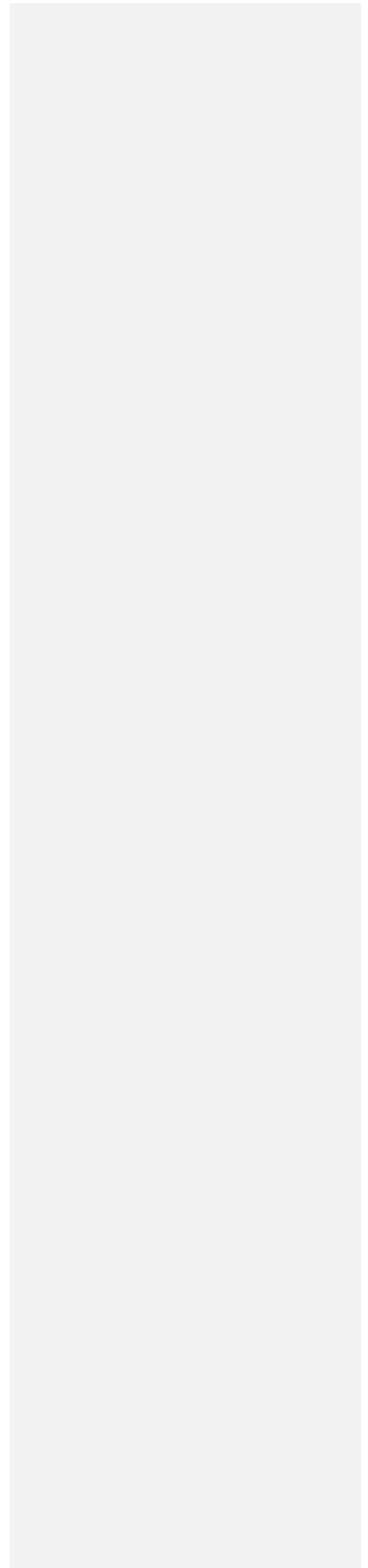


Hernández Llosas, M.I.; Ñancuqueo, J.; Castro, M. & R. Quinteros 2009

Conocimientos compartidos para la re – significación del patrimonio arqueológico en Argentina. En: *El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio Arqueológico en Conflicto* - Parte I: Significados y usos del Patrimonio Arqueológico: 31 – 68. Coordinadora: Carina Jofre. Libro 3 Serie Inter Cultura, Memoria + Patrimonio. Colección CONTEXTOS HUMANOS Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca. Encuentro Grupo Editor.

Parte I.
SIGNIFICADOS Y USOS DEL
PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO.

Sobre Política del conocimiento y construcción de nuevas relaciones sociales entre Pueblos Indígenas, Sociedad, Estado y Ciencia.



CONOCIMIENTOS COMPARTIDOS PARA LA RE-SIGNIFICACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO EN ARGENTINA.

María Isabel Hernández Llosas, Jorge Ñancucho, Mora Castro, Ramón Quinteros

INTRODUCCIÓN

Cuando nos propusieron contribuir con este libro, los cuatro autores vimos esto como una ocasión adecuada para transmitir las ideas y los trabajos que estamos realizando en conjunto. El tema central que nos convoca es la situación Indígena actual en Argentina en relación con sus derechos culturales y su escasa visibilidad para la sociedad en general, lo que hace más difícil realizar acciones en defensa de esos derechos.

Todos coincidimos en que el Patrimonio Arqueológico es una pieza importante en la lucha para la reivindicación y re-visibilización de los Pueblos Indígenas, en un contexto, a pesar de ser reconocidos legalmente como pre-existentes al Estado Argentino, siguen siendo marginados de sus territorios e invisibilizados¹.

De hecho, los restos materiales del pasado indígena son los testimonios más contundentes de esa pre-existencia, que se remonta a miles de años previos a la colonización europea. La manera en que se consideren esos restos puede, potencialmente, apoyar los reclamos de los Pueblos Indígenas o, por lo contrario, justificar la exclusión y colocarlos en una posición subalterna. Dicha posición es fomentada por el discurso hegemónico, siendo percibidos por el imaginario colectivo como “piezas de Museo”, representantes de un “pasado muerto”, asociado con modos de vida “primitivos” o “más cercanos a la naturaleza”.

El “Patrimonio Arqueológico”, expresión utilizada para referirse a los restos materiales del pasado indígena, es ambigua y requiere aclaración. Porque su definición adecuada puede ser una herramienta eficaz para defender los derechos culturales de los Pueblos Indígenas. En este sentido, cada uno de nosotros deseaba volcar en estas páginas nuestras perspectivas desde las propias visiones, experiencias y trabajos. Ñancucho, como líder de un movimiento indígena, quería expresar su visión sobre la situación actual de los Pueblos Indígenas en relación con el Estado-Nación y los cientistas sociales. Castro y Quinteros querían exponer sus propuestas de trabajo conjunto con las comunidades como una vía posible de acción. Hernández Llosas quería presentar propuestas sobre Patrimonio y Paisaje aplicadas a la re-valoración y re-visibilización de Pueblos Indígenas. Esto resultó

¹ Entendemos por “invisibilizados” lo que describe Byrne (1991) para el caso Australiano: los mismos aborígenes vivientes y los vestigios materiales de su pasado fueron “sacados de la vista, erradicados del paisaje”, los primeros reubicados en reducciones y los segundos llevados a Museos de ciudades como ejemplos relacionados con la Historia Natural. Este concepto se retoma y explicita más adelante en este trabajo.

complicado, ya que debíamos articular distintos puntos de vista sobre temas diversos, con el factor común de sostener la defensa de los derechos culturales de los Pueblos Indígenas.

Así, en este trabajo se esbozan nuestras perspectivas sobre diferentes temáticas, que van desde el pasado indígena, la conquista Española, las estrategias de dominación colonial y post colonial, la relación histórica entre los Pueblos Indígenas y Estado-Nación, las luchas de los Pueblos Indígenas y su vinculación con los trabajos de los científicos sociales. Estas temáticas, tan abarcativas, se presentan de manera muy resumida, con el sólo objeto de plantear nuestras propuestas de investigación desde lo teórico y metodológico en conjunto con las comunidades indígenas. El objetivo final es presentar la posibilidad de realizar acciones concretas con miras a cambiar la situación y la percepción general en favor de los Pueblos Indígenas.

ESTADO DE SITUACIÓN

Los Pueblos Indígenas en Argentina hoy

Entendemos por “estado de situación” a las circunstancias actuales de los Pueblos Indígenas en Argentina, en relación al reconocimiento (o no) de sus derechos culturales, la percepción que de los mismos tiene la sociedad en su conjunto, la percepción que algunos indígenas (individuos, comunidades o movimientos) tienen del trabajo arqueológico y antropológico con respecto a su pasado y presente, con especial referencia a sus derechos culturales.

Creemos que los Pueblos Indígenas en Argentina hoy están invisibilizados. Gran parte de los argentinos no sabe siquiera de su existencia, ni en el presente ni en el pasado. El imaginario colectivo asocia vagamente la existencia de indígenas al momento de la Conquista Española, que fueron asimilados o “desaparecieron”. Cuando se observa la presencia en grandes ciudades de miembros de Pueblos Indígenas se los relaciona con migrantes recientes de países vecinos². Este mismo imaginario desconoce la existencia de restos arqueológicos “importantes”, asumiendo que solo “hay Arqueología en Perú o México, donde sí hubo civilizaciones”³. Esto es el resultado de varios factores concurrentes,

² La sociedad argentina en su conjunto ha recibido muy poca información y un mensaje ambiguo desde el Estado-Nación: por una parte se coloca a los pueblos indígenas en una situación de exclusión social y discriminación y, por la otra, se niega su existencia dentro de Argentina. Así, al observar la presencia de miembros de comunidades indígenas se traslada el discurso discriminatorio a grupos percibidos como migrantes de Bolivia, Perú, Paraguay y Chile, cuando el componente indígena dentro de argentinas es importante, más allá de que haya también miembros de comunidades indígenas de países vecinos.

³ Esta concepción, en sí misma, también es discriminatoria, ya que considera que en otros lugares de América hubo “civilizaciones indígenas” porque, por ejemplo, poseían arquitectura monumental, mientras que en estos territorios no había tal arquitectura y gran parte de la población indígena era cazadores-recolectores móviles, los cuales han sido percibidos como “indios salvajes”. Todo esto pone de manifiesto el desconocimiento acerca de las características de los Pueblos Indígenas de América, de su diversidad y riqueza cultural pasada y presente.

cuyo componente más importante es la imposición de un **discurso hegemónico**⁴ que toma forma a fines del siglo XIX, cuando se sientan las bases de la Argentina actual (ver *infra*) y cuyos inicios se remontan a comienzos de la Conquista.

Por otra parte, pocos tienen acceso a la información sobre el pasado y presente indígena, generada y circunscripta en círculos académicos, con intentos dispersos de “difusión” o “transferencia” (ver *infra*) a la sociedad en general, la cual ha enviado mensajes condicionados por la postura teórica-ideológica de los académicos limitados muchas veces por el discurso hegemónico (aunque con varias excepciones).

Dentro de la academia misma ha habido muy poca articulación entre los que se dedican a estudiar el pasado indígena (Arqueología) con los que se ocupan de la investigación del proceso histórico desde la Conquista en adelante (Antropología - Historia) y del presente indígena (Antropología - Sociología), resultando en una falta de complementación de información y en una visión fragmentada del tema indígena, aún dentro de la misma comunidad científica. De hecho, la información sobre el pasado indígena, sobre todo el pasado más antiguo (Arqueología), sigue siendo percibida por algunos Cientistas Sociales como un campo más relacionado con otras ciencias (Ciencias Naturales), revalidando así parte del discurso hegemónico en relación con este tema (ver *infra*). En este contexto, el acceso a la información respecto al tema indígena, aún para las comunidades indígenas mismas, ha sido escaso y muy dependiente de las relaciones personales que cada investigador haya desarrollado con las comunidades vinculadas a su área / tema de estudio.

La población de Argentina en su conjunto, entonces, ha recibido no sólo muy poca información sobre los Pueblos Indígenas sino un mensaje ambiguo emitido desde el discurso hegemónico: por una parte la negación de su existencia dentro del territorio nacional y por la otra la discriminación abierta. Esto ha obliterado gran parte del pasado indígena (pre-existencia de los Pueblos Originarios) y se ha pregonado una versión tendenciosa, tanto de la irrupción europea, como de la resistencia de los Pueblos Indígenas en el actual territorio argentino.

La pre-existencia de los Pueblos Originarios

En efecto, la mayoría de la población desconoce que los primeros seres humanos arribaron a lo que es hoy territorio argentino hace por lo menos 11.000 años y que, desde hace 9.000 años, la mayoría de estas tierras estaban ocupadas de manera efectiva por sociedades establecidas en amplios territorios. Dentro de ellos se movían estacionalmente en función de sus actividades de caza-recolección (base de su economía) y de sus prácticas culturales (reuniones de grupos en determinadas épocas del año y dispersión en otras, para la realización de uniones, ceremonias, intercambios, etc.). Existía un vínculo fuerte entre estas

⁴ Entendemos por “discurso hegemónico” aquel sostenido por los grupos dominantes, los cuales detentan distinto tipo de poder (político, económico, social) y que, a través de dicho discurso justifican y legitiman su posición de dominio sobre grupos subalternos (Lenton 1998).

sociedades y sus “territorios”⁵: toda su economía, tecnología y cosmovisión estaban ligadas estrechamente con las características topográficas, ecológicas y ambientales así como con los acontecimientos histórico-sociales y culturales allí ocurridos. Cada región tuvo, desde el poblamiento temprano, trayectorias propias ligadas a la interacción gente - territorio y un devenir histórico particular:

⇒ El **Nor-Oeste** y el **Centro Oeste (Cuyo)** tuvieron una trayectoria ligada a los procesos que ocurrieron en las tierras altas de Sudamérica, donde, desde hace 4.000 años comenzaron a ocurrir cambios económicos, sociales y políticos que resultaron en sociedades con economía de producción de alimentos, diferencias sociales y construcciones políticas diversas (por ejemplo, en los Andes Centrales se erigieron imperios expansivos que anexaron territorios vecinos en distintos rangos de tiempo: 3.000, 1.500 y 600 años atrás). En lo que es hoy Argentina, en particular el Nor-Oeste, a causa de variados factores concurrentes, las sociedades indígenas comenzaron un cambio en sus economías hacia la misma fecha que en los Andes Centrales, pero el devenir posterior fue diferente, ya que esos cambios se consolidaron recién 2000 años atrás. Algunas sociedades, 1000 años atrás, experimentaron un proceso de intensificación económica, social y política, lo que resultó en una fuerte territorialidad bajo autoridades políticas en manos de elites emergentes. Sobre este escenario se produce la penetración *Inka* con la consecuente anexión de estos territorios al imperio del *Tawantinsuyu* aproximadamente 600 años atrás.

⇒ El **Nor-Este** y el **Centro**, los grupos sociales tuvieron trayectorias diferentes. En particular el Nor-Este estuvo ligado a los procesos que ocurrían en las tierras bajas de Sudamérica, conectadas a esta latitud por grandes ríos que desaguan en el Atlántico, dentro de los cuales la cuenca Paraguay - Paraná - Río de la Plata fue crucial por las características ambientales y culturales de la región. La gran diversidad biológica de esta zona fue ocupada por sociedades con gran diversidad cultural y con distinto tipo de formas de vida (caza y recolección, pesca, horticultura, agricultura por roza) coexistiendo en los mismos rangos de tiempo, sobre todo a partir de 1000 años atrás. En los últimos 700 años ocurrió un incremento en los desplazamientos de pueblos dentro de todas las tierras bajas sudamericanas, siendo la macro-agrupación Guaraní la que alcanzó distancias más lejanas, a partir de grandes cuencas hídricas.

⇒ **Pampa y Patagonia**, regiones ubicadas en el sur del cono sur, presentan registros de cazadores recolectores desde el poblamiento temprano, unos 11.000 años atrás, hasta hace 100 años (principios del siglo XX) cuando la expansión europea alcanzó los últimos confines del actual territorio argentino. En esta región se mantuvo el modo de vida de caza y recolección, aunque con cambios durante ese lapso. Uno de los impactos mayores fue la presencia de ganado europeo, hace 500 años. Estos animales, principalmente el caballo, resultaron en cambios significativos en la movilidad y tuvieron un impacto importante en todos los ámbitos de la vida de los grupos indígenas de estas regiones.

⁵ “Territorio” para los Pueblos Indígenas es un concepto mucho más abarcativo que para Occidente, ya que es un “bien social” que no está escindido de los sujetos, el concepto de “propiedad” no existe, sino el de defensa de un “territorio” comunitario y colectivo que está integrado dentro de la cosmovisión de cada pueblo. Esto se contrapone al concepto de “territorio” del modo de producción capitalista, que enfatiza la extracción de recursos para satisfacer las necesidades de los sectores de poder vinculados a la economía de mercado.

Esta breve síntesis pone de manifiesto dos aspectos importantes para el tema tratado aquí. Por un lado, los **rangos temporales** que incluyen presencia europea en estas tierras son insignificantes (no más de 500 años) en relación con la profundidad temporal de la presencia indígena (más de 10.000 años). Esto indica que los Pueblos Indígenas han tenido una relación de largo plazo con la tierra que habitaron, lo cual cimentó un vínculo estrecho que hace del concepto de “**territorio indígena**” algo mucho más complejo que “tierra o espacio” y que está indisolublemente ligado con los conocimientos ancestrales, la identidad étnica y la cosmovisión de cada uno de estos pueblos. Y por el otro lado, la **extensión territorial** de la Argentina actual incluye dentro de sus fronteras una enorme **diversidad cultural aborígen**, relacionada con el pasado de cada uno de los Pueblos Indígenas que la habitaron ancestralmente.

En ese marco espacio-tiempo las fronteras actuales de Argentina se desdibujan, y son el resultado de eventos ocurridos en un lapso muy breve y reciente, que no da cuenta de la variabilidad de sucesos acontecidos a través del tiempo y del espacio que engloba el actual Estado-Nación. Dentro de lo que es hoy Argentina quedaron circunscritos pueblos cuyos territorios originales (pre-coloniales) estaban en y/o vinculados con territorios actualmente de otros países. Así, cada pueblo y región tiene particularidades que resultan en una enorme diversidad y riqueza cultural, dentro del denominador común que une a los Pueblos Indígenas en su carácter de Originarios de estas tierras, los cuales durante más de 10.000 años tuvieron un devenir sin influencias notables que fueran externas a la América Indígena.

La irrupción europea (conquista, colonización, post-colonialismo)

En los últimos 500 años, en cambio, ocurrió la ruptura histórica en el devenir de los Pueblos Indígenas locales, al irrumpir por primera vez en esta parte del mundo el Imperio Español. Ese fue el inicio de un proceso aún en curso, a lo largo del cual las fuerzas económicas y políticas provenientes de centros hegemónicos mundiales disputan territorios y recursos con poblaciones de origen local. Dentro de este proceso se pueden distinguir diferentes pulsos, en concordancia con los procesos de expansión colonial y post-colonial que ocurrieron y ocurren a escala global:

. **Primer pulso:** invasión y colonización española (siglos XVI, XVII y XVIII): Ocurrió a escala continental y fue realizada con una estrategia de dominación que articulaba la conquista territorial violenta, el sojuzgamiento político, el subordinamiento social y el intento de erradicación de prácticas culturales e ideológicas locales en favor de la ideología y religión imperial. Esta última ofició no sólo como justificación de la Conquista sino también como instrumento eficaz para afirmar la dominación territorial y facilitar el sometimiento (Carrasco y Briones 1996: 11). La expansión territorial que alcanzó este pulso solo ocupó una parte de lo que es hoy territorio argentino. Esto fue debido a,

a) **intereses económicos:** se privilegió la conquista de territorios que tuvieran población local con características organizativas que facilitaran su incorporación al Imperio como mano de obra subordinada (Noroeste y Cuyo que, al momento de la Conquista

Española, estaban bajo el dominio del Imperio *Inka*); las tierras invadidas y la población local fueron entregadas a “encomenderos”, agentes privados (individuos o familias vinculados con la corona y/o con el proceso de conquista) para su beneficio, con el único encargo de “cristianizar” a los indios así como entregar tributo y cuidar los intereses del rey en la zona.

b) *intereses geopolíticos* se privilegió la conquista de territorios expuestos a disputas con el Imperio Portugués, principal rival del Español; así el corredor de los ríos de La Plata - Paraná - Paraguay fue asegurado y la población local fue entregada a órdenes religiosas (Misioneros Franciscanos o Jesuitas) los cuales podían ocuparse más eficientemente de estas poblaciones cuyas prácticas culturales implicaban mayor movilidad (entre otras cosas) que las de los pueblos del Noroeste; así la “reducción” de estos pueblos en “Misiones” afirmaba la frontera contra el avance Portugués y facilitaba el tránsito por el corredor. Lo mismo ocurrió con el corredor que unía el puerto de Buenos Aires con el Alto Perú (Camino Real), asegurado mediante la entrega de la población indígena a órdenes religiosas (Estancias Jesuíticas) (ver *infra*).

Esta estrategia de invasión y ocupación territorial fue resistida en repetidas oportunidades por los Pueblos Indígenas, tanto a comienzos de la invasión como después. De ellas pueden mencionarse aquí (entre muchos otros) los tres levantamientos armados de los Calchaquíes (entre los siglos XVI y XVII). La resistencia y las luchas de los pueblos indígenas, ya sea armada, social, cultural e ideológica tomó muchas formas y aún persiste (ver *infra*).

La estrategia de colonización del espacio, aplicada por el Imperio Español hasta el siglo XVIII, dejó claramente sin invadir enormes porciones del actual territorio argentino que estaban ocupadas por pueblos cazadores-recolectores (Pampa-Patagonia y el Gran Chaco). Estos pueblos por su alta movilidad y por sus modos de organización eran menos “útiles” a los fines de la explotación económica aplicada por España. Esto no quiere decir que los pueblos cazadores - recolectores no fueran potencialmente sojuzgables, sino que no eran una prioridad para los intereses dominantes de entonces. En cambio se privilegió la anexión de territorios con poblaciones más fácilmente utilizables como mano de obra subordinada en el aparato económico Colonial (por la densidad de población, modos de vida y sistemas de subsistencia previos a la Conquista, como Mesoamérica, Andes Centrales y Centro Sur). Este sistema económico estaba fuertemente ligado a instituciones como la Encomienda y las reducciones en Misiones.

. **Segundo pulso:** post colonialismo, formación del Estado-Nación (s. XIX y XX): A principios del siglo XIX el contexto geopolítico y económico mundial había cambiado. A escala global, gran parte de los territorios colonizados en los siglos anteriores por potencias específicas, en este caso España, comenzaban a dar señales de movimientos independentistas llevados a cabo por parte de sectores dirigentes de origen europeo, alentados por potencias emergentes, en particular Inglaterra, que empezaba a imponer su expansión territorial, con conquistas militares directas y con estrategias de dominación económica indirecta.

Esta nueva modalidad de economía imperial expansiva requería, a diferencia de los siglos anteriores, no sólo territorios con gente para ser utilizada como mano de obra, sino también de “tierras vacías”, a fin de instalar en ellas nuevos emprendimientos económicos,

principalmente ganadería, los que formaban un eslabón crucial en las nuevas redes de mercado que estas potencias estaban tejiendo, apoyadas en la construcción de la primera red de comunicación global: el ferrocarril junto con el telégrafo. Así territorios tan distantes como Patagonia o el Desierto Central Australiano vieron las obras del trazado del ferrocarril hacia la misma fecha, *ca.* 1890.

En este contexto, y en no más de 120 años, ocurren las guerras de independencia, las invasiones inglesas armadas, las guerras civiles, la organización nacional y la expansión de la frontera del nuevo “Estado Argentino” a grandes porciones de espacio que hasta entonces eran territorio indígena. Este proceso de “colonización interna”, a partir de expediciones militares organizadas desde el Estado, tuvo dos eventos culminantes: a) la “Conquista del Desierto” en Pampa y Patagonia, iniciada en 1820 y culminada en 1885 por el general Julio A. Roca y b) la “Conquista del Gran Chaco” con inicio en 1884 y conclusión en 1911, comandada por general Benjamín Victorica. En ambos casos el objetivo era incorporar estos territorios al mercado nacional e internacional, destruyendo los modos tradicionales de producción económica de los aborígenes que allí habitaban (Vázquez 2000: 133). Esto completa la entrada de la población europea y dominación política del actual territorio argentino, a expensas de la población indígena, la cual fue masacrada, diezmada y/o recluida en “reservas”, en el Gran Chaco y Pampa-Patagonia (Delrío 2005; Lenton 1999, 2005).

En este caso, como en el pulso anterior, se observa que gran parte de la estrategia de dominación era la “conversión al catolicismo”. Ya en 1853, con la sanción de la Constitución Nacional, el Art. 67.15 sostiene que “es atribución del Congreso de la Nación... proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo”. Al respecto Briones y Carrasco (1996:12) argumentan que

“esta provisión evidencia dos cosas: por un lado que la cuestión indígena constituye en la etapa de conformación del país un tema vinculado a la territorialización del Estado. Y por el otro que la conversión del indio al catolicismo, en un país que sostiene la libertad de culto indica una fuerte decisión de incorporarlos como sector sometido”.

. **Tercer pulso:** post colonialismo en curso - globalización (siglo XXI): El tercer pulso del avance del post colonialismo sobre territorios indígenas está en curso en la actualidad, como parte de la globalización. Esta incluye la expansión de grandes capitales de inversión, que están corriendo la frontera productiva (ganadera y agrícola) con plantaciones masivas (*cf.* soja transgénica) a expensas del bosque nativo y de las poblaciones indígenas que aún viven de él, en toda América. Además hay un incremento alarmante de emprendimientos mineros que extraen masivamente recursos de todo tipo (incluyendo agua) y contaminan el medio ambiente (Cuyul Soto y Davinson Pacheco 2007).

- **Estrategias de dominación europea y resistencia de los Pueblos Indígenas.** Desde el primer momento hubo acciones de resistencia a la dominación europea, las que tomaron formas diferentes: por un lado, resistencias armadas (activas y violentas) (Mandrini 2008: 200) y, por otro, resistencias no-violentas (mantenimiento de prácticas, en el ámbito privado, prohibidas por el conquistador, como rituales, creencias, lengua, etc.). Estas

luchas, hasta el día de hoy, apuntan a defender sus territorios, sus modos de vida y sus derechos.

A pesar de esta resistencia, a comienzo del siglo XX se instalan grandes emprendimientos agropecuarios en los territorios conquistados, quedando gran parte de la población indígena incorporada como mano de obra subalterna, en estancias patagónicas o plantaciones en el norte, donde se estableció el sistema de sometimiento denominado “*peonaje por deudas*” (Trincheró 2000).

La relación establecida a partir de entonces entre los Pueblos Indígenas y el Estado estuvo signada por la exclusión, permanente y sistemática, sustentada por poderosos aparatos ideológicos. En este proceso hubo variables jurídicas, políticas y militares que moldearon esta relación. El lado jurídico de la relación comenzó a partir de la Constitución de 1853, con el Art. 67.15 el cual pone de manifiesto que durante las guerras de expansión de la frontera interna se aplicó una política de “tratados con indios amigos” y “... lo que todos los tratados testifican es que, contrariamente a lo que indica el sentido común, la práctica de negociar, pactar y parlamentar con los pueblos indígenas no fue excepcional” (Briones y Carrasco: 29). En efecto, entre 1852 y 1878 los pactos propiciaban relaciones pacíficas y acordaban la no obstaculización por parte de los indios en las incursiones militares en busca de nuevas rutas y recursos, así como la disponibilidad de mano de obra para explotar dichos recursos (Briones y Carrasco 2000, Delrío 2002). En cambio, entrado el siglo XIX,

“los poderes coloniales y sus sucesores se basaban en el positivismo jurídico para empezar a tratar las relaciones con los pueblos indígenas como asuntos de política doméstica o interior, despojándolos de los elementos que hasta el momento los caracterizaban como entidades soberanas: el territorio, la capacidad para hacer acuerdos entre naciones y sus formas específicas de gobierno” (Briones y Carrasco 2000: 36).

A medida que avanza el siglo XIX la paridad entre los componentes de los tratados se va haciendo más ambigua:

“hacia finales de la década de 1870 se produjo un cambio en la coyuntura política y económica de los Estados nacionales. Las tierras a conquistar y la cuestión de la soberanía se convirtieron en elementos económicos y geopolíticos indispensables para la construcción y la consolidación del **territorio nacional** (representando) un cambio significativo en cuanto a los recursos que entraban en disputa en las relaciones interétnicas” (Delrío 2005, falta página resaltado en el original).

Esta situación persistió a principios del siglo XX con la implementación de medidas drásticas, como el traslado forzado de poblaciones indígenas a “reservaciones” (en Neuquén y Formosa).

A mediados del siglo XX se adoptaron políticas tendientes al “desarrollismo”, interpellando una vez más a los Pueblos Indígenas como mano de obra, asumiendo que en este nuevo contexto los aborígenes estaban dispuestos a entregarse al desarrollo (Lenton 2005). La noción de desarrollo para el Estado era la del progreso tecnológico, con la

mirada puesta en el crecimiento económico y la acumulación de capital (Miraglia 2007:78). Para ello se implementaron políticas de “aculturación”, entendida como la remoción de aquellos elementos de las culturas de los Pueblos Indígenas que impedían progresar en los términos capitalistas de producción, “*focalizando en la posibilidad de modernizar al indio*” (Lenton 2005). Hacia fines del siglo XX y con la democracia en 1983, comienza a modificarse la relación en lo jurídico, con lo que Carrasco denomina “*proceso de juridización*” (Carrasco 2002:11). Allí se abre una posibilidad a favor de los derechos de los Pueblos Indígenas, beneficiados por el panorama internacional, donde el discurso sobre Derechos Humanos tomó fuerza, y Argentina suscribió convenios internacionales como Declaración Universal de los Derechos Humanos, Convenio 169 de la OIT (ratificados en 1984 y en 2000). Con esta suscripción el Estado-Nación se compromete a cumplir medidas pautadas en esa legislación sin fronteras, que apuntan al mejoramiento de las condiciones de vida de las Poblaciones Indígenas históricamente marginadas. A su vez, a nivel interno, en 1985 se crea el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) a través de la Ley 23.302. En este nuevo marco jurídico y administrativo se reconoce a los Pueblos Indígenas como grupo social específico, diferenciado del resto de la sociedad. Esta situación, si bien tiene el riesgo potencial de generar exclusión, también posibilita hacer visibles sus demandas a través de reclamos legales, operando como grupo de interés (Carrasco 2002: 21)⁶.

Con la reforma constitucional del año 1994 se incluye el artículo 75.17 donde se reconoce la pre-existencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas al Estado Argentino. Esto implica el reconocimiento de los Pueblos Indígenas como, según el artículo, “*sujetos especiales de derecho*”, lo que conlleva la aceptación jurídica de la diferencia cultural a nivel formal, incluyendo el respeto por las lenguas indígenas, educación intercultural, creencias, entre otras cosas. Además, este artículo contempla la protección de la identidad (reconocimiento de la pertenencia a un determinado grupo por auto-adscripción) y la pluralidad cultural (reconocimiento de la existencia de diferentes Pueblos Indígenas al interior de la Argentina). El artículo 75.22, a su vez, da rango constitucional a pactos internacionales en relación con los Pueblos Indígenas, abriendo posibilidades legales para luchar por más derechos, no incluidos en las legislaciones nacionales para, de alguna manera, modificar las condiciones reales de existencia a la cual han sido empujados a vivir (Briones *et al.* 2001).

Recién en este contexto adquieren **visibilidad jurídica y social** grupos de personas que nunca habían dejado de considerarse indígenas, pero que no podían “mostrarse” como tales, dadas las condiciones de discriminación, marginación y violencia física. Así, comienzan a intensificarse procesos de auto-reconocimiento donde vuelven a salir a la superficie aspectos sociales y culturales vinculados con los miles de años de pre-existencia en estas tierras⁷. Esto posibilita que el Movimiento Indígena tome más fuerza y visibilidad.

⁶ Esta consideración de los Pueblos Indígenas como “grupo social específico” es visto como “alteridades históricas”, es decir “grupos sociales cuya manera de ser en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia específica de fractura con el Estado Nación y es parte de esa formación única” (Segato 2002: 115).

⁷ Si bien es este contexto el que facilita que puedan mostrarse como integrantes de Pueblos Indígenas, previamente hubo varias acciones no jurídicas para proteger sus derechos e identidades, como el “**Malón de la Paz**” realizado por integrantes del pueblo *Kolla* de Salta y Jujuy en 1946 en reclamó del reconocimiento territorial. A partir de la década del '90 y aún en curso, otros reclamos se hicieron escuchar como la toma y recuperación de *Pulmarí* por Mapuches del Neuquén, los

Dirigentes de distintas Naciones Indígenas, reunidos en protesta en ocasión del 5º centenario del “Descubrimiento de América”, acordaron dar un impulso conjunto a los reclamos de sus Pueblos, organizándose como un grupo distintivo, con problemas comunes y específicos respecto del resto de la sociedad (Carrasco y Briones 1996; Carrasco 2002, 2005; Falaschi, Sánchez y Szulc 2005; Hernández 2003; Secretaría de Cultura de la Nación 2007; Tennat 1994; Vázquez 2000). Esto desembocó en el surgimiento de la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (**ONPIA**) cuyo nombre responde a la noción de constituir un referente a nivel nacional de los Pueblos auto-reconocidos como Indígenas, luego de varios intentos y para diferenciarse de organizaciones ya existentes como, por ejemplo, el AIRA (Castro 2008: 19; Cuyul Soto y Davinson Pacheco 2007). En la actualidad, además de ONPIA como organización nacional, y a veces en conjunto con ella, distintos grupos locales intentan organizarse a fin de defender, reclamar y expandir sus derechos culturales. En estos intentos, los argumentos de conformación de grupo apelan al pasado de los mismos, a la preexistencia étnica y cultural y a su relación con el territorio que han habitado. Es en este punto donde la interacción entre los Pueblos Indígenas y los Cientistas Sociales se hace crucial, a la hora de fundamentar los reclamos por los derechos culturales y de implementar vías de re-visibilización de estos Pueblos, en el contexto social general de Argentina hoy.

CIENTISTAS SOCIALES Y PUEBLOS INDÍGENAS

No es lugar aquí para desplegar un análisis crítico sobre la relación entre investigadores sociales y Pueblos Indígenas, no obstante, es necesario abordar algunos aspectos de ella pertinentes al tema tratado aquí.

Las Ciencias Sociales ayer y hoy

Es importante recordar que ha existido una tradición disciplinar inicial nutrida en un contexto de producción colonial específico. Como afirma Trouillot (1991), la Antropología hereda la construcción de la Modernidad sobre los “*salvajes primitivos*”. Dicha construcción se conforma como el espejo frente al cual Occidente se empieza a forjar como su opuesto. Así, se establece una diferencia que marcará, desde el comienzo de la disciplina, el legado iluminista sobre la concepción de la humanidad y de la ciencia. Una de las consecuencias directas de esta situación es la fuerte tendencia en las antiguas colonias a creer que todo lo valorable viene del colonizador (Zimmerman 2007). La Modernidad, postulada como un proyecto totalizante, contradictoriamente sostuvo a nivel conceptual la separación entre “*tiempo*” y “*espacio*”, entre “*cultura*” y “*naturaleza*” y una fuerte disociación entre “*ellos*” y “*nosotros*”, mostrando incongruencia ya que, inevitablemente, sólo se pueden producir híbridos de estos opuestos (Escobar 2007: 17). Además, sostuvo la necesidad de crear instituciones específicas (como la figura de *Estado-Nación*) y propuso categorías universales

reclamos contra *Benetton* también por Mapuches y los reclamos de reconocimiento territorial sobre el lote 55 y 14 en Salta por los Pueblos *Wichi* y *Chorote*.

(tales como *orden* y *razón*). A nivel social promovió la idea de pertenencia a un colectivo global, descontextualizando a los grupos locales. Tanto las instituciones como los conceptos mencionados fueron vistos como pilares para la igualdad y la libertad, las cuales se pensaban posibles dentro de un sistema legal que lo garantizara. En este marco de pensamiento se consolidó el *antropocentrismo* que, según estos postulados, regía los demás aspectos del mundo conocido y cognoscible (*ibid*).

Muchas líneas de pensamiento posteriores critican los postulados básicos de la Modernidad. Entre ellas interesa revisar la alternativa teórica y política creada desde diversos centros de producción científica latinoamericana, denominada "*Programa de Investigación de la Modernidad-Colonialidad*". Este Programa sostiene que son posibles otros tipos de pensamiento y conocimiento, diferentes de la Modernidad, y, en consecuencia, propone perspectivas para una "*decolonización epistemológica*". Busca otra manera de pensar, en contra de las grandes narrativas modernas y coloca sus preguntas en los bordes del sistema de pensamiento, apuntando a la posibilidad de modos de pensar no-eurocéntricos (Escobar 2007:12). Esta perspectiva no-eurocéntrica tiene antecedentes en América Latina con una larga tradición de pensadores tales como José Martí, José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch y cuenta con valiosas contribuciones recientes (ver Dussel 2003; Mignolo 2003, 2007; Escobar 2003, 2007; Quijano 2003, entre otros). El *Programa* sostiene dos nociones claves para su desarrollo. La primera, refiere a que no hay Modernidad sin Colonialidad, ya que ésta es constitutiva de aquélla. La segunda, que la diferencia colonial es un espacio epistemológico y político privilegiado. De esta manera considera que el Eurocentrismo es una forma de conocimiento de la Modernidad-Colonialidad, una representación hegemónica y un modo de saber que afirma la universalidad en sí misma (Mignolo 2000) y postula la denominación de "*otros*" como una dimensión necesaria para la Modernidad. Esto implica una subalternización de la cultura y el conocimiento de los "*otros grupos*". Además, este *Programa* sostiene la existencia de un **sistema mundial colonial moderno** como un ensamble de procesos y formaciones sociales, que constituyen al colonialismo actual y a las modernidades coloniales. Dentro de este sistema existe una "*colonialidad del poder*" donde se despliega un modelo global hegemónico, el cual persiste desde la Conquista de América y articula raza, trabajo, espacios y gente de acuerdo a las necesidades del Capital y para beneficio de los europeos blancos (Escobar 2007). Esta línea considera que la "*colonialidad del poder*" ha creado medios de subalternización que se reflejan en las dimensiones culturales y del conocimiento, entre muchas otras, provocando una marcada "*diferencia colonial*", la cual es referida como "*exterioridad*" (definida como "*no lo que no fue tocado por lo moderno, sino aquello otro como oprimido, como mujer, como radicalmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza*") (Escobar 2003).

La Antropología y la Arqueología no han escapado a esta situación y una "*decolonización epistemológica*" de las mismas requerirían, primero, empezar por la pregunta sobre cómo la experiencia del colonialismo marcó a estas disciplinas de manera fundamental, tanto respecto a la forma de practicarlas como a sus ideas guías (Shepherd 2007). Para revertir esto, no sólo en relación con esas disciplinas sino para las Ciencias Sociales en general, el *Programa* propone "*moverse más allá de las categorías impuestas y creadas por la epistemología occidental*", contraponiendo una "*epistemología que proviene del 'borde'*" como una alternativa al universalismo, no desde el particularismo, sino desde la

multiplicidad. Este *Programa* se piensa como un proyecto de investigación relacionado con la re-articulación de diseños globales por y desde historias locales, con la articulación entre el conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva del subalterno y apunta transformaciones políticas y éticas (Escobar 2007).

La aplicabilidad de los resultados

Aquellas propuestas son novedosas y sus objetivos son pertinentes a la realidad surgida a partir del avance de las políticas neoliberales desde la década del '90, al contexto de globalización que conllevó el debilitamiento de los Estados-Nación y al surgimiento de los particularismos regionales. En este sentido, el “*pensar desde el borde*” y construir epistemologías desde la perspectiva del subalterno, brinda desde lo teórico-ideológico una vía válida.

Sin embargo, algunos procedimientos sugeridos por el *Programa sobre Modernidad-Colonialidad* para llevar adelante las transformaciones políticas y éticas propuestas resultan difíciles de visualizar como vías concretas para realizarlas. Por ejemplo, la propuesta de Mignolo (2007) quien plantea la necesidad de generar una “gramática de la de-colonización” a partir de una ruptura con el vocabulario, la sintaxis y la semántica Colonial (*de-linking*), que implica un cambio en los términos, para *des-hacer* el discurso hegemónico en relación con el progreso-desarrollo, así como con respecto a la retórica de la Modernidad toda. Al respecto, desde nuestra perspectiva, este tipo de propuesta queda enfocada solamente en la “*retórica*” y no aporta vías concretas de acción más allá de los límites de lo discursivo. Más aún, esta ruptura con el vocabulario y la generación de una “*gramática de la de-colonización*” disminuye la comunicabilidad de estos postulados para con el resto de la sociedad. De hecho, las formas en que están expresadas estas ideas son “oscuras”, ya que la ruptura con el discurso de la Modernidad se basa en la creación de neologismos muchas veces de difícil comprensión, tanto para Cientistas Sociales con distintas posturas teóricas como para un público más amplio.

De esta manera, la sociedad en su conjunto tiene poco o ningún acceso a los aportes de estos desarrollos teóricos los cuales no han podido operar activamente sobre la opinión pública y posicionarse como alternativas al discurso hegemónico. Así, esta falta de operatividad y este oscurantismo ligado a la “*retórica de la de-colonización*”, deja vía libre para que perdure el viejo discurso, prevaleciendo el mensaje que justamente quieren cambiar. Esto favorece que las “*voces altas*” se sigan escuchando más fuerte que las “*voces bajas*” (Bidaseca *et al* 2008 y Borghini *et al.* 2008). El resultado de esta situación es que la información y los desarrollos teóricos sobre lo que ocurre con los “*grupos subalternos*” no circula y queda circunscripta a un reducido grupo de intelectuales.

“LA CUESTIÓN ES LA REALIDAD” y CÓMO OPERAR SOBRE ELLA

“La cuestión es la Realidad”

Lo señalado más arriba para el “*Programa de Investigación de la Modernidad- Colonialidad*” acerca de la falta de propuestas concretas que puedan operar sobre la realidad social, podría aplicarse también a otras líneas de pensamiento de las Ciencias Sociales en general y de la Antropología y la Arqueología en particular.

Siguiendo a García Canclini (1984:72) podría decirse que:

“En los últimos años, al volverse rutinarias las denuncias sobre el ‘imperialismo cultural’, vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones científicas (o confundiendo las)”, identificando “las manifestaciones de pretendida ‘impugnación’ o ‘contrahegemonía’ (que) representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos del capitalismo)”.

En este sentido, la percepción de los autores de este escrito es que muchas de las posturas críticas sobre la presente situación de post-colonialidad y las propuestas para la de-colonización, terminan solamente viendo la realidad en función de sus propios términos teóricos y obliteran la posibilidad de operar sobre problemas concretos y acuciantes, manifestando poca decisión para generar alguna clase de acción. Esta posición, en algunos casos, estaría relacionada con el temor a quedar expuestos a cierto tipo de crítica (ya que cualquier acción lleva implícito una conjunción entre esa acción y algún aspecto de la economía y política dominante) apareciendo como implicados con el sistema hegemónico. Este temor paraliza y esto es paradójico ya que, por el sólo hecho de estar inmersos en la realidad sociopolítica postcolonial, la producción académica ésta sustentada económica y organizacionalmente dentro del marco del Estado-Nación actual. Sin embargo, parecería que la elaboración teórica expone menos a sus sostenedores que la realización de acciones concretas, a pesar de estar ambas dentro del sistema al que se oponen.

En particular Jorge Ñancuqueo, durante la elaboración de este trabajo, al evaluar el estado de situación y con su experiencia como líder de un movimiento indígena, planteó lo que adoptamos como título de este acápite: “**La cuestión es la realidad**”. Desde su perspectiva, el temor que paraliza la acción (para no quedar implicado en el sistema) no es una opción, sino que la única opción es operar sobre la realidad afrontándola tal como se presenta. Para él hay que tomar acciones en relación con los problemas y la cruda realidad que viven los Pueblos Indígenas hoy. Esto aplica, también, la evaluación sobre la relación entre Pueblos Indígenas y Cientistas Sociales, la que percibe como signada por una falta de verdadero diálogo y de una intencionalidad expresa para accionar, salvo importantes excepciones de esfuerzos personales de algunos científicos o grupos de investigadores⁸.

⁸ Entre muchos otros, y aún sabiendo que no es posible dar cuenta en este escrito de todos los antropólogos/as que han aportado a la lucha por la recuperación de territorios indígenas y derechos culturales, puede mencionarse aquí a: Briones y Carrasco 1996; Briones 2007; Radovich y Balazote 1992, 1999; Carrasco 2002, 2005; Delrio 2005; Gorosito Kramer 2000; Vázquez 1993, 2000, Slavsky 1992,1993. Cabe mencionar la participación desde la gestión desde Derechos Humanos de Ana González respecto a la defensa de los derechos culturales indígenas. Desde la Arqueología: Delfino y Rodríguez 1989, 1991, 1992;

Así las cosas, la pregunta es: cuál podría ser el aporte de los Cientistas Sociales para “accionar” sobre esta realidad y confrontar a un Estado-Nación que, por una parte, suscribe una legislación cuya letra declama reconocimiento de igualdad y de derechos para los Pueblos Indígenas y, a la hora de efectivizarlas, está o bien llamativamente ausente (dejando a organizaciones no-gubernamentales ocuparse de estos temas, sin ninguna coordinación o control) o bien accionando abiertamente en contra de los derechos culturales de los Pueblos Indígenas, tales como algunas declaratorias de Patrimonio Mundial UNESCO (ver *infra*).

PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO COMO PROBLEMA

La situación descripta en el acápite anterior se ve con mucha claridad en relación con el “Patrimonio Arqueológico”. En efecto, los vestigios materiales del pasado indígena son percibidos como restos de un pasado remoto, vinculado más bien con las Ciencias Naturales y, al igual que el “Patrimonio Paleontológico”, están “bajo la custodia del Estado” (ver *infra*) y es percibido, en general, desde la perspectiva del discurso hegemónico, forjado en el contexto post-colonial que dio lugar al Estado-Nación Argentino.

Patrimonio Cultural en contexto post – colonial

De hecho los tres pulsos de irrupción colonial de origen europeo dejaron un correlato explícito en relación con la noción de “Patrimonio Cultural”. Este correlato, observable tanto en algunos postulados de las Ciencias Sociales como en gran parte de la percepción del pasado en el imaginario colectivo de la Argentina actual, ha producido una ruptura en la memoria social del país.

Así, la exclusión física y simbólica de los Pueblos Indígenas en Argentina, tal como ha ocurrido en otros lugares del mundo, ha llevado a impulsar una noción de *Patrimonio* exclusivamente en relación con los colonizadores, fomentándose una percepción del pasado y su legado cultural relacionada solamente con determinadas cosas y eventos, los cuales glorificaban la epopeya de los “conquistadores” y del devenir posterior de sus descendientes (guerras de independencia, guerras civiles llamadas “organización nacional”, inicios de la “Argentina moderna”, etc.). Estos eventos y los correlatos materiales de los mismos pasaron a ser la “Historia Oficial” y el “Patrimonio Cultural” del país, ignorando, obliterando y desconociendo la existencia de “otro” Patrimonio, ligado a “otro pasado”, vinculado a los Pueblos Originarios. Esta obliteración, obviamente, también fue aplicada

Declaración de Río Cuarto 2005; Endere 2000, 2003, 2005; Gnecco 1999; González y Hernández Llosas 2001; Haber 2007a, 2007b, 2005; Haber y Gnecco 2007; Haber *et al.* 2006; Politis 2001, 2006; Sillar 2005, entre otros.

para tergiversar hechos históricos relacionados con la usurpación colonial y para desinformar sobre las luchas de resistencia de estos Pueblos por sus derechos.

Para reafirmar esta percepción la estrategia fue inculcar la inexistencia de poblaciones indígenas, para lo cual ellos mismos y los vestigios materiales de su pasado fueron “*sacados de la vista, erradicados del paisaje*” (*apud* Byrne 1991: 270) analiza el caso Australiano, el cual tiene significativas similitudes con el caso Argentino). Este autor considera que los aborígenes fueron invisibilizados, no sólo porque los sobrevivientes a la colonización fueron desplazados de sus lugares originales sino también porque el pasado aborigen fue negado y sus restos materiales movidos del paisaje a colecciones de Museos de las grandes ciudades. Finalmente, y como corolario de esta situación, los aborígenes actuales son percibidos como grupos a-culturados, con cuestionamientos sobre su “autenticidad” como tales.

La descripción que este autor hace sobre los aborígenes australianos, no sólo evoca al caso argentino en relación con el tema indígena, sino también con respecto al correlato social de todo el proceso, el cual Byrne (*op. Cit.* Pp 271 y *passim*) describe como la creación del “*mito de la Nación*”. Esto hace referencia a la invención de una nueva nación con una nueva población, basada en la construcción de un pasado segregado, en el cual el pasado y el presente aborigen se hicieron invisibles y fueron considerados Historia Natural y los tiempos coloniales y republicanos se convirtieron en el pasado oficial, en la Historia Cultural, tomando al pasado y el presente Europeo como origen y modelo. Luego, las consecuencias sociales de lo *No Dicho* fueron claras: los aborígenes fueron desposeídos de vida, cultura, tierra y pasado, mientras que la “Nueva Nación” fue construida en la negación y ocultamiento de ese pasado, enunciado con convicción desde el discurso hegemónico.

La aplicación exitosa de aquel discurso hegemónico en el caso de Argentina desembocó en la construcción social de un pasado segregado (en el sentido de Byrne 1991, 1996) y en la percepción cultural de un país sin raíces, con una historia reciente, iniciada con la Colonia Española y ligada a la inmigración masiva (ocurrida entre fines del siglo XIX y principios del XX) sin más aglutinante que la promoción de la idea de Nación desde el mencionado discurso, que intenta imponer la noción de “*crisol de razas*” sobre la exclusión física y simbólica de los Pueblos Indígenas y de la enorme diversidad cultural e histórica que existe al interior de la Argentina.

Patrimonio Arqueológico en Argentina

Así las cosas, tanto el presente como el pasado indígena quedaron relegados al ámbito de la Ciencia, considerándolos “*valiosos*” solamente en relación con la información que pueden brindar sobre el desarrollo humano, siendo la Antropología y la Arqueología las disciplinas que quedaron más vinculadas a ellos. En este contexto el correlato material del pasado indígena fue reconocido como Patrimonio Arqueológico, tomando en cuenta sólo sus valores científicos e ignorando y negando sus valores sociales y culturales en relación con la presencia, identidad y derechos de los Pueblos y Naciones Indígenas en Argentina. Esta situación está vigente y queda claramente explicitada en la vigente Ley de Protección de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley 25.743/03) la cual, como su mismo

nombre lo indica, vincula la Historia Indígena con la Historia Natural, negando su condición de Historia Cultural y desvinculando a los Pueblos Indígenas de su pasado. Se explicita, de esta manera, la falta de conciencia y reconocimiento de la importancia de las Naciones Indígenas en Argentina, en el presente y en el pasado, por parte de los funcionarios - políticos y también de la sociedad en su conjunto.

Para desligar a los actuales Pueblos Indígenas de su pasado el discurso hegemónico ha puesto en duda la continuidad social, cultural y biológica de ellos con las poblaciones pre-existentes al Estado nacional. Así, se los desvinculan de los vestigios arqueológicos (otra similitud con el caso Australiano, ver Byrne *op cit*), lo que justifica que los restos materiales del pasado indígena sólo poseen valores científicos en cuanto a su condición patrimonial.

Al respecto, es relevante evaluar aquí cómo, en el discurso hegemónico actual, aún subyace la misma ideología sostenida durante los tres “pulsos” de colonización mencionados y cómo se concreta en acciones en la Argentina hoy. De hecho, el tercer “pulso” es el que está vigente y se manifiesta en la actual economía de mercado capitalista que avanza sobre territorios indígenas (o en uso por comunidades) usurpándolos (abierto o encubiertamente) por distintos medios. Estas acciones tienen su correlato en lo simbólico, con la continuidad de las estrategias de invisibilización de los Pueblos Indígenas. En efecto, este tercer “pulso” no es más que una prolongación de la estrategia básica pre-establecida en los dos pulsos anteriores, manteniendo una lógica similar desde la mentalidad postcolonial. Así, la invisibilización simbólica se aplica, llamativamente, en los mismos escenarios geográficos con estrategias similares a las que fueron utilizadas en el pasado. Esto se observa en determinadas decisiones y políticas en relación con el “Patrimonio Cultural” en general y con el “Patrimonio Arqueológico” en particular. Ejemplos ilustrativos son las políticas aplicadas por el Estado en relación con las postulaciones para **Patrimonio Mundial de UNESCO** de determinados “bienes culturales”. De estas pueden mencionarse aquí las siguientes:

- Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy)

Localizada en el Noroeste Argentino, uno de los primeros territorios conquistados y colonizados durante el primer pulso, con la estrategia de ser entregados a “*Encomenderos*” por la Colonia Española, a partir de su alto potencial de productividad económica por tierras y gente para trabajarla. Postulada y declarada en 2003 en base a los **criterios (ii)(iv)(v)**⁹.

⁹ Estos criterios de UNESCO para las postulaciones se transcriben a continuación (ver www.unesco.org): **criterio (ii)** “to exhibit an important interchange of human values, over a span of time or within a cultural area of the world, on developments in architecture or technology, monumental arts, town-planning or landscape design.”; **criterio (iii)** “to bear a unique or at least exceptional testimony to a cultural tradition or to a civilization which is living or which has disappeared.”; **criterio (iv)** “to be an outstanding example of a type of building, architectural or technological ensemble or landscape which illustrates (a) significant stage(s) in human history.”; **criterio (v)** “to be an outstanding example of a traditional human settlement, land-use, or sea-use which is representative of a culture (or cultures), or human interaction with the environment especially when it has become vulnerable under the impact of irreversible change.”. “The protection, management, authenticity and integrity of properties are also important considerations. Since 1992 significant interactions between people and the natural environment have been recognized as **cultural landscapes**”.

- Misiones / Estancias Jesuíticas (Provincias de Misiones y de Córdoba)

Localizadas en el Noreste y Centro de la Argentina, también en relación con sectores territoriales conquistados durante el primer pulso, con la estrategia de ser entregados a la tutela de Ordenes Eclesiásticas por la Colonia Española, por su importante valor geopolítico (“*corredores de conexión*” entre enclaves coloniales y barrera defensiva ante avance del Imperio Portugués). Postuladas y declaradas en 1983 y 1984 (Pcia. de Misiones) y en 2000 (Pcia. de Córdoba), en este último caso en conjunción con Paraguay y Brasil en base a los criterios (ii)(iv)(ver nota 9).

- Cueva de las Manos (Provincia de Santa Cruz)

Localizada en Patagonia, en sectores territoriales conquistados durante el segundo pulso, en este caso por el Estado-Nación, con estrategia de exterminio y/o re-localización de la población indígena. Postulada y declarada en 1999 en base al criterio (iii)(ver nota 9).

Estos tres casos muestran claramente la continuidad de la estrategia colonial-post colonial en lo territorial y en lo simbólico, debido a que:

. Para el caso de la **Quebrada de Humahuaca**, si bien se apela a criterios UNESCO que consideran la relación entre las poblaciones humanas y el ambiente durante más de 10.000 años, enfatizan la “*tradición*” en dicha relación a través del tiempo, poniendo como culminación de la misma a las épocas coloniales y republicanas. Se incorpora en la postulación a las poblaciones indígenas, las cuales son incentivadas desde las autoridades políticas a organizarse como “*comunidades*” (requisito de UNESCO para formar parte de las “*comisiones de sitio*”), pero su partición fue y es mínima. Luego de la declaratoria, los resultados negativos, específicamente sobre la población indígena, se han hecho notar por distintas vías (ver Bidaseca *et al.* 2008, Borghini *et al.* 2008). En relación con el Patrimonio Arqueológico, desde la declaratoria no ha habido siquiera un inventario de sitios (los cuales quedan vulnerables al impacto turístico que viene aparejado con ella) ni interpretaciones o presentaciones que enfatizen el aporte indígena pre-conquista (durante los 10.000 años enunciados) y post-conquista (durante los tiempos coloniales, republicanos y actuales)¹⁰.

. Para el caso de las **Misiones/Estancias Jesuíticas**, la situación es peor en relación con los Pueblos Indígenas, ya que los criterios UNESCO considerados enfatizan, solamente, los “logros” obtenidos por el “experimento” llevado a cabo por los Jesuitas en cuanto a producción económica, con desarrollos de tecnologías y arquitectura asociadas, estando absolutamente ausente la mención sobre la situación de aculturación y semi-esclavitud de los indígenas y menos aún de los esclavos negros, traídos específicamente (a las Estancias de

¹⁰ La idea original sobre el potencial de la Quebrada para su declaratoria como Patrimonio Mundial, fue presentada en ámbitos estrictamente académicos (ver Hernández Llosas 1999) con una intencionalidad muy distinta a la que luego tomó forma a partir de la implementación política para la postulación. De hecho, los resultados de la nominación son y están siendo altamente negativos para las poblaciones locales, el ambiente y el Patrimonio Cultural en general, mientras que ha habido un beneficio económico en relación con el valor inmobiliario de las tierras a favor de unos pocos (ver Bidaseca *et al.* 2008 y Borghini *et al.* 2008).

Córdoba) para continuar con la producción, una vez que la población indígena estuvo diezmada. En relación con el Patrimonio Arqueológico, esta omisión se observa con respecto al aporte indígena en cuanto a conocimientos y mano de obra, entre otras cosas.

. Para el caso de **Cueva de las Manos** la posición en que quedan los Pueblos Indígenas es aún peor, ya que el único criterio de UNESCO aplicado considera los valores estéticos en relación a una cultura desaparecida, negando siquiera la existencia de los Pueblos Indígenas, desplazados (de esa zona en particular) tan recientemente como 130 años atrás¹¹.

Otros ejemplos con respecto a los Pueblos Indígenas y al Patrimonio Arqueológico también ilustrativos sobre las actuales políticas o acciones del Estado (Nacional o Provinciales), más allá de las postulaciones a UNESCO, son los siguientes:

. **Quilmes “Ciudad Sagrada” (Provincia de Tucumán):** Sitio emblemático de la lucha de los Pueblos Diaguitas contra la invasión española, los cuales luego de varios levantamientos fueron “relocalizados” en la Pcia. de Buenos Aires (Quilmes). Durante la dictadura militar (década del `70) el sitio fue “reconstruido” con fines de explotación turística y luego dado en “concesión” para su explotación a un particular (ver Sosa 1996, 2008). La Comunidad India Quilmes viene reclamando sus derechos sobre el sitio y durante 2008 realizó una toma del mismo que aún continúa¹².

. **Niños del Llullaillaco (Provincia de Salta):** Cuerpos humanos hallados en un santuario Incaico exhibidos, contra la voluntad expresa de los Pueblos Indígenas, en un Museo construido especialmente para ello en la plaza principal de la ciudad de Salta¹³.

. **Pucará de Tilcara (Provincia de Jujuy):** Sitio arqueológico abierto al público desde 1950 a cargo de la Universidad de Buenos Aires. El Museo asociado y las escasas interpretaciones en el sitio hacen referencia a un pasado terminado, sin ningún tipo de vínculo con las

¹¹ Esta situación es desafortunada, ya que sólo intervinieron arqueólogos (y no arquitectos o historiadores como en los otros dos casos), con lo cual hubiera sido de esperar un mayor cuidado en relación con los Pueblos Indígenas; de hecho, la ideología de la postulación es aún sostenida por quienes intervienen en el “manejo del sitio” ya que en una reciente publicación (Podestá y Onetto 2003) se considera como “comunidad local” solamente a los habitantes actuales, llegados luego de la “Conquista del Desierto”, sin hacer ninguna mención a los Pueblos Indígenas desplazados.

¹² En octubre de 2008 se realizó en la Ciudad de Buenos Aires un Seminario sobre “Patrimonio Arqueológico y Derecho de los Pueblos Indígenas: El Caso Quilmes”, organizado por Ana González en la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, para promover el debate en torno a la participación de los Pueblos Indígenas en la gestión del patrimonio arqueológico y tender puentes de diálogo entre los arqueólogos-antropólogos y las organizaciones indígenas.

¹³ Durante el plenario de cierre del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina en Río Cuarto, Córdoba, se decidió apoyar los reclamos de los Pueblos Indígenas sobre su derecho a preservar los restos de sus antepasados, oponiéndose a su exhibición pública. Sin embargo, en el XVI CNAA realizado en Jujuy, en la Mesa Redonda “Preservación del Patrimonio Arqueológico” fue aceptada la participación del Lic. Miremont (entonces director del Museo de Arqueología de Alta Montaña) quien presentó dos ponencias sobre las momias que están siendo expuestas en dicho Museo. De esta manera, los organizadores de aquel Congreso no implementaron ningún medio para evitar o filtrar la presentación trabajos que estuvieran en conflicto con lo estipulado en el Plenario del Congreso anterior.

poblaciones actuales. Sobre esto, Karasik (1994) hace referencia a la formación de conflictos en la región central de la Quebrada de Humahuaca, donde muestra cómo es que en la apropiación de espacios se dirimen las contradicciones de clases a través del uso de las identidades locales y cómo, desde sectores hegemónicos, se construye un pasado arqueológico como algo muerto y desaparecido¹⁴.

. **Restos mortales de *Panguithruz- Güor* (Mariano Rosas) (Provincia de La Pampa):** Se trata de un líder ranquel que enfrentó el avance del Estado-Nación sobre territorio indígena. Al morir en su territorio, antes de la anexión posterior a la “Conquista del Desierto”, fue sepultado con honores de un gran jefe. Cuando las fuerzas de la Tercera División Expedicionaria al Desierto invadieron el territorio Ranquel, su tumba fue profanada y, por orden del propio jefe de la expedición, el coronel E. Racado, el cráneo del cacique fue retirado y enviado a E. Zeballos quien, poco después, lo donó al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, en cuyas vitrinas permaneció durante 123 años. Luego de muchos años de reclamos, sus restos fueron trasladados a su territorio para ser restituidos a sus descendientes, lo cual requirió, además, la promulgación de una ley del Congreso de la Nación.

. **Restos mortales de *Inakayal* (Provincia de Chubut)**

Se trata de un líder tehuelche-mapuche que enfrentó la ofensiva de la “Conquista del Desierto”. *Inakayal*, reconocido como *lonko* por su pueblo, fue tomado prisionero junto a su comunidad, quienes lo trasladaron a la cárcel de la Isla García, donde permaneció unos años. F. Moreno trasladó con un número no identificado de mapuches al Museo de La Plata, donde todos fueron esclavizados. Tanto *Inakayal* como su esposa e hija (*Foyel*) permanecieron allí hasta sus muertes. Con fines “científicos”, sus cuerpos fueron disecados y conservados (sus cerebros, cueros cabelludos y la máscara de la cara). Después de años de reclamos por parte de su comunidad, se promulgó la ley nacional 23.940 que dispuso la devolución de los restos de *Inakayal*, luego trasladados, con una gran ceremonia, en una construcción especial en *Tecka* (Chubut) en 1994.

Los ejemplos mencionados, en particular los dos últimos, muestran con claridad que los Pueblos Indígenas han sido considerados prácticamente como no-humanos, enmascarando burdamente el atropello del que fueron objeto por parte de los sectores hegemónicos que, en este caso, se escudaron tras la “excusa científica” para encubrir crímenes de lesa humanidad. De esta manera se pone crudamente de manifiesto el conflicto de intereses vinculados con el “Patrimonio Arqueológico” y cómo ha prevalecido el discurso hegemónico. De hecho, aún cuando algunos de estos casos han generado disputas, reclamos y tensiones, es muy poca la visibilidad social de los mismos, incluso dentro de la comunidad arqueológica. Esto muestra lo eficiente de la estrategia

¹⁴ Sin embargo en el año 2006 los empleados del Instituto Interdisciplinario Tilcara colocaron una placa en el Monolito central del Pucará de Tilcara (construido para conmemorar a los arqueólogos que trabajaron en el sitio, dos de los cuales están enterrados allí) cuyo texto es sugerente con respecto al cambio de actitud de la población local en cuanto, a auto-reconocerse como indígenas y a presentarse como tales ante el resto de la sociedad.

implementada para sostener dicho discurso, el que todavía predomina tanto en el imaginario colectivo como en gran parte de la comunidad científica, el cual asocia directamente la noción de “Patrimonio Arqueológico” con la de “Registro Arqueológico”. Esta asociación habilita a un solo segmento social, compuesto por la comunidad científica (arqueólogos en particular), como referente del saber y, actuando en nombre del Estado, custodios de este Patrimonio, en conjunción con los entes provinciales, aun cuando muchos miembros de la comunidad de arqueólogos no acuerdan con esta posición.

Así, más allá de la opinión y de la contribución de muchos arqueólogos y antropólogos para revertir esta situación (ver nota 8), en términos generales se ha observado una muy baja participación de la comunidad científica para aportar una versión diferente a la del discurso hegemónico que pueda ser utilizada como una herramienta para modificar o influenciar las políticas de estado en relación con el Patrimonio Arqueológico¹⁵.

Estas políticas, los fundamentos de las declaratorias de Patrimonio Mundial, y los eventos mencionados violan de manera expresa los derechos culturales de los Pueblos Indígenas, aún cuando los mismos están reconocidos en la Constitución Nacional de 1994, contradicha por la ley de protección del patrimonio arqueológico y paleontológico promulgada en 2003.

RE - ESTABLECER LA VISIBILIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Ante este estado de situación los autores de este artículo **proponemos una línea de trabajo** que intenta **privilegiar la acción** por sobre la producción teórica desde distintos enfoques. En este sentido consideramos que es válido tomar de cada producción de conocimiento la porción del mismo que puede ser aplicable para intentar operar sobre la realidad, con vías a la modificación (aunque sea mínima) de la situación de los Pueblos Indígenas y fortalecer sus derechos culturales.

Además, pensamos que es importante articular la información sobre el pasado con la del presente indígena, para interpelar y tensionar los argumentos del discurso hegemónico que invisibiliza, discrimina y excluye a los Pueblos Indígenas. Dentro de esta perspectiva la Arqueología y Antropología adquieren gran importancia como proveedoras de información. La producción científica de dichas disciplinas tiene potencialmente la capacidad de reconstruir ciertos aspectos de la vida de los grupos indígenas que no es accesible desde otras fuentes. Sin embargo, esa información queda incompleta si no se complementa articuladamente con otros tipos de conocimiento. En esta perspectiva desarrollamos a continuación los conceptos y propuestas que consideramos pertinentes aplicar para generar vías de acción.

¹⁵ Las declaratorias de Patrimonio Mundial de UNESCO pueden ser objeto de manipulaciones por parte de distintos sectores sociales y de poder: en los casos aquí planteados favorecen al discurso y a los sectores hegemónicos. Sin embargo, en otros lugares del mundo, han sido usadas como herramientas para defender los derechos de los Aborígenes, tal el caso de la re-definición de la declaratoria de *Uluru Kata Tjuta* como Paisaje Cultural en reivindicación de sus reclamos (Titchen 1996; *Uluru-Kata Tjuta Board of Management* 2001).

Patrimonio, “Paisaje” y “Territorio”

Pensamos con Pearson y Sullivan (1999) que el Patrimonio Cultural no existe por sí mismo, sino que es un constructo cultural, y que determinadas cosas se convierten en Patrimonio *solamente* cuando un grupo de personas les da valor, los reconoce como tales, se “apropia” culturalmente de ellos, en suma, les da valor cultural y social, les da significado.

En el idioma inglés existe una sola palabra y un sólo concepto para definir Patrimonio y ésta es *Heritage*. En la lengua española, en cambio, se diferencian los conceptos de *Patrimonio* y *Herencia*. A este respecto acordamos con Ballart (1997) en la importancia de diferenciar estas dos nociones, teniendo en cuenta que la noción de *Patrimonio* (en el sentido definido aquí) aparece cuando un grupo de individuos identifica como culturalmente valiosos a objetos y/o eventos, creencias, etc. y la noción de *Herencia* cuando ocurre un re - cambio generacional y se traspa esa Patrimonio a los descendientes, incluyendo así una noción de pasado. Entonces, para referirse a aquello que se recibe del pasado y se valora culturalmente, se aplica el término de “*Herencia*” el cual relaciona objetos, eventos y creencias que vienen del pasado con personas presentes, convirtiendo a esas personas en sus herederos. *Lo que viene del pasado y es culturalmente reconocido o valorado como herencia o bien heredable es lo que define al Patrimonio.*

Partiendo de estas concepciones puede decirse que el concepto de Patrimonio Cultural se define en base a tres coordenadas:

- **Cultura:** según cada cosmovisión y escala de valores particular se dará significado social y cultural a determinadas cosas y a otras no. A su vez, esta valoración va a estar tensionada por los intereses de grupo, sectores o facciones. Por lo tanto habrá diferentes “*Patrimonios*” en relación con la diversidad cultural interna a una sociedad y con las facciones y grupos sociales que la integren. Así, un mismo objeto o evento puede tener distintos significados y valores para diferentes grupos de personas. Esta valoración diferencial puede estar relacionada con aspectos culturales (diversidad cultural) y/o con estrategias sociales, ideológicas y políticas en función de generar diferentes espacios de poder (intereses de grupo o facciones).

- **Tiempo:** el traspaso de una generación a otra de la valoración de objetos, eventos o creencias a través del tiempo, es la Herencia Cultural, definida como aquello que se recibe del Pasado y es percibido como culturalmente valioso.

- **Espacio:** el lugar físico donde viven y han vivido comunidades humanas a través del tiempo, que han valorado cosas, convirtiéndolas en su *Patrimonio* y las han dado en *Herencia* a sus descendientes. Es el escenario del Patrimonio, es el hilo conductor que une pasado y presente.

Estas tres coordenadas se articulan en el concepto de “*Paisaje Cultural*” el cual, en este trabajo, es visto como muy semejante a la concepción indígena de “*Territorio*” (ver *infra*).

Construcción Cultural del Paisaje

El concepto de Paisaje, definido como un “constructo cultural”, diferente de ambiente (este último entendido como el medio físico natural) ha sido retomado a partir de la década del '80 por diversas disciplinas de las Ciencias Humanas y Sociales (ver Ashmore

& Knapp 1999; Bender 1994; Bradley 2001; Tilley 1994) dando como resultado nuevas líneas de investigación, conocimiento y representación de la realidad. A su vez, organismos como UNESCO han reflejado este cambio conceptual ya que, si bien el establecimiento de la categoría “paisaje cultural” fue propuesto de manera formal en el documento de 1972, recién desde la década del '90 ha sido trabajado por varios autores con este enfoque y aplicado a las nuevas propuestas de UNESCO en diversos campos (ver Cleere 1995a y b; Jacques 1995; Jones & Daugstad 1997; Ross 1996; Titchen 1996a).

En esta perspectiva, las coordenadas cultura y espacio se combinan para caracterizar al Paisaje como el lugar donde la cultura se despliega, como el territorio que ha sido apropiado culturalmente, a través de diversos mecanismos simbólicos y que es demarcado y percibido como tal por una sociedad particular, en un lapso de tiempo dado. Es en este punto donde la noción de “Paisaje Cultural” se asemeja al concepto de “Territorio” dentro de la concepción indígena, en la cual el territorio y la gente están indisolublemente unidos (la palabra “*Mapuche*” en *mapudungun* significa “gente de la tierra”, un caso entre muchos otros) y toda su cosmovisión, conocimiento e identidad están vinculadas al Paisaje (ver declaración *Anangu* en *Uluru-Kata Tjuta Board of Management* 2001).

Ahora bien, como en la mayoría de los lugares (coordenada espacio) se han sucedido eventos en el devenir de la presencia humana, es importante evaluar la coordenada tiempo. En este punto, cuando se considera la variable temporal dentro de la definición de Paisaje, es necesario tener en cuenta dos instancias:

.. **diacrónica:** en un mismo lugar ocurrieron eventos a través del tiempo que dejaron su huella; por lo tanto, el *Paisaje* actual es el resultado de la sumatoria de los diversos paisajes culturales que “crearon y recrearon” a lo largo de miles de años los distintos grupos humanos que lo habitaron. Estos *Paisajes* fueron formando capas o estratos, que en la actualidad se presentan como un Palimpsesto (Hernández Llosas 2006).

.. **sincrónica:** en un mismo lugar pueden coexistir al mismo tiempo diferentes grupos humanos, con diferentes cosmovisiones, dando por resultado un “Paisaje Pluricultural”, en el cual puede haber grupos dominantes y subalternos en función del devenir histórico del lugar, donde se despliegan los conflictos por los “significados” y “valores” que cada grupo da (*apud* Sullivan 1992) a diferentes o a los mismos objetos y/o eventos. Este último es el caso en la mayoría de los “Estados-Nación” contemporáneos, aún teniendo en cuenta la gran variedad de situaciones histórico-sociales particulares. Cuando los Estado-Nación actuales se han construido sobre una ocupación colonial, la percepción del pasado y presente en la materialidad y la memoria de ese lugar dependerán de cómo se desplieguen los conflictos de intereses (económicos, sociales, culturales), resultando en discursos cerrados, hegemónicos o en una apertura hacia la multivocalidad.

El discurso hegemónico, con el predominio de un determinado sector social sobre los demás, objetiviza a lo diferente como el “otro” (la “alteridad”) (Briones 1998) y lo estigmatiza como objeto de estudio, lo margina, lo discrimina. La multivocalidad (Endere 2003a y b; Gnecco 1999), en cambio, abre las puertas a lo disímil, a la aceptación del hecho que la sociedad está integrada por grupos diferentes de personas, con concepciones diferentes, las cuales pueden aportar al conjunto mayor desde sus distintos pasados y puntos de vista.

Si esta apertura prevalece por sobre el discurso hegemónico, entonces, se posibilita una percepción diferente y más amplia del pasado y del presente, en la materialidad y la memoria de un lugar. La manera para que se oigan las voces de los sectores subalternos es, justamente, implementar medios efectivos de comunicar al conjunto de la sociedad mensajes claros (ideas e información) en base a distintos soportes y en diferentes medios (ver *infra*).

En el caso tratado aquí, específicamente en relación con los Pueblos Indígenas en Argentina, el primer mensaje a comunicar tiene que apuntar a modificar la noción (inculcada por más de un siglo) que identifica al pasado aborigen con la Historia Natural, por la obvia noción que el *pasado y presente indígena es Historia Cultural*. Para que esta noción sea comprendida de manera más clara, una vía útil es resaltar el concepto de continuidad del devenir humano en un lugar específico a través del tiempo, lo que lleva al concepto de Paisaje Pluricultural (ver *supra*).

Por este camino, y en el caso de Argentina, para hacer visible los aspectos de ese Paisaje Pluricultural relacionados con los Pueblos Indígenas, es importante tomar en cuenta las siguientes nociones:

- La *construcción cultural del paisaje* y su devenir en el tiempo - vinculado con la noción de Paisaje Pluricultural Continuo (ver *supra*).
- La existencia de distintos tipos de *conocimiento*, igualmente válidos, que pueden provenir de diferentes contextos culturales y cognitivos, reconociendo también en este aspecto la diversidad cultural (ver *infra*).
- La necesidad de implementar modos de comunicar conocimientos, de exponer ese pasado y de desplegar ese Patrimonio, para mostrar todos sus valores. Ese proceso es definido como *interpretación* por los autores anglosajones y en español, (para evitar confusión con “interpretación científica”), podría llamarse *presentación* (ver *infra*).

Distintos Sistemas de Conocimiento

Siguiendo las propuestas de la Declaración de Budapest reconocemos la existencia de distinto tipo de conocimiento generados desde contextos cognitivos diferentes:

“Modern science does not constitute the only form of knowledge, and closer links need to be established between this and other forms, systems and approaches to knowledge, for their mutual enrichment and benefit. A constructive inter-cultural debate is in order, to help find ways of better linking modern science to the broader knowledge heritage of humankind”. / “La ciencia moderna no constituye la única forma de conocimiento, y es necesario establecer estrechos vínculos entre ésta y otras aproximaciones, sistemas y formas de conocimiento, para su mutuo enriquecimiento y beneficio. Un constructivo debate inter - cultural es necesario para ayudar a encontrar caminos que puedan unir mejor a la ciencia moderna con la herencia más amplia del conocimiento de la Humanidad” (UNESCO 1999).

Esta declaración se opone firmemente a los postulados del discurso hegemónico que concibe a la ciencia y la tecnología como la base del progreso material y como la fuente de dirección y sentido del desarrollo. De hecho, en los inicios de las Ciencias Sociales,

predominó esta creencia, que avalaba la posibilidad de un conocimiento cierto, objetivo, con base empírica, sin contaminación por el prejuicio o el error, validando sólo el conocimiento de los expertos entrenados en la tradición occidental. El conocimiento de los otros, el conocimiento “tradicional” de los pobres, de los campesinos, no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo (Escobar 1995)¹⁶.

Por el contrario, la propuesta de la Declaración de Budapest sostiene que el intercambio y la complementación de “distintos” conocimientos o saberes, considerados aquí como de igual importancia, es el mejor camino para enriquecer la visión y percepción del mundo en la actualidad, un camino muy poco transitado aún, en particular en las Ciencias Sociales. De hecho, dentro de los enfoques más frecuentes en Antropología y Arqueología se han explorado aspectos del conocimiento indígena, pero tomándolos no como parte de un todo cultural que organiza sus prácticas, sino de forma desagregada. Por ejemplo, se han considerado las prácticas económicas por un lado y la tecnología que la sustenta por el otro. Asimismo, los Pueblos Indígenas en general han sido considerados como ajenos a la construcción del conocimiento antropológico, en vez de ser sumados como copartícipes.

La perspectiva sostenida aquí, en cambio, adhiere a los postulados de la Declaración de Budapest en conjunto con los lineamientos planteados por el **Proyecto LINKS** en relación con los “Sistemas de Conocimiento Local e Indígena”:

“Local and indigenous knowledge systems’ refers to the cumulative and complex bodies of knowledge, know-how, practices and representations that are maintained and developed by peoples with extended histories of interactions with the natural environment. These cognitive systems are part of a complex that also includes language, attachment to place, spirituality and worldview(...) Knowledge, practice and representations are intertwined and mutually dependent”. /“Los ‘Sistemas de Conocimiento Indígena y Local’ se refieren a cuerpos de conocimiento acumulativos y complejos, prácticas y representaciones que son desarrolladas y mantenidas por pueblos con extendidas historias de interacción con su medio ambiente natural. Estos sistemas cognitivos son parte de un complejo que también incluye lenguaje, vínculos con el lugar, espiritualidad y cosmovisión... Conocimiento, práctica y representaciones están interconectadas y son mutuamente dependientes”

(UNESCO 2001. LINKS Project en http://portal.unesco.org/science/en/ev.php-URL_ID=2034&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).

A partir de esta posición, nuestra propuesta es generar un espacio de intercambio y articulación de saberes en pos de una construcción de conocimiento conjunto y/o complementario para aunar esfuerzos entre Cientistas Sociales y Pueblos Indígenas. La finalidad es revalorizar el conocimiento tradicional y aplicar dicha articulación a acciones

¹⁶ En contraposición al concepto de “transferencia”, el cual considera la existencia de una jerarquía de ciertos conocimientos sobre otros (y la consecuente desigualdad social entre aquellos que poseen ese conocimiento “experto” por sobre los otros que no lo tienen) la propuesta de “intercambio de saberes” presupone igualdad entre los sujetos participantes y los conocimientos a compartir. De esta manera no es un mero traspaso de información sino una nueva construcción, ubicada en un espacio distinto de producción de conocimiento.

concretas, que aporten a la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales y territoriales de estos Pueblos (ve *infra*).

Formas de Presentación

Estas acciones concretas para re-visibilizar a los Pueblos Indígenas en Argentina y quebrar el discurso hegemónico, facilitando la apertura hacia la multivocalidad, pueden encaminarse de distintas maneras.

Un camino concreto a seguir es la implementación de diferentes modos de comunicación, a partir de los cuales se puedan “presentar” los distintos tipos de conocimiento (tanto científico como tradicional), para exponer aspectos del pasado y presente indígena para desplegar su Patrimonio. Estos distintos modos, en conjunto, pueden llamarse *Presentación*, entendida como la implementación concreta de distintos medios (ya sean centros de interpretación, museos de sitio, senderos, publicaciones, talleres, etc.) para mostrar los valores patrimoniales de un lugar. Para ello es necesario tener claro el o los “mensajes” que se espera transmitir a partir de dicha instancia.

La *Presentación*, al igual que la producción del conocimiento, está condicionada por el contexto cultural en el que es generada, por la cosmovisión y la ideología del grupo humano que la realiza y por el tipo de “mensaje” que se espera emitir a partir de la misma. Entonces, es considerada aquí como un proceso de comunicación, y como tal:

“As any communication process will convey a certain message, it is important to be conscious that the message and the Interpretation itself are, by their nature, subjective”/ “Como cualquier proceso de comunicación llevará un cierto mensaje, es importante ser conscientes que el mensaje y la Interpretación en sí misma, por naturaleza, son subjetivos” (Sullivan 1992:22)

En este sentido es evidente que cualquier forma de *Presentación* debe ser usada con cuidado y con ética, ya que es una herramienta poderosa en la formación de la opinión pública¹⁷. La *Presentación* de los resultados de la *construcción de conocimiento conjunto y/o complementario* también debe ser producto de una decisión consensuada entre Pueblos Indígenas y científicos, donde se disponga **qué** (conocimiento generado en relación con determinados objetos, lugares, sitios, zonas), **cómo** (museos, muestras, exposiciones, senderos, centros de interpretación, etc.) y **para qué mostrar** (por ejemplo, para apoyar el proceso de construcción de visibilidad en lugares y territorios específicos, revirtiendo en

¹⁷ De hecho, aún hoy en día se sienten las consecuencias que ha tenido el uso de teorías y metodologías enmarcadas en el Positivismo Lógico, ya que estas últimas no se proponen *Presentar*, sino *Demostrar* la validez de sus postulados como universales. De esta manera la *Demostración científica* (ver Schweizer 1998) se ha constituido también en una herramienta de interpretación y validación de la invisibilidad de los Pueblos Originarios muy peligrosa, al dar a sus postulados el carácter de verdades universales.

parte el proceso de “erradicación del paisaje” del que fueron objeto los Pueblos Originarios).

Esta es una herramienta de comunicación aplicable en distintos casos y a diferentes escalas y es particularmente poderosa y eficiente para que dicho conocimiento pueda transformarse en *Patrimonio*, al dar sustento a la memoria de la Historia Cultural de estos Pueblos, pasados y presentes, en cada lugar particular.

Propuestas de Acciones Conjuntas

Esta línea plantea la re-valorización de conocimientos que tradicionalmente han quedado por fuera de los modelos hegemónicos de poder, poniéndolos en un pie de igualdad con respecto a otras formas de construcción de conocimiento. Para articular los dos tipos de marcos cognitivos se propone la realización de trabajos conjuntos que integren metodologías de la investigación científica y de los sistemas de conocimientos indígenas y locales. En lo que compete a los antropólogos y arqueólogos, se sostiene que la investigación científica puede orientarse a la construcción de conocimientos conjuntos y/o complementarios, a partir de proponer un intercambio de saberes, dentro de emprendimientos co-participados con comunidades indígenas que estén interesados y/o dispuestos a ello. En este sentido se enfatiza la necesidad de “aprender a aprender”, de reconocer a los sistemas de conocimientos locales e historizar su construcción, tensionar en sus alcances y confrontarlos para su aprendizaje mutuo.

En este marco y teniendo en cuenta las falencias detectadas en la interacción entre Cientistas Sociales y Pueblos Indígenas, así como la desinformación en la opinión pública sobre estos temas, consideramos que es necesario concretar la realización de estos emprendimientos conjuntos para que fluya la información en las siguientes direcciones: **a)** desde los Cientistas Sociales (arqueólogos, antropólogos, sociólogos, entre otros) hacia el interior de los Pueblos Indígenas; **b)** desde los Cientistas Sociales de distintas disciplinas hacia las otras, generando un diálogo interdisciplinar que apunte al objetivo conjunto de re-visualizar a los Pueblos Indígenas; **c)** desde el Movimiento Indígena hacia los Cientistas Sociales sobre distintos reclamos, intereses y demandas, **d)** hacia funcionarios de los poderes políticos, que ejercen la “custodia” sobre el Patrimonio Arqueológico; **e)** hacia la opinión pública en general y la educación formal en particular. A continuación se presentan proyectos planteados de forma conjunta:

Compilación de Conocimientos complementarios para *informar y formar*

Con este espíritu, estamos desarrollando un programa en el marco de ONPIA que apunta a compilar conocimientos generados por la Arqueología y la Antropología sobre Pueblos Indígenas y los conocimientos generados por estos Pueblos. El objetivo de esta compilación es hacer circular información referida a estos conocimientos, a fin de comunicar al conjunto de la sociedad mensajes cuyo contenido sea el resultado del consenso construido entre los co-participes. El objetivo es aportar en el proceso de re-visualización y re-valorización cultural, tanto al interior de las comunidades indígenas como de la sociedad toda. El núcleo del o de los mensajes a comunicar contemplará tanto aspectos del pasado y

presente indígena que quedan en la memoria social como otros aspectos que no han perdurado, pero que las comunidades desean “rescatar” a partir del trabajo conjunto con antropólogos y arqueólogos. Este programa se desarrollará en base a tres proyectos que apuntan a grupos específicos¹⁸: 1) Conocimientos sobre Pueblos Indígenas para Pueblos Indígenas, 2) Conocimientos sobre Pueblos Indígenas para la Sociedad en su conjunto, 3) Conocimientos sobre Pueblos Indígenas para Funcionarios Públicos y Políticos.

Generación de Conocimientos complementarios para *aplicar*

A su vez estamos llevando a cabo proyectos de investigación, en el marco académico (UBA-CONICET), que apuntan a generar conocimientos de manera conjunta y/o complementaria entre antropólogos y comunidades indígenas locales. El objetivo de estos proyectos es realizar estudios sobre cultura material, tecnología y producción económica para ser aplicados en acciones comunitarias concretas¹⁹ y se llevan a cabo de manera conjunta entre antropólogos–arqueólogos y miembros de las comunidades involucradas. Para ello se suman tanto los conocimientos locales de aquellas personas que tenían, o tienen, la práctica de confeccionar y utilizar tecnologías específicas y mantienen una particular forma de producción económica como la perspectiva de los antropólogos–arqueólogos en cuanto a la sistematización, observación y análisis.

A continuación se presentan brevemente dos proyectos que tienen como base algunos de los argumentos centrales desarrollados en este capítulo. En particular en relación con la concepción del paisaje, asumiendo que los grupos humanos se han “apropiado” culturalmente del lugar en el que viven la que puede evidenciarse en aspectos observables tales como la determinación de marcadores espaciales concretos (ya sean naturales o de producción humana), en conocimientos específicos sobre recursos que allí existen, en la forma de utilización de dichos recursos, en la identificación personal con ese espacio y ese grupo en particular. Esta significación cultural del espacio, convertido en *Paisaje*, puede vincularse con el concepto de *Territorio* para los Pueblos Indígenas²⁰.

Sistemas de Conocimiento aplicados a la producción agrícola

Llevado a cabo por Ramón Quinteros para su doctorado (Universidad de Buenos Aires), se enmarca en una línea de investigación dentro de la Antropología rural que aborda las

¹⁸ A través de talleres, conferencias, publicaciones, jornadas de discusión con la activa participación de miembros de comunidades indígenas y científicos sociales, entre otras actividades.

¹⁹ Reactivación de técnicas tradicionales de cultivo, cooperativa de tejedoras o de otro tipo de productos, para distintos objetivos tales como transmisión de conocimiento ancestral, auto valoración, ingreso económico, etc.

²⁰ La propuesta contempla la creación de un sistema informático que permita ayudar a la toma de decisiones sobre el curso más conveniente a seguir. Se espera, a partir de ahí, aunar conocimientos, como forma de confrontación de saberes, que al hacerla, permiten el crecimiento de ambos, *sensu* Samaja (1993) y no como forma de imposición de políticas pensadas fuera del contexto en el cual se aplicarán, actitud común en dependencias del Estado (Ministerios, INTA, INTI, etc.).

formas tradicionales de producción agrícola, en poblaciones asentadas en la actualidad en la Quebrada de *Chaupi* Rodeo (Iturbe, Quebrada de Humahuaca, Pcia. de Jujuy). El foco del trabajo es compilar saberes locales sobre cultura material y tecnología aplicada a la producción económica, considerando que este conocimiento es una construcción social histórica desde la particularidad del lugar.

Se consideran en un pie de igualdad tanto las formas materiales y discursivas de construcción de conocimiento como la manera en que éstas se inscriben en el paisaje cultural, marco de las relaciones sociales. Se hace hincapié en el análisis de las prácticas cotidianas, ya que éstas constituyen el ámbito de socialización primaria de los sujetos y se considera que es allí donde, junto a los saberes técnicos, tiene lugar la transmisión de narrativas acerca del pasado y de las situaciones del presente, espacio en el cual se dirimen la integración de los sujetos al sistema económico regional. Se busca identificar cómo la persistencia de formas de conocimientos y su interacción con los objetos producidos para diferentes labores, tienen en sí una trama de significados que dan lugar a situaciones contra hegemónicas.

La persistencia de estos objetos es una de las maneras en que se transmiten conocimientos en las sociedades, sin dejar de someter ese conocimiento a un juicio crítico a la hora de compararlos con los objetos obtenidos por intercambio en el ámbito regional y nacional. Dentro de este intercambio comunidad-región, el Estado participa incentivando una forma de conocimiento distinta y que en muchos casos margina a los conocimientos locales. Este discurso del Estado es portavoz de los sectores hegemónicos, quienes proponen la *modernización* de los sujetos para su integración al sistema capitalista, y es a través de sus instituciones desde donde se promueve la adopción de *tecnologías modernas*, como única forma de salir de la coyuntura económica.

Este proyecto propone concretamente realizar una compilación, evaluación y análisis de información sobre la cultura material y tecnología asociada a la producción agrícola, enfatizando los siguientes temas: **a)** el conocimiento acerca del *pool* genético de plantas propias de la región; **b)** las formas de organizar el trabajo comunitario en relación con la producción agrícola; **c)** las construcciones y tecnología desarrolladas para la producción agrícola, en particular los sistemas de riego y las formas de organización del mismo.

Estos temas serán estudiados y evaluados en forma conjunta y complementaria entre la comunidad local y el grupo de investigación involucrado (Quinteros 2008). A partir de allí, se espera obtener "*nuevos conocimientos*", construidos entre los co-participes, aportando cada uno de los actores sus saberes, poniéndolos en tensión, permitiendo su confrontación y delimitando sus alcances. Se espera, por una parte, aportar a la revalorización social de estos saberes y conocimientos locales, para transformarlos en *Patrimonio*, como ejemplos de estrategias productivas generadas desde la particularidad histórica y cultural de la región. Por otra parte se planea realizar un Sistema Experto en Agricultura para ser utilizado por la comunidad local.

Sistemas de Conocimiento aplicados a la producción de distintas tecnologías

Llevado a cabo por Mora Castro, en el marco de su doctorado (Universidad de Buenos Aires), es abordado a partir de los postulados del Proyecto LINKS y analiza el vínculo entre los “Sistemas de Conocimiento Indígena Local” (SCIL) aplicados para producir cultura material, los contextos particulares de producción de la misma y las formas de transmisión de dicho conocimiento al interior de las comunidades.

Se asume que la cultura material tiene un papel activo en la construcción, mantenimiento y transformación de las relaciones sociales y de las identidades colectivas socioculturalmente distintivas. En este sentido, se explora a la cultura material y al Paisaje Cultural como instancias específicas de soporte y transmisión de los SCIL, asumiendo que los mismos son elementos fundamentales y agentes activos en dicho proceso, variables según el devenir histórico de cada lugar.

A su vez los SCIL son tomados como entidades dinámicas que, a pesar de ser modificadas por influencias externas al grupo, se mantienen como una cosmovisión y prácticas determinadas que se enseñan y aprenden a través de diversos mecanismos específicos (Zedeño 2007), siendo uno de los objetivos explorar distintos soportes del mantenimiento y transmisión de los mismos. Este último punto está estrechamente vinculado con la relación entre memoria y sentidos de pertenencia a una comunidad. Es decir, la continuidad en las formas de leer e interpretar el entorno y calificar lo que en él sucede, tuvo como condición las instancias socialmente compartidas de transmisión de las competencias necesarias para su empleo y para transitar en él (Nahuelquir 2008: 8).

En este marco se plantea investigar dos SCIL inmersos en contextos diferentes (Pcia. de Jujuy y Pcia. de Río Negro), teniendo en cuenta sus diferencias socioculturales y el proceso histórico atravesado por cada uno de ellos, desde la conquista hasta la actualidad. Como objetivos generales se proponen: **a)** reconocer y revalorizar a los SCIL como formas no occidentales de producción de conocimiento (poniendo en práctica la línea de investigación sobre el *border thinking* desarrollada más arriba); **b)** crear un puente entre la Antropología Sociocultural y la Arqueología, por una parte y los SCIL por la otra, entendiendo que esta articulación puede brindar un marco más rico de análisis e interpretación de los problemas de estudio; **c)** indagar la relación entre cada uno de estos SCIL con determinados aspectos de la cultura material, el Paisaje Cultural y la Identidad local.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En este artículo ha sido necesariamente un *tour de force* por la situación de los Pueblos Originarios en Argentina. Hemos creído pertinente hacer referencia a la construcción histórica de esa situación, analizando ciertas circunstancias de los tres pulsos de la colonización y su relación con el discurso de la Modernidad. También hemos sintetizado los efectos que ha tenido este discurso tanto en la invisibilización de los Pueblos Indígenas, como en la construcción de una idea de “Patrimonio” funcional a las necesidades de las clases hegemónicas durante los inicios y el desarrollo del Estado Nación.

El papel de los intelectuales y de los Cientistas Sociales en nuestro país no escapa a las influencias del discurso hegemónico, pero desde muy temprano, también, se han alzado

voces reclamando el respeto a la identidad propia de los Pueblos Originarios y a su construcción social de conocimientos y saberes. Sin embargo, se han constituido más en voces en el desierto que en un accionar que articule los distintos saberes, donde cada uno pueda aprender del otro en la interacción de postulados y resultados.

La noción de *Patrimonio* se ha constituido en la idea fuerza de la construcción de un pasado *ideal*, alejado de la realidad histórica y del derecho de los Pueblos Indígenas, escindiendo a las comunidades actuales de un pasado que les es propio. En este marco también se han dejado de lado las necesidades concretas y se han obliterado sus conocimientos y saberes.

Sin embargo, por debajo de la superficie de lo aparentemente hegemónico, en muchos casos han persistido relaciones organizacionales propias y saberes tradicionales, los cuales lejos de desaparecer o transformarse en función del modo de producción dominante, se han constituido en una forma de negociación y confrontación. También han permitido mantener una identidad que durante siglos les fue negada y despreciada. Esto es visible en organizaciones de Comunidades Indígenas que se agrupan en asociaciones con planes políticos concretos, con reclamos concretos y con epistemologías concretas.

En este sentido uno de nosotros (Jorge Ñancuqueo) opina que los Pueblos Indígenas han resistido de distintas maneras y luchado por sus derechos culturales, y que esta lucha todavía en curso, se vería fortalecida con la colaboración de los Cientistas Sociales. Estos derechos culturales tan básicos, como el derecho a la vida, al respeto por la integridad física y cultural de las comunidades y los territorios, al reconocimiento de la (pre)existencia de prácticas culturales específicas de cada pueblo (lengua, lugares sagrados, ceremonias, alimentación) todavía son violados de distintas maneras. Desde su perspectiva el paso inicial para la defensa de estos derechos es lograr el reconocimiento expreso por el resto de la sociedad, y fundamentalmente por el Estado, de la *preexistencia* de los Pueblos Originarios y del concepto de “*territorio*” desde la cosmovisión indígena (ver nota 5) pero principalmente la efectivización de dicho reconocimiento. Esto también se aplica para la reivindicación de la *propiedad comunitaria* de dicho territorio, tanto del que ocupan actualmente como de los que fueron desplazados, cuya restitución concreta sería una reparación histórica. En esta reivindicación los aportes de los arqueólogos y antropólogos serían valiosos, sin embargo, en su opinión, hasta ahora la percepción general de los Pueblos Indígenas acerca del trabajo de los mismos no es positiva. Esto se debe, por una parte, a la postura de estudiar a los Pueblos Indígenas como un “otro” dejándolos en una posición de desigualdad (cuando debería proponerse una relación entre “humanos iguales”), y, por otra parte, porque la mayoría de la producción científica no ha aportado avances concretos en la defensa de derechos y reclamos indígenas.

En cambio, el trabajo de arqueólogos y antropólogos sería muy útil para los Pueblos Indígenas si apuntara a la recuperación de derechos culturales desde distintas acciones, como compilación de información, compartir conocimiento generado desde esas disciplinas y **generar conocimiento conjunto y/o complementario**. Todos los autores de este artículo concordamos con esto y creemos que la única vía de lograr una articulación operativa entre el conocimiento científico y los saberes tradicionales es actuando en conjunto, en un marco de igualdad de posiciones, el uno frente al otro. Pensamos que esta

vía sería una manera de aportar a las necesidades de los Pueblos Indígenas y también aportar a la maduración de una Ciencia Social con capacidad de intervenir en el mundo.

De lo expuesto puede decirse que, tanto desde las políticas de fortalecimiento implementadas por el Movimiento Indígena (en búsqueda de un reconocimiento efectivo de sus derechos territoriales, culturales, identitarios y de educación intercultural), así como el cambio de actitud en el enfoque con respecto a la investigación en Ciencias Sociales y al trabajo conjunto con Pueblos Indígenas, se abrirían líneas muy poco exploradas con respecto a la generación de conocimiento y en relación con la aplicación de dichos conocimientos a la realización de objetivos concretos. Algunos de los temas que nos parece importante abordar desde esta perspectiva son:

- El **reconocimiento de derechos de autoría colectiva** de los diferentes Pueblos Indígenas, sobre los saberes tradicionales y las prácticas asociadas, así como los productos tangibles (cultura material) e intangibles (espirituales, creencias, cosmovisión) resultantes de los mismos. Lograr este reconocimiento implicaría no sólo al aspecto legal sino también un cambio de percepción sobre cosas que hasta ahora han sido consideradas como artes menores y englobadas bajo el término de “tradiciones” o “artesanías”.

- El **reconocimiento** de que los *productos tangibles* referidos en el párrafo anterior son el resultado de un largo proceso (temporal y cultural) que culmina en lo que podría denominarse “tecnología ancestral”, entendiendo como tal a aquellos *productos tangibles* resultantes de la aplicación de Sistemas de Conocimiento Indígenas para: a) la fabricación de determinados objetos (tales como la cordelería *Wichí* o la textilera *Mapuche* entre muchos otros ejemplos); b) la implementación de sistemas productivos específicos (tales como los sistemas de cultivo y riego andino o el manejo de camélidos silvestres y domesticados); c) prácticas culturales de distinto tipo (tales como la utilización de plantas curativas como medicina tradicional, las prácticas culinarias de distintos pueblos) entre muchas otras.

- El **reconocimiento** que estos “saberes tradicionales” aplicados a la producción o realización de determinados objetos, sistemas constructivos o prácticas culturales en la actualidad son producto de determinados **Sistemas de Conocimiento Indígena** (o parte de sistemas más amplios que han sido invisibilizados y se hacen presentes en la actualidad con estos correlatos que sobrevivieron) correspondientes al acervo cultural de Pueblos Indígenas. Por lo tanto cualquier “nominación” de los mismos como “Patrimonio” Material o Inmaterial debe expresamente reconocer los derechos de autoría intelectual colectiva del Pueblo o Nación Indígena correspondiente.

- El **reconocimiento**, por parte de los Cientistas Sociales (o grupos de investigación científica) que realizan trabajos con Pueblos Indígenas (o algunos de sus integrantes), del aporte de los mismos a los resultados, a partir de la autoría compartida de los artículos y publicaciones que resulten, ya sea bajo la forma de publicaciones o de presentaciones sobre distintos soportes y formatos (ver Hernández Llosas y Ñancuqueo 2007).

Esta propuesta de intercambio y articulación de saberes en pos de una construcción de conocimiento conjunto y/o complementario espera dar nuevas bases sobre las que se asiente la acción hacia y desde las comunidades. De hecho, esta acción podría nutrir los argumentos de lucha política por el reconocimiento y efectivización de los derechos conseguidos a nivel formal, ya que la revalorización del conocimiento tradicional y de la

identidad sociocultural en estrecha relación con el territorio que ocupan u ocuparon determinados grupos, son fuertes componentes de las demandas actuales de los Pueblos Indígenas. Este proceso conjunto de **Construcción de Conocimiento** y la **Presentación** del mismo transformado en **Patrimonio** puede ser un factor crucial para el fortalecimiento político del Movimiento Indígena en defensa de sus derechos territoriales, culturales e identitarios.

Así esta perspectiva contribuye a convertir al territorio en paisaje, al pasado en historia social y a la población actual en la heredera de las distintas facetas del patrimonio producido en ese lugar, tengan o no un vínculo genético con la gente que lo habitó antes, entendiendo que el Patrimonio no se hereda por vínculos de sangre sino por “adopción”. Esto implica la valoración, el respeto y el reconocimiento de la diversidad cultural y su contingencia en un lugar, en el pasado y en el presente.

La conjunción de los esfuerzos de los Pueblos Indígenas y de los Cientistas Sociales permitiría no sólo re-visualizar a quienes fueron “borrados” del paisaje y de la memoria social, sino también abrir el juego hacia la multivocalidad para enfrentar al discurso hegemónico desde la perspectiva de grupos subalternos.

Agradecimientos

Los autores de este trabajo queremos agradecer especialmente a los compiladores de este libro, en particular a Carina Jofré, por habernos convocado a participar y, especialmente, por la paciencia que han tenido durante el proceso de escritura. También deseamos agradecer a los evaluadores de una versión anterior de este artículo, dado que sus comentarios pertinentes han hecho posible la reformulación actual, que refleja mucho mejor nuestro propio pensamiento.

Bibliografía

- Ashmore, W. and A.B. Knapp (eds.) 1999 *Archaeologies of Landscape*. Blackwell, Oxford.
- Ballart, J. 1997 *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Ed. Ariel Patrimonio Histórico, Barcelona.
- Bender, B. 1994 *Landscape: politics and perspectives*. Berg.
- Bidaseca, K., González, M. Jaramillo, I., Paolucci, C. Y L. Salleras 2008 *Voces quebradas. Tilcara, después de la Declaración de Patrimonio de la Humanidad*. En: Centro Cultural Canadá Córdoba, Argentina, Museo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba. l' Association Internationale d' Études Québécoises (AIEQ) y Société du 400e Anniversaire de Québec.
- Borghini, N., Gigena, A., Guerrero, L., Gómez, F., Y A. Scarpelli 2008 *Ecos: voces que retumban en la Declaratoria del Patrimonio de la Humanidad de Tilcara*. En Centro Cultural Canadá Córdoba, Argentina, Museo Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba. l' Association Internationale d' Études Québécoises (AIEQ) y Société du 400e Anniversaire de Québec.
- Bradley, R. 2001 *The Archaeology of Natural Places*. Routledge, Londres.

- Briones, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- 2001 "Indígenas". En *Conferencia Interuniversitaria del MERCOSUR contra toda forma de discriminación, xenofobia, racismo y formas conexas de intolerancia*. Declaración de Bs As, cap. III (<http://www.cpcmercosur.gov.ar/reuncpc/2001>)
- Briones C. y M. Carrasco 2000. *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, tratados y convenios con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Bs As, I.G.W.I.A, Documento en español N°29.
- Byrne, D. 1991 Western Hegemony in Archaeological Heritage Management in *History and Anthropology*, Vol 5 pp 269-276
- 1996 Deep Nation: Australia's acquisition of an indigenous past. *Aboriginal History* 20: 82-107.
- Carrasco, M. 2002 El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas En: University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies (<http://utexas.edu/cola/llialas>).
- 2005 "Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004". En: *Cartografías Argentinas*, C. Briones (ed) p.p: 211-242, Antropofagia, Buenos Aires.
- Carrasco, M. & C. Briones 1996 *La Tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWIGIA)-Lanka Honhat. Documento en español N° 18 296 páginas, Buenos Aires.
- Castro, M. 2008 *¿Reconocimiento o Asistencialismo? Antropología de la Negociación de un Proyecto de Turismo Cultural Indígena con Financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo*. Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA (ms).
- Cleere, H. 1995a The Evaluation of Cultural Landscapes: The Role of ICOMOS. En: *Cultural landscapes of Universal Value - components of a Global Strategy*, edited by Droste, B; Plachter, H; Rossler, M. Gustav Fischer Verlag, NY.
- 1995b *Cultural Landscapes as World Heritage*. The Conservation and Management of Archaeological Sites, Vol 1; 63-68.
- Cuyul Soto, A y Davinson Pacheco 2007 *La Organización de los Pueblos Indígenas en Argentina: el caso de la ONPIA*. Buenos Aires
- Delfino, D & P. Rodríguez 1989 Cuando los arqueólogos vienen marchando: Interrogantes y propuestas en torno a la defensa y el rescate del patrimonio arqueológico. *Revista de Antropología*. Año IV. Junio-julio. N° 7. Pp. 51-57.
- 1992 La Recreación del Pasado y la Invención del Patrimonio Arqueológico. *Publicar* - En Antropología y Ciencias Sociales Año 1 N°2: 29-68.
- 1991 "Crítica de la arqueología 'pura': De la defensa del patrimonio hacia una arqueología socialmente útil". Pp.1-113. CEEA Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL). Guayaquil.
- Delrío, W. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad de Quilmes, Buenos Aires.
- 2002 Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al estado-nación (1870-1885). En: *Funcionarios, militares y exploradores. Miradas sobre el otro en la frontera pampeano-*

Comentario [AH1]: Ese texto parece estar en prensa. Confirmar, pues figura en esa condición desde hace 18 años.

- patagónica*. Nacuzzi, Lidia e I. De Jong (comps.) pp. 203-245. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Declaración de Río Cuarto. 2005 Primer Foro Pueblos Originarios-Arqueólogos. Río Cuarto, Argentina. Comentarios. *Revista de Arqueología Suramericana* 1(2): 287-293.
- Dussel, E. 2003 "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Edgardo Lander (comp.) pp: 41-53 FLACSO, Argentina.
- Endere, M. 2000 'Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos'. En: *Trabajos de Prehistoria* 57(1)2000: 1-13.
- 2003a. "Indigenous people's participation in heritage issues in Argentina: Legal and political constraints". *Fifth World Archaeological Congress*, Washington DC.
- 2003b "La difícil tarea de aceptar un pasado multívoco: arqueólogos, Estado y comunidades indígenas en Argentina. *Resúmenes*, pp. 20-21. XII Congresso da Sociedade de Arqueología Brasileira é Arqueologias da América Latina, San Pablo.
- 2005 "Talking about Others: Archaeologists, Indigenous Peoples and Heritage in Argentina". Revista: *Public Archaeology* 4: 155-162.
- Escobar, A. 1995 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y Reconstrucción del Desarrollo*. Grupo Ed. Norma, Bogotá.
- 2007 "Worlds and Knowledge Otherwise. The Latin American Modernity/coloniality research program." En *Cultural Studies*, 21, 2 & 3 March, 179 - 210.
- 2003 "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?" En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. E. Lander (comp.) p.p: 113-143. FLACSO, Argentina.
- Falaschi, C., Sánchez, F. y Szuluc, A. 2005 "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente". En: *Cartografías Argentinas*, C. Briones (ed) p.p: 149-184, Antropofagia, Buenos Aires.
- García Canlini, N. 1984 Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. *Nueva Sociedad* Nro.71, PP. 69-78.
- Gnecco, C. 1999 *Multivocalidad Histórica. Hacia una Cartografía Postcolonial de la Arqueología*. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes.
- González, A. y M.I. Hernández LLosas 2001 ¿De quién es el patrimonio arqueológico argentino? Trabajo presentado en el Simposio "Gestión y Patrimonio", Sección A: "Patrimonio Arqueológico Argentino: Problema, Oportunidad y Desafío, XIV° CNAA. Rosario.
- Gorosito Kramer, A. M. 2000 *Globalización Económica y Diversidad Cultural*. 1 ed. Posadas: Ministerio de Cultura y Educación, Misiones, v.1. p.99.
- Haber, A. F. 2007a Reframing social equality within an intercultural archaeology. *World Archaeology* 39(2):281-297. Routledge. London.
- 2007b This is Not an Answer to the Question "Who is Indigenous?" *Archaeologies* 3(3):213-239.
- 2005 Discusión. Patrimonio: territorio, objetos, símbolos, personas. ¿Cuál es la disputa? *Mundo de antes* 4:21-22.

- Haber, A. F. & C. Gnecco 2007 Virtual Forum: Archaeology and Decolonization. *Archaeologies* 3(3) 390-412.
- Haber, A. F.; Lema, C. & M. Quesada 2006 Silenciamiento de la persistencia indígena en la Puna de Atacama. *Aportes científicos desde Humanidades* 6:190-198.
- Hernández, I. 2003 *Autonomía o Ciudadanía Incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Pehuen editores, Santiago de Chile.
- Hernández LLosas, M. I. 1999. 10.000 años de "Paisaje Cultural Continuo". Investigación arqueológica, gestión e interpretación para el público. Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. *Paisajes Culturales. Un enfoque para la salvaguarda del patrimonio*. CICOP Argentina. Bs. As.
- 2003 Proposed World Heritage Cultural Landscape in the Argentinean Andes and the involvement of local Communities: Pintoscayoc, a case study in the Quebrada de Humahuaca. *World Heritage Papers* 13, pp. 147-153. Linking Universal and Local Values UNESCO World Heritage Centre
- 2006 Diversidad Cultural, Patrimonio e Identidad en Argentina. *La Dimensión Social del Patrimonio*, vol III CICOP Argentina, pp. 19- 30. Bs As.
- Hernández LLosas, M. I. y J. Ñancucheo 2007 Indigenous Involvement in Argentinean Archaeology. A future Adventure. En *The SA Archaeological Record* vol. 7 number 2. pp. 27-30. Washington.
- Jacques, D. 1995 *The Rise of Cultural Landscapes* in International Journal of Heritage Studies, 1, (2) Winter: 91-101.
- Jones, M & Daugstad, K. 1997 *Usages of the "Cultural Landscape" Concept in Norwegian and Nordic Landscape Administration*. *Landscape Research*, Vol.22, No.3, pp 267-281
- Karasik, G. 1994 Plaza Grande y Plaza Chica: Etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca. En: *Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino*, Karasik, Gabriela, ed. Pp 35-70 CEAL Buenos Aires.
- Lenton, D. 1999 "Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. Vol. VIII, pp. 7-30 Colegio de Graduados en Antropología y EUDEBA, Buenos Aires.
- 2005 De centauros a protegidos: la política indígena argentina en perspectiva. Tesis Doctoral. FFyL, Universidad de Buenos Aires (ms).
1998. Los Araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, noviembre 1998, Temuco, Chile. Publicación en libro de resúmenes.
- Mandrini, R. 2008 *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs* Princeton University Press, Princeton
- 2007 Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. En *Cultural Studies*, 21, 2 & 3 March 2007, 449 - 514.
- Miraglia, A. 2007 "'Desenvolvimento', 'Meio Ambiente' e 'Cultura' Notas críticas sobre o debate sociambiental indigenista amazônico". Tesis de Postgrado Univ. de San Pablo. Brasil (ms).

- Nahuelquir, F. 2008 Memorias y construcción de pertenencias comunitarias entre “la gente de Don Valentín Sahyhueque”. Publicado en las actas de las 3º Jornadas de Historia de la Patagonia. Bariloche, Argentina
- Pearson, M. y S. Sullivan 1999 *Looking after heritage places. The basics of heritage planning for managers, landowners and administrators*. Melbourne University Press.
- Podesta, M. y M. Onetto 2003 *Role of local communities in the management of world heritage in Argentina: The case of Cueva de las Manos. Linking Universal and Local Values* UNESCO WHC.
- Politis, G. 2001 On archaeological praxis, gender bias and indigenous peoples in South America. *Journal of Social Archaeology* 1:90-107
- 2006 Theoretical and ethical issues of Archaeology in South America. En: *A Future for Archaeology; the past in the present*, R. Layton. S. Shennan y P. Stone (eds.) pp 173-186. University College London Press.
- Quijano, A. 2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Edgardo Lander (comp.) pp. 201-246. FLACSO, Argentina.
- Quinteros, R. 2008 “Recuperación de la Identidad Étnica en la Quebrada de Humahuaca” Trabajo presentado en el IX CAAS, Misiones, Argentina. Disponible en <http://caas.org.ar/images/mesas11a20/Mesa15/quinteros.pdf>
- Radovich, JC., Balazote, A. 1992 “El pueblo Mapuche en la actualidad”. En: *La problemática indígena*. CEAL. Argentina.
- 1999 “Indígenas y fronteras, los límites de la nacionalidad”. En: *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. Editorial Minerva. Argentina.
- Ross, A. 1996 Landscape as Heritage. En: *Issues in Management Archaeology*. L. Smith and A. Clark (eds.) pp. 1-17. Tempus Publications, Santa Lucia, Anthropology Museum, University of Queensland.
- Samaja, J. 1993 *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la Investigación científica*. EUDEBA, Buenos Aires.
- Secretaría de Cultura de la Nación 2007 Mujeres dirigentes indígenas. Relatos e Historias de Vida, Geraldine Camjalli, coordinación. Presidencia de la Nación. Argentina. Buenos Aires.
- Segato, R. 2002 “Identidad, Políticas y Alteridades Históricas. Una Crítica a las Certezas del pluralismo Global.” En *Nueva Sociedad* 178: 104-125.
- Sosa, J. 1996, Turismo Arqueológico en el NOA: una propuesta de desarrollo sustentable. En: *Revista Naya*. La Colección. Electronic document (<http://www.naya.org.ar>)
- 2008 *Historia de un despropósito: las “ruinas de Quilmas”*. (Ms).
- Slavsky, L. 1992 “Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina”. En: Radovich y Balazote, *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, pp. 67-80. C.E.A.L, Buenos Aires.
- 1993 [1987] “Indigenismo, etnodesarrollo y autonomía”. En: *Aportes para la cuestión indígena en América Latina*, Martínez Sarasola C. (comp.), pp.12-34.(m.s.; Biblioteca del I.N.A.P.L.).
- Shepherd, L. 2007 Virtual Forum: Archaeology and Decolonization. *Archaeologies* 3(3) 390-412.

- Sillar, B. 2005 Who's indigenous? Whose archaeology? *Public Archaeology* 4:71-94.
- Sullivan, S. 1992 Aboriginal site management in national parks and protected areas. En: *Aboriginal involvement in Parks and Protected Areas, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies Report Series*. Canberra.
- Schewizer, T. 1998 Epistemology The Nature and Validation of Anthropological Knowledge. En: *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 39-79 Altamira Press, Londres.
- Tennant, C. 1994 "Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993". En: *Human Rights Quarterly*, vol. 16 N°1, pp. 1-57. The J. Hopkins University Press, Washintong, DC.
- Tilley, C. 1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, paths and monuments*. Berg Publishers, Oxford, Providence
- Titchen, S M. 1996. Including Cultural Landscapes on the World Heritage List in World Heritage. *Review*, Vol 2. pp 34-39.
- Trincheró, H. 2000 *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la Nación, el Chaco central*. Eudeba, Buenos Aires.
- Trouillot, M. 1991 "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness." En: *Recapturing Anthropology*. R. Fox (ed.) pp.: 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- 1996b *The Uluru-Kata Tjuta Cultural Landscape*. World Heritage Newsletter, 10, March.
- UNESCO 1972 Convención para la protección del Patrimonio Natural y Cultural. 17ª Sesión, Conferencia General, París 17 de octubre / 20 noviembre. I. Establecimiento de la Lista de la Herencia de la Humanidad. Paris (www.unesco.org).
- 1994 Convención concerniente a la protección del Patrimonio Natural y Cultural. Comité Mundial del Patrimonio. 18ª Sesión, Phuket, Tailandia, 12 al 17 de Noviembre y Reunión de Expertos sobre la "Estrategia Global". UNESCO, Sede Central, 20 al 22 de Junio.
- 1999 World Conference on Science, Budapest. Declaration on Science and the Use of Scientific Knowledge and the Science Agenda - Framework for Action.
- 2001 The LINKS Project, Local and Indigenous Knowledge.
- Uluru - Kata Tjuta Board of Management 2001 Uluru (Ayers Rock - Mount Olga) National Park Plan of Management. Australian National Parks and Wildlife Service, Sydney.
- Vázquez, H. 2000 *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Biblos Buenos Aires.
- 1993 *Etnología del conocimiento*. Almagesto, Buenos Aires.
- Zedeño, M. N. 2007 Blackfeet Landscape Knowledge and the Badger-Two Medicine Traditional Cultural District. En: *The SAArchaeological Record* vol. 7 number 2. pp. 9-12. Washington DC.
- Zimmerman, L. 2007 "Virtual Forum: Archaeology and Decolonization". En *Archaeologies* 3(3) 390-412.