nadie, nadie los molestaba ni les cobraba. Teníamos un guardarruinas que solamente los miraba y entonces ellos paseaban tranquilamente, y nunca nadie se ha fijado en decir cobraremos o veremos, no nada de eso. Pero no sé a quién se le habrá ocurrido, ya no recuerdo a quién, pero ahí empezaron a enmallarlo, es decir, vamos a hacer el cuidado (entrevista con doña G., 10 de septiembre de 2016).

La separación crea el patrimonio como recurso explotable. La distancia no es solo física/espacial sino también temporal/espiritual: ese lugar servía en el presente como parte activa de las relaciones comunitarias y ahora se cierra en un pasado ficticio y extranjero, alcanzable solo por medio de las explicaciones proporcionadas por los técnicos.

En el momento en que realicé mi investigación, doña I. era autoridad originaria de su comunidad y al preguntarle sobre la situación del manejo del área arqueológica, quiso compartir conmigo sus recuerdos del tiempo en que el sitio no estaba todavía cercado:

Cuando vine de chica no tenía ese alambrado, no estaba cercado. Entonces ahí arriba se hacía fiesta, los abuelos de antes ahí arriba hacían fiestas, había una feria en Akapana, ahí arriba. Pero con el tiempo se ha ido alambrando, se ha ido cerrando. Ese tiempo manejaba el municipio de Tiwanaku, esto es lo que me han dicho, el sector urbano, no las comunidades. Claro nosotros veníamos a la feria algo así. Después ha ido, creo, ya pasando a CIAT que es una institución que se encarga ya para conservar esto, que es patrimonio de nosotros. Mediante ellos también creo que ya se ha hecho conocer, se ha inscrito a la UNESCO y hay profesionales ahora que están viendo qué cosas había y qué no había. Nosotros, por lo menos, las cosas, vasijas así que había, de estas cerámicas antiguas, incaicos, según dicen, que están así nomás... ¡guardados! No sabemos, no conocemos, no podemos conocer cuánto tenemos, de qué valores. Ahora con esta institución que hay va a haber mejora a lo posterior, recién está empezando y esto, para nosotros, está bien (Entrevista con doña I., 12 de septiembre de 2016).

Hay esperanza de que la situación mejore y que el 'cuidado' del patrimonio se traduzca en beneficios para las comunidades. Estas esperanzas, como veremos en la siguiente sección, no son ajenas a las contradicciones propias de la transición gubernamental del multiculturalismo a la plurinacionalidad.

### Tiwanaku entre multiculturalismo y plurinacionalidad: buscando alianzas para cuidar el patrimonio

En los años 1970 fueron los propios intelectuales indígenas que se apropiaron del capital simbólico del sitio. El *Manifiesto de Tiwanaku* del 1973 firmado por varias asociaciones campesinas e indígenas del país, pone a desnudo los límites de la Reforma Agraria y del liberalismo económico que la sustentaba e ilumina sobre la continuidad de violencia, física, simbólica y estructural, entre régimen colonial y estado nacional (Albó 1991, 311; Rivera Cusicanqui 2003[1984], 181). La dialéctica entre la “memoria corta” de quienes se acomodaron a la nuevas relaciones de poder y la “memoria larga”, que remarcaba el “colonialismo interno” del estado, había sido relevante tanto para el surgimiento de sindicalismo indianista frente a la homogeneización étnico-económica exigida por la revolución del 1952, como para las sucesivas divisiones internas al propio movimiento, y por ello seguirá influyendo el campo retórico en el que se va a situar la siguiente transformación de la vida social del país en los años 1990.

La avanzada del neoliberalismo propicia la abertura multicultural, tratando de incluir la componente indígena en un discurso que aspira a neutralizar la emergencia de una voz alternativa al estado. La alianza estipulada entre el presidente del MNR Gonzalo Sánchez de Losada y el líder del movimiento katarista moderado Víctor Hugo Cárdenas lleva a la Constitución de 1996 que reconoce el carácter “multiétnico y pluricultural” del estado, seguida por tres importantes reformas: la Ley de Participación Popular (LPP), que reconoce los intereses de los actores indígenas en las decisiones que afectan el desarrollo local de los municipios; la Reforma Agraria con la cual las comunidades indígenas obtienen el reconocimiento de la propiedad colectiva de las ‘Tierras Comunitarias de Origen’ (TCOs); y la Reforma para el reconocimiento de la Educación Intercultural Bilingüe (Postero 2007, 5; Rivera Cusicanqui 2014, 34)

En el contexto del reconocimiento multicultural, la *performance* de la indigeneidad se vuelve el medio principal para reclamar intereses sobre base étnica tanto a nivel nacional como internacional (Andolina et al. 2005; Canessa 2007). Parece que la conexión entre patrimonio y comunidad vuelve a estar presente en las narrativas oficiales impulsadas por el discurso político-económico, inclinado a la descentralización administrativa y a la inclusión de lo cultural en áreas de inversión y mercado. Es así que la ceremonia del *Willka Kuti*, el año nuevo andino celebrado en coincidencia del solsticio de invierno el 21 de junio, se fue transformando en el mayor escenario de la revitalización de la cultura Aymara (Andia Fagalde 2012; Canessa 2012). La celebración surgió de los

mismos intereses esotéricos sobre las ruinas que capturaron la curiosidad de Arturo Posnanski y otros intelectuales de la élite paceña de los años 1930, pero en las últimas décadas del siglo fue apropiada por intelectuales indígenas conectados con las redes transnacionales de activismo y cooperación que vincularon más estrechamente la celebración del solsticio con los conocimientos ancestrales de los Pueblos Indígenas y las luchas por la diversidad cultural.

En los mismos años 1990 se va gestando la candidatura de Tiwanaku a la Lista UNESCO de Patrimonios de la Humanidad. El Decreto Supremo 25647 del 14 de enero de 2000 declara el área arqueológica de Tiwanaku de “prioridad nacional” estableciendo los límites de las “zonas de protección y amortiguamiento”, último obstáculo para la declaratoria UNESCO que se concretizará unos meses después. En el expediente de la declaratoria prima la retórica sobre Tiwanaku como “ícono de la nacionalidad boliviana”. El interés para la humanidad es dado por la capacidad del sitio de atraer a profesionales de todo el mundo, luego el “valor universal excepcional”, principal requisito para los bienes postulados a entrar en la Lista UNESCO, se expresa según los criterios estéticos de la monumentalidad y de la exotividad.

En el mes de agosto del mismo año un grupo de *mallkus* (autoridades originarias) de las comunidades habían ocupado el sitio, el museo y las oficinas administrativas reclamando el derecho de hacerse cargo de la gestión del patrimonio en cuanto parte de su legado histórico y en cumplimiento de las normas de participación popular (Sammells 2013, 323). La transferencia de competencias en el manejo del sitio se oficializaba el año sucesivo gracias al Decreto Supremo 26274 que establecía el Comité Interinstitucional de Administración y Gestión del Sitio Arqueológico de Tiwanaku, integrado por instituciones nacionales y locales.

Tiwanaku seguía siendo el centro de la política boliviana también en el discurso radical del movimiento indianista. En 2001 el *Manifiesto de Jach'ak'achi* denunciaba las violencias durante los enfrentamientos entre movimientos populares y fuerzas del orden en los meses de abril y septiembre de 2000, y hacía un llamado para la autodeterminación bajo un modelo de gobierno indígena inspirado por la memoria colectiva del “TAYPIQALA (Tiwanaku) nuestro glorioso pasado” (Arnold and Yapita 2005, 146). La restitución del *Monolito Bennett* a la Municipalidad de Tihuanaco en 2002 (Scarborough 2008) cimentaría las convicciones de que la voz indígena estaba re-emergiendo en el contexto de las profundas tensiones socio-políticas de aquellos años.

El “multiculturalismo neoliberal” (Postero 2007, 6) prometió un reconocimiento de los derechos culturales de la componente indígena de la nación, abriendo un espacio de lucha para el fortalecimiento de las demandas para una ciudadanía indígena. La culminación de esta fase, y, a la vez, el punto

de encuentro entre las instancias reformistas y las más radicales, se da en 2005 con la primera elección de Evo Morales Ayma a la presidencia de la nación y en 2009 con la promulgación de la Constitución del Estado Plurinacional. La lucha por los derechos colectivos, como las llamadas “guerras” del gas y del agua y el reconocimiento del valor simbólico de la hoja de coca, provocaron una valoración de lo ‘indígena’ más allá de los límites étnicos y como categoría política alternativa sobre la cual volver a plantear un concepto nuevo de estado y ciudadanía a partir de una relación alternativa con los bienes comunes, entre ellos los patrimonios culturales (Albro 2006; Goodale 2006). Por ende, este es también el campo donde poder confrontar posibilidades y límites de la ‘ciudadanía intercultural’ consagrada en el proceso constituyente plurinacional.

En la Constitución de 2009 se indica que “[l]a interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones” (art.98.I). En la misma carta fundamental, el estado se hace garante de los bienes que conforman el patrimonio cultural del pueblo boliviano (art. 99). La repartición de competencias en materia de patrimonio cultural entre gobierno central, departamental, municipal e indígena-originario son establecidas en el art. 86 de la Ley 031 Marco de Autonomías y descentralización administrativa de 2010. Finalmente, la Ley 530 sobre el patrimonio cultural boliviano, del 23 de mayo de 2014, establece como finalidad la de “poner en valor las identidades culturales del Estado Plurinacional de Bolivia” (art.2), el patrimonio es de propiedad del pueblo boliviano y “por tanto de interés público representado por el Estado en sus diferentes niveles” (art.4.17).

En la transición hacia la nueva forma “multiétnica y pluricultural” de estado, lo ‘indígena’ ya no es el problema para solucionar a través de su invisibilización, asimilación o folklorización, sino el “capital simbólico” sobre el que se cimienta la unidad nacional y se proyecta a nivel internacional (Santos 2010). Como indicaba García Canclini (1999, 18), la práctica social alrededor del patrimonio cultural en cuanto ‘capital’ produce beneficios que son apropiados de forma distinta por los distintos sectores sociales. En la retórica plurinacional del gobierno de Morales, la relación con el patrimonio arqueológico es central para enfatizar la ruptura con el ‘estado colonial’ y el surgimiento de una nueva etapa de convivencia democrática. Esta narración que enfatiza la continuidad identitaria e integridad cultural de los pueblos originarios en el territorio boliviano, sin embargo, se sustenta en un discurso disciplinario en el cual la monumentalidad y la evolución estatal andina son privilegiadas en relación a los distintos desarrollos históricos-tecnológicos de otras áreas, en concreto el oriente y la planicie amazónica (Arnold 2018). Todo ello conlleva que en la concepción hegemónica de lo ‘indígena’ en la coyuntura plurinacional se enfatizen aquellos símbolos de continuidad con la componente prehispánica que son más visibles y

apreciables desde el exterior en la nueva fase de globalización de las instancias de los pueblos indígenas a escala internacional (Canessa 2016).

En el Estado Plurinacional, la tensión entre centralización y espacios de autonomía es el problema aún por solucionar, tal como los acontecimientos de los últimos años han evidenciado claramente. La alianza entre sectores de izquierdas y los movimientos indígenas institucionalizados, que se opuso con fuerza a las políticas neoliberales desde una visión culturizada de los recursos naturales, llevaría a la presidencia de Evo Morales pero también acabaría con acallar la incidencia política de la voz indígena. Según Rivera Cusicanqui (2014, 40), “el gobierno reconvirtió a los indios en ornamentos empequeñecidos, reduciendo la noción de ‘descolonización’ a un apéndice burocrático de tinte culturalista, carente de toda significación política”.

Y, de forma parecida, esta tensión se transfiere a las políticas de manejo patrimonial de Tiwanaku en las múltiples escalas de identificación que lo atraviesan: localmente, en las distintas aspiraciones entre comuneros y vecinos; a nivel nacional, en la ambigüedad de un proyecto político que aspira a garantizar la autodeterminación de las 36 nacionalidades indígenas desde la ‘interculturalidad’, a la vez que trata de centralizar y purificar lo indígena por medio de un control soberano sobre el patrimonio como recurso simbólico; a nivel global, en el papel de la UNESCO, por un lado, en promover los valores locales y la participación comunitaria y, por otro, en insistir en ampliar la zona de amortiguamiento alrededor de las ruinas para la conservación de los valores excepcionales del sitio según sus propias categorías de unicidad, integridad y autenticidad.

Nuevamente Tiwanaku es el escenario privilegiado para amplificar la retórica promovida desde el gobierno central a través de las ceremonias de investidura presidencial y de recepción del “bastón de mando” con el cual sellar la alianza con los movimientos sociales indígenas bolivianos (Kojan 2008). Sin embargo, la descentralización en el manejo del sitio no fue exenta de problemas que se repercutieron también en la conservación del área arqueológica estando a punto de perder su lugar en la Lista de los Patrimonios de la Humanidad. En 2009 la situación llegó a ser muy tensa cuando un grupo de investigadores contratados por el Ministerio de Culturas fue alejado del sitio por decisión de la alcaldesa del Municipio Autónomo (Yates 2011, 300). Desde la UNESCO se solicitaba la institución de un organismo de gestión participada del sitio para prevenir su exclusión de la Lista. Es así que el Decreto Supremo 1004 del 11 de octubre de 2011 crea el Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT), presidido por el ministro/a de Culturas, y compuesto por el gobernador del Departamento Autónomo de La Paz, el alcalde de la Municipalidad Autónoma de Tiwanaku, el *Mallku* cantonal

elegido por el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT), y un representante de los tres centros poblados. La máxima carga ejecutiva es la de Director/a General. No fue hasta 2013 cuando el CIAAAT entró plenamente en funciones con la elaboración del plan de manejo, finalmente terminado y aprobado por la UNESCO en 2015.

El énfasis del documento es puesto en resaltar el cambio de paradigma con respecto a la administración precedente y la transformación del estado plurinacional en garante de la conservación y desarrollo de los patrimonios culturales de los pueblos que lo conforman. De ahí que, entre los principios institucionales resalta la “descolonización” del patrimonio:

[l]as políticas sobre el sitio y su patrimonio deben estar diseñadas en base a los valores, principios, conocimientos y prácticas de los actores locales. Toda acción deberá estar orientada a preservar, desarrollar, proteger y difundir el sitio arqueológico y su patrimonio con diálogo intercultural y de respeto, concordante con las diferentes identidades y nacionalidades del país (CIAAAT 2015, 9).

Sucesivas acusaciones de falta de transparencia en la toma de decisiones y de malversación de fondos, así como la escasa participación de las comunidades locales en la definición de los propósitos del plan de manejo del conjunto patrimonial, provocaron la movilización de una parte de los actores sociales, en particular del CACOT, que en 2016 impuso un nuevo Director General seleccionado entre los miembros de las comunidades. La nueva administración promovió la reestructuración del plan de manejo para que respondiera a las instancias de una mayor integración de los ‘usos y costumbres’ que rigen la gobernanza comunitaria.

En este marco, mi investigación registró una marcada contraposición por lo que se refiere al tema de las políticas de participación en el manejo del área arqueológica. Por lo general, se aprecian opiniones discordantes dependiendo del grado de participación activa que experimentan los sujetos, o que quisieran experimentar. Vecinos y vecinas del pueblo no se reconocen en las políticas de participación. Las posturas más críticas tienden a considerar el problema desde el entramado de relaciones que posibilitaron la emergencia del control sobre el sitio por parte de las comunidades en oposición a la escasa capacidad del pueblo de encarar e interactuar de forma igualitaria en la toma de decisiones. Esta desigualdad es el resultado de distintas visiones sobre cómo ‘explotar’ el sitio. Al no tener acceso a recursos territoriales suficientes, para los vecinos y vecinas del pueblo la principal salida económica es representada por el turismo, en varias formas, desde la artesanía y la hostelería hasta la profesionalización como guía. En cambio, para las comunidades indígenas-campesinas del área rural el principal interés es la repartición de empleos en el área arqueológica, así como

sacar provecho del porcentaje sobre las regalías, que con la nueva administración se ha incrementado desde el 15% al 32%, para poder invertirlo en proyectos de desarrollo local, principalmente agropecuario, pero también en educación y salud y, con creciente interés, también el turismo.

Como recuerda un entrevistado, ya a principios de los años ochenta hubo un primer reclamo, pero fue la intervención comunitaria del 2000 que hizo emerger las actuales dinámicas de poder. Según él, vecino del pueblo, guía turístico y con experiencia y 'simpatía' con la labor arqueológica, el único cambio que se puede apreciar durante este tiempo es la ampliación de la distancia entre intereses en juego: por un lado, las ganancias económicas, por el otro la conservación del patrimonio:

La gente más ha visto a la plata, como hasta la fecha se ve, entonces nada cambió. [...] ¿Hoy en día, de esta intervención, qué vemos? Los campesinos hacen sus proyectos y están sacando la plata para los principales proyectos: sean puentes, escuelas y otros. No le están dando mayor énfasis al sitio. El sitio está quedando a un lado y está deteriorándose hoy en día, y nadie lo dice, ni el pueblo, ni el Estado. Solamente se quedó en lo que vemos (Entrevista con don M., 10 de septiembre de 2016).

Los trabajadores de las comunidades son los que más se han visto afectados por las nuevas dinámicas de poder que atraviesan las políticas de manejo participado (Leighton 2016). En una entrevista con un grupo de trabajadores desempeñados en las labores de restauración de la pirámide de Akapana, un chico de unos treinta años me comentaba que "los *mallkus* buscan a los peones para sus comunidades, colocan peones... pues eso, nos sacan y pues nos salvan" (entrevista con don W., 16 de septiembre de 2016). La creación de expectativas en términos de esperanza de un puesto de trabajo remunerado se hace bien visible en este otro extracto de la misma conversación con una chica, comunera de de unos veinte años: "la plata manda, ¿no ve? Si no hay plata no hay nada tampoco" (entrevista con doña I., 16 de septiembre de 2016).

Una postura interesante es la de otro comunero que se desempeñaba como vigilante en el museo según el esquema de rotación de trabajos adoptado en cada comunidad. Si es verdad que la nueva gestión ha permitido mayores inversiones en el territorio, él opinaba que las comunidades deberían preocuparse mayormente en apoyar la conservación del patrimonio en sus propios términos:

En el campo nosotros vivimos con la ganadería. Cuando no damos de comer bien a una vaca lechera, ésta no nos da leche... ¡no nos da! Pero cuando le damos buena alimentación, sí hay buen producto, buena leche para ordeñar. Es lo mismo aquí: si no alimentamos al sitio, no va a haber buena... Esto decía yo, por lo menos

unos años podemos descansar de hacer refaccioncitos, de hacer esto, hacer lo otro y en cambio captar buenos turistas, buenos visitantes (entrevista con don F., 8 de septiembre de 2016).

Lo que destaca este extracto es el cuidado del patrimonio como un proceso de alimentación. Una metáfora que el entrevistado utiliza para acercar la conservación del patrimonio a la actividad económica más familiar. Fuera de metáfora, la alimentación del patrimonio como cuidado a través de pagos rituales (*wax'ta*) es una componente importante de las memorias de muchos entrevistados en relación con la sociabilidad de los restos materiales del pasado. A mi pregunta sobre la usual participación del presidente Evo Morales en las celebraciones del solsticio de invierno el 21 de junio, el viejo artesano don S. replicaba, casi fastidiado, que la extrema popularidad alcanzada por este día ofuscaba la importancia de realizar estos pagos en otras épocas del año, por ejemplo:

Agosto es para hacer *wax'ta*, cada septiembre también. Después va a venir otro, en Octubre, a este tiempo *Sana'ani* se llama, en este tiempo *wax'ta* se hace. Para tierra mama, para ser bueno, para hacer crecer papa, todo que sea bueno, que no lleva helada, que no lleva granizo, para eso lo hacemos. Después también hay eso, el veintiuno de junio, viene este Evo con su ministro y hacen *wax'ta*. Esto hay que sacar [indica las hojas de coca que guardaba en su *chuspa*] ¡Coca!. Yo miro así, parándome miro, que caiga... ¿qué tiene que decir?... Éste sabe y nosotros que hablamos palabras no sabemos nada. Éste sabe, la coca sabe (entrevista con Don S., 12 de septiembre de 2016).

Los rituales a la Madre Tierra, o Pachamama, fueron parte integrante de la retórica descolonizadora impulsada por el gobierno de Evo Morales para así consolidar el consenso alrededor del proyecto de estado plurinacional. Sin embargo, ahí mismo es evidente la divergencia entre políticas de patrimonialización hegemónicas e imaginarios patrimoniales subalternos. Tal como ha evidenciado la literatura sobre las prácticas “cosmopolíticas” de cuidado, compromiso y relacionalidad socio-territorial en los Andes, tanto en el presente como en el pasado (Allen 2017; De la Cadena 2020; Haber 2016), estas conexiones parciales entre modos de construcción de significados en torno y con lugares de memoria y ruinas arqueológicas son opuestos complementarios, uno supera al otro y viceversa. Esta contraposición, lejos de ser estéril, es la que insufla vida al enredo patrimonial de Tiwanaku.

Una vecina del pueblo, artesana de unos cincuenta años, ahondaba en esta relación patrimonial orientada al futuro-pasado (*quipnayra*), concretizada en el acto de atar los cordones que cierran el bulto de la *wax'ta* antes de que se le prenda

fuego y así realizar el pago ritual a la tierra, que es, a la vez, una acción de alerta por peligros desapercibidos y abertura a otros mundos:

Sí para nosotros es muy poderoso valor, antes yo lo contaré escucha... Estas piedras hablan, caminan en su hora, hacia la media noche, dos de la mañana, los monolitos hablan, caminan porque a esas horas no hay que caminar, te puedes perder, porque estas piedras caminan, lloran, hablan. Así, nosotros siempre hacemos *wax'ta* ¿porque? Para que no nos pase nada. Siempre hay que dar *wax'ta*, con eso no pasa nada. Para la gente que viene de otro lugar y se cae, se asusta, se enferma. Siempre hay que dar eso. Pa' que te vaya bien, pa' que no haya problemas, pa' que no se enferme la gente. Por eso les cuida también a los que vienen de lejos a visitar, protege eso la Pachamama. Si no se obra eso la gente puede caerse, puede asustarse o se nos puede morir de viaje. Hay muchas cosas que pueden pasar, pero cuando le damos ofrenda no pasa nada, con eso se protege todo.

Es muy bueno esto de las *wax'tas* pa' que se lleven también el recuerdo, porque en otros lugares no hacen eso, ¿no ve? ¡en tu país no debe haber nada de eso! Nosotros hacemos la mesa, hay que saber, pues, qué significan estas mesas, qué compramos, qué cosas hay que utilizar, qué cosas le damos a la Pachamama. Como un plato le damos, un plato pues cocinamos, servimos pollo con su salsita, su aguadito, tiene su papa, su *chunto*, todo. Así de igualito tenemos que dar todo completo; no tiene que faltar nada (entrevista con doña C. 11 de septiembre de 2016).

## Conclusiones

Una ética intercultural del manejo del patrimonio cultural no debería limitarse en reconocer qué grupo de personas tienen el derecho de proteger, conservar, y transmitir sus 'propiedades', sino que ha de buscar la forma en que diversos valores transmitidos por la materialidad del pasado puedan conversar entre sí sin que esta conversación reproduzca formas de opresión. Las tensiones presentes en Tiwanaku no han de silenciarse ni apaciguarse, sino que deben servir para crear algo nuevo desde la experiencia. Igual que cinco siglos atrás, es por la capacidad de restablecer relaciones significativas que se puede afirmar la dignidad y la integridad cultural de las colectividades pese a las dificultades. Igual que cinco siglos atrás son las voces de las piedras que permiten entender como algo siempre se escapa de los dualismos simplistas y queda afuera del sentido común que se quiere imponer desde arriba. Ariruma Kowii, poeta kichwa de Otavalo, Ecuador, se pregunta "[s]i las piedras se han mantenido en diálogo constante con nuestra gente, ¿cómo podemos pensar que nos han vaciado de nuestros referentes culturales?" (Kowii 2005, 281).

En mis conversaciones en Tiwanaku apareció esta capacidad de estar en relación con la materialidad del pasado de una forma que no puede ser completamente entendida por los discursos de patrimonialización dominantes y que sobrevive, traduciendo y articulándose con las nuevas circunstancias. La capacidad de saber escuchar y de saber traducir en práctica utilizando los ingredientes correctos – lo cual no quiere decir que no puedan cambiar según cambien las circunstancias – afirma la relacionalidad vernácula del patrimonio. Luego, lo que hay que cuidar es justamente esta capacidad de relacionarse, de saber escuchar la materialidad que aparentemente no tiene voz pero que sí se sabe conectarse con la colectividad. Entendido así el derecho al patrimonio indígena ya no representa intereses que hay de proteger en contra de los demás, sino responsabilidades hacia la alteridad.

El turbulento final del gobierno de Morales, el golpe de estado y la vuelta a la democracia que se han sucedido en los últimos años indican como el estado plurinacional se ha levantado sobre cimientos inestables, en donde el riesgo es volver a repetir las mismas violencias derivadas de la centralización del capital simbólico y de la tergiversación de las identidades y políticas indígenas si no se llegan a cumplir los compromisos constitucionales. No se trata de establecer quién es más indígena que otro, sino de imaginar una convivencia en la diversidad.

El derecho al patrimonio de los pueblos indígenas puede representar una forma de soberanía y autodeterminación alternativa a la del estado, y de ahí llegar a ser una alternativa culturizada y relacional de practicar los derechos humanos en general. Pero esto va a ser posible solamente sacando lo ‘indígena’ del determinismo nativista en lo que ha sido confinado para rescatar su fuerza crítica y creadora de mundos posibles desde la solidaridad.

### Bibliografía

- Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of memory and power. Ethnography and History among Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Albarracín-Jordán, Juan. 1999. *Arqueología de Tiwanaku: historia de una antigua civilización andina*. La Paz: Fundación Bartolomé de Las Casas.
- Albó, Xavier. 1991. "El retorno del indio". *Revista Andina*, 18(2): 299-366.
- Albro, Robert. 2006. "The Culture of Democracy and Bolivia's Indigenous Movements". *Critique of Anthropology*, 26(4): 387-410. <https://doi.org/10.1177/0308275X06070122>
- Allen, Catherine J. 2017. "Pensamientos de una etnógrafa acerca de la interpretación en la arqueología andina". *Mundo de Antes*, 11, 13-46.

- Andia Fagalde, Elizabeth. 2012. *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón: historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku*. La Paz: Plural Editores.
- Andolina, Robert, Sarah Radcliffe and Nina Laurie. 2005. "Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia". In *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, coordinato da Pablo Dávalos, 133-170. Buenos Aires: CLACSO.
- Angelo, Dante. 2005. "La Arqueología Boliviana: Reflexiones sobre la Disciplina a Inicios del Siglo XXI". *Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-americana*, 1(2): 185-211.
- Arnold, Denise. 2018. "Beyond 'lo andino': Rethinking Tiwanaku from the Amazonian Lowlands". In *Crítica de La Razón Andina*, coordinato da Denise Arnold and Carlos Mendoza, 25-60. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Arnold, Denise and Juan de Dios Yapita. 2005. "Strands of indigenism in the Bolivian Andes: Competing juridical claims for the ownership and management of indigenous heritage sites in an emerging context of legal pluralism". *Public Archaeology*, 4(2-3): 141-149. <https://doi.org/10.1179/pua.2005.4.2-3.141>
- Bandelier, Adolph F. 1911. "The ruins at Tiahuanaco". *American Antiquarian Society*, 21: 218-265.
- Benavides, Hugo. 2005. "Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el estado ecuatoriano". *Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-americana*, 1(1): 5-25.
- Canessa, Andrew. 2007. "Who is indigenous? Self-Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia". *Urban Anthropology*, 36(3): 195-237.
- — —. 2008. "The past is not another country: exploring indigenous histories in Bolivia". *History and Anthropology*, 19(4): 353-369. <https://doi.org/10.1080/02757200802611654>
- — —. 2012. "De la arqueología a la autonomía: El uso de restos precolombinos para forjar una nueva relación con el Estado en Bolivia". *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos* [online], Questions du temps présent, El pasado-presente como espacio social vivido: identidades y materialidades en Sudamérica y más allá. <http://nuevomundo.revues.org/64577>
- — —. 2016. Paradoxes of multiculturalism in Bolivia. In *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, coordinato da David Lehmann, 75-100. London: Palgrave Macmillan.
- Castañeda, Quetzil. 2009. "Notes on the work of heritage in the age of archaeological reproduction". En *Archaeologies & Ethnographies. Iterations*

- of the past*, Lena Mortensen e Julie Hollowell (editores), 109-119. Gainesville: University Press of Florida.
- Cieza de León, Pedro. 1922[1553]. *Crónicas del Perú*. Madrid: Artes de la Ilustración.
- CIAAAT. 2015. "El Compromiso de todos para su Preservación y Conservación". Plan de Manejo del Centro Espiritual y Político de la cultura Tiwanaku (2015-2020). Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku. <http://whc.unesco.org/en/list/567/documents/>
- De la Cadena, Marisol. 2020. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'política'". *Tabula Rasa*, 33: 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Encinas, Manuel, y Patrizia Di Cosimo. 2017. "La Pseudoarqueología como elemento desarticulador de historia e identidades en Bolivia". *ArqueoWeb: Revista de Arqueología en Internet*, 18: 117-129. [https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/18/06\\_EncinasCosimo.pdf](https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/18/06_EncinasCosimo.pdf)
- Fernández-Osco, Marcelo. 2010. "La arqueología boliviana: ¿eslabón de la colonialidad?" In *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, coordinato da Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, 555-571. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- García Canclini, Néstor. 1999. Los usos sociales del patrimonio cultural. In *Patrimonio etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*, coordinato da Encarnación Aguilar Criado (compilador), 16-33. Consejería de Cultura – Junta de Andalucía, Sevilla.
- Gnecco, Cristobal. 2013. "Arqueo-etnografía de Tierradentro". *Revista de Arqueología*, 28(1): 18-27. <https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.365>
- — —. 2014. Multivocalidad, años después. In *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, coordinato da María Clara Rivolta, Mónica Montenegro y Lúcio Menezes Ferreira, 35-47. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Goodale, Mark. 2006. "Reclaiming Modernity: Indigenous cosmopolitanism and the coming of the second revolution in Bolivia". *American Ethnologist*, 33(4) pp. 634-649. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.634>
- Haber, Alejandro. 2011. "El lado oscuro del patrimonio". *Jangwa Pana*, 1-Suplemento: 13-25. <https://doi.org/10.21676/16574923.70>
- — —. 2016. *Al Otro lado del Vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. Popayán: Universidad del Cauca, Sello Editorial.
- Hamilakis, Yannis. 2011. "Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology". *Annual Review of*

- Anthropology*, 40: 399-414. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>
- Herzfeld, Michael. 2012. "Whose rights to which past? Archaeologists, anthropologists, and the Ethics of Heritage in the Global Hierarchy of Value". In *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*, coordinato da David Shankland, 41-64. Oxford: Berg.
- Janusek, John W. 2006. "The Changing 'nature' of Tiwanaku. Religion and the Rise of an Andean State". *World Archaeology*, 38(3): 469-492. <https://doi.org/10.1080/00438240600813541>
- Kojan, David. 2008. Paths of Power and Politics: historical narratives at the Bolivian site of Tiwanaku. In *Evaluating multiple narrative: beyond nationalist, colonialist, and imperialist archaeologies*, coordinato da Junko Habu, Claire Fawcett e John M. Matsunaga, 69-87. New York: Springer.
- Kowii, Ariruma. 2005. "Barbarie, civilizaciones e interculturalidad". In *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*, coordinato da Catherine Walsh, 277-296. Quito: Abya Yala.
- Leighton, Mary. 2016. "Indigenous Archaeological Field Technicians at Tiwanaku, Bolivia: A Hybrid Form of Scientific Labor". *American Anthropologist*, 118(4): 742-754. <https://doi.org/10.1111/aman.12682>
- Loza, Carmen B. 2008. "Una 'fiera de piedra': Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana". *Estudios Atacameños*, 36: 93-115. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432008000200006>
- Mamami Condori, Carlos. 1992. *Los Aymara frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri Chukiyawu.
- Menezes Ferreira, Lucio. 2014. "Las cosas están vivas: relaciones entre cultura material, comunidades y legislación arqueológica". In *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, coordinato da María Clara Rivolta, Mónica Montenegro e Lúcio Menezes Ferreira, 169-189. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Meskell, Lynn. 2012. "Archaeological Ethnography: materiality, heritage and hybrid methodologies". En *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*, coordinato da David Shankland, 133-144. Oxford: Berg.
- Ponce Sanginés, Carlos. 1978. *Apuntes sobre el desarrollo de la arqueología*. La Paz: Instituto Nacional de Arqueología.
- . 1995. *Tiwanaku, 200 años de investigaciones arqueológicas*. La Paz: Producciones CIMA.
- Postero, Nancy. 2007. *Now we are citizens. Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Redwood City: Stanford University Press.
- Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1980. "La antropología y la arqueología en Bolivia: límites y perspectivas". *América Indígena*, 40(2): 217-224.
- — —. 2003[1984]. *Oprimidos pero no vencidos : luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- — —. 2010a. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- — —. 2010b. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- — —. 2014. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota.
- Salcamayhua Yamqui Pachacuti de Santa Cruz, Joan. 1879[1613]. "Relación de antigüedades deste reyno del Piru". In *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, 229-328. Madrid: Ministerio de Fomento, Imprenta y Fundicion de M. Tello.
- Sammells, Claire. 2013. "Complicating the Local: Defining the Aymara at Tiwanaku, Bolivia". *International Journal of Historical Archaeology*, 17(2): 315-331.
- Scarborough, Isabel. 2008. "The Bennett Monolith: archaeological patrimony and cultural restitution in Bolivia". In *Handbook of South American Archaeology*, coordinato da Helaine Silverman, 1089-1101. New York: Springer.
- Silverman, Helaine, and D. Fairchild-Ruggles. 2007. "Cultural Heritage and Human Rights". In *Cultural Heritage and Human Rights*, coordinato da Helain Silverman e D. Fairchild-Ruggles, 3-22. New York: Spriger.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- Villanueva Criales, Juan. 2023. "Los Dos Posnanskys: Liberalismo, Indigenismo Y Nacionalismo En El Pensamiento Arqueológico Boliviano (1904-1946)". *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 51(Abril): 213-238. <https://doi.org/10.7440/antipoda51.2023.09>
- Yates, Donna. 2011. "Archaeology and Autonomies: the legal framework of heritage management in a new Bolivia". *International Journal of Cultural Property*, 18(3): 291-307. <https://doi.org/10.1017/S0940739111000257>

**Francesco Orlandi** es Doctor en Arqueología (PhD, University of Exeter), Magíster en Arqueología (Universidad Complutense de Madrid) y Magíster en Cooperación Internacional, Protección de los Derechos Humanos y Patrimonios Culturales (Università di Bologna). Desde el 2022, Francesco es Profesor a contrato (Adjunct Professor) en *Archaeology, Media and the Public* en la Università di Bologna.

**Contacto:** frorlandi.985@gmail.com

**Recibido:** 29/01/2023

**Aceptado:** 29/05/2023