

**GT N° 47: PATRIMONIO CULTURAL Y PUEBLOS INDÍGENAS. EL TRABAJO  
ETNOGRÁFICO EN LA GESTIÓN DE PROPUESTAS DE DESARROLLO TERRITORIAL Y  
CON IDENTIDAD**

**TÍTULO DE LA PONENCIA**

**¿SEDIMENTO DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA? ETNOGRAFÍAS QUE INVITAN A LA  
REFLEXIÓN ACERCA DE LOS PATRIMONIOS.**

***Autor: Nombre y Apellido***

Aljanati, Lucia Inés\*

Cochero, Gregoria\*\*

García, Stella Maris\*\*\*

**Resumen:** Los patrimonios se construyen socialmente a través de la legitimación de ciertos referentes materiales/simbólicos. Determinados bienes son dotados de valores, de la capacidad de representar identidades, de ser destacados como únicos y de prevalecer. En ese proceso, agentes sociales con intereses diversos, son constituidos como fuentes de autoridad para definir qué es y qué no es patrimonio, para encargarse de la custodia como condensación de una experiencia histórica al tiempo que cristalizan disputas de poder. Nos proponemos problematizar estos aspectos a partir de tensiones emergentes en nuestra práctica etnográfica. Al reconocernos como agentes de injerencia en esta dinámica, nos vemos en la necesidad de poner en diálogo la definición formal de patrimonio, las representaciones locales y sus implicancias políticas. ¿Cuál es la relación entre “patrimonio”, “saberes y tradición” en la institución escolar? ¿Cómo entender el patrimonio en un contexto intercultural? ¿Cómo nos situamos como antropólogas frente a estos interrogantes?

**Palabras Clave:** Patrimonios, Legitimación, Interculturalidad, Escolarización

---

\* Becaria Tipo A LIAS-FCNyM-UNLP [lucia.aljanati@gmail.com](mailto:lucia.aljanati@gmail.com) \*\*Becaria Tipo B LIAS-FCNyM-UNLP [gcochero@gmail.com](mailto:gcochero@gmail.com) \*\*\*Docente-Investigador Prof Adjunta DE LIAS-FCNyM-UNLP [elitagarciacitybell@gmail.com](mailto:elitagarciacitybell@gmail.com)

## Introducción

En un trabajo anterior, una de nosotras, concluía que *la importancia de indagar a priori con qué tipo de patrimonio cultural una se va a involucrar (arqueológico, histórico, tangible, intangible, subacuático, artístico, etc.), qué tipo de definiciones y legislación supone cada categoría, nos propone realizar un trabajo a consciencia de que nuestras investigaciones no sólo resultan en un registro material a ser catalogado y depositado (eventualmente exhibido) en nuestras instituciones base, sino que hemos sido colocados, en la historia de la disciplina, en el lugar de agentes de legitimación científica, y que dicha acción es indisociable de aquellas ejercidas por los agentes políticos y sociales circundantes. El arqueólogo hoy más que nunca debe asegurarse herramientas para que, al investigar construyendo patrimonios, lo pueda hacer de la manera más democrática posible.* (Cochoero, 2014:5). Pero ¿qué alcances tiene esta afirmación? ¿cómo proceder para cumplimentarla? Un primer debate que se nos impuso al iniciar estas reflexiones giró en torno a las primeras respuestas de nuestra casa de estudios respecto al reclamo de restos humanos desde comunidades étnicas originarias de América y específicamente del territorio Argentino. En 1992 se iniciaron los reclamos de los restos del cacique Inacayal que, de público conocimiento, se encontraban en el Museo de La Plata. Las respuestas unánimes de cada uno de los organismos que jerárquicamente se expidieron negaron terminantemente la entrega, aludiendo a que eran *objetos patrimoniales* de la institución. Fue necesario que se activaran numerosos mecanismos sociales para sumar hoy siete entregas oficiales de restos humanos a quienes legítimamente los reclamaban. La afirmación de *propiedad patrimonial* de restos humanos u objetos por parte de instituciones como los Museos patrocinados por centros académicos, nos impulsa a desplegar consideraciones respecto a cómo posicionarnos profesionalmente ante estas cuestiones. El proceso de viraje hacia la entrega de restos humanos a quienes legítimamente los reclaman (Endere, 2000; Tamagno, 2009; Sardi et. al., 2015) ¿constituye un posicionamiento democrático o sólo alude a nuevos protocolos para esas instituciones?

En esta presentación planteamos a modo de hipótesis de trabajo: que las valoraciones que las personas/los pueblos asignan a los “bienes” -sean materiales o inmateriales- se articulan con las legitimaciones sedimentadas en un proceso histórico; sin embargo para que sean reconocidas como “Patrimonio” requieren de la actualización de esos procesos según agentes legitimadores hegemónicos. Los interrogantes que nos motivan giran alrededor de cómo situarnos ante eventuales valoraciones que surgen en el trabajo de campo y contrastan con las definiciones dadas por contextos hegemónicos, a qué intereses responden dichas legitimaciones, quiénes resguardan los patrimonios, qué rol juegan en esta trama instituciones como la escuela, los museos, las universidades, etc. Estos interrogantes nos permiten desarmar entramados de poder que generan

construcciones enraizadas tanto en las propias instituciones como en el sentido común de las personas escolarizadas. Desde el proyecto de investigación *“Escarización/ Disputas Políticas: Etnografías de Procesos Educativos Escolares en Contextos Multisituados”* 2015-18, venimos indagando cuáles son las huellas que los procesos de escolarización instituyen en colectivos humanos a propósito de lo que acontece en el día a día escolar. La fuerza del mandato escolar en la conformación de las subjetividades y la construcción de miradas desvalorizadoras respecto de prácticas ‘otras’ ha operado de modo drástico a lo largo de la historia de América. Los planteos de Aníbal Quijano respecto de la imposición europeizante de prácticas y representaciones se encarnan en las empresas (material, político-administrativa e ideológica) que señala Balandier (1973) como *situación colonial*.

*América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder conformado [en torno a] la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (...). Con esa clasificación de base, se articularon todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano 2000:2). El desarrollo y consolidación de ese patrón de poder requirió la acción directa de transmisión y aprendizaje de modelos culturales que llegaron con mecanismos legitimadores de diversa índole. Aquí la construcción de una historia congelada en un tiempo sin tiempo posibilita la manipulación y puesta en valor de “bienes culturales materiales/inmateriales” que resulten estéticamente ponderables y/o económicamente redituables.*

Presentamos tres escenas que tomamos de nuestras experiencias etnográficas, a fin de analizar la valoración y legitimación de los patrimonios. En el primer caso centramos la mirada en un objeto material, en el segundo caso en un objeto inmaterial (Identidad definida por la tierra) para luego reflexionar sobre los sentidos de pertenencia de una población anclada en un sitio arqueológico que se pretende “monumental”.

## Escena Z

*En la finca Las Piedras Moras una mañana a comienzo de 1970 Don Reyes Salvatierra, agente de policía local, aprovechando sus vacaciones laborales, se disponía a levantar un galpón en el patio de su casa para protegerse de los fuertes soles del verano. En ese trajín, haciendo el pozo para plantar un horcón que sostendría el futuro techo de paja, la pala choca con algo duro, como no salía rápidamente, tomó un pico para hacer palanca y sacó una estatuilla de granito perfectamente tallada con rasgos humanos de aproximadamente 50cm de alto. Tuvo unos días este objeto y decidió mostrarlo a personas del pueblo ofreciéndolo para intercambiarlo por objetos de uso cotidiano. Todos los vecinos coincidieron en que era una “reliquia de los antiguos” de la zona.*

*Unos años después estando el objeto en la casa de uno de aquellos vecinos, un profesional arqueólogo observa la estatuilla de granito y advierte características únicas en relación con otras encontradas en sitios arqueológicos de los Andes centrales. En este sentido gestiona para que esa pieza se constituya en un objeto patrimonio de un Museo de Ciencias. Dicho “objeto” es guardado en la caja fuerte de la institución y solo es desplazado a muestras exclusivas en ocasiones especiales.*

¿Qué caracteriza a este objeto que lo transforma en patrimonial/patrimoniable? ¿El hecho está en el objeto en sí o en la gestión del profesional? ¿Qué acontece con los vecinos que lo definían como “reliquia de los antiguos”?

A través de la mirada profesional por parte de arqueólogos, este objeto ha sido dotado de cronología, significados diversos y de atributos tecnológicos. Entre las primeras interpretaciones, encontramos las de Rex González, quien lo denomina “suplicante” en referencia a la posición tradicional de súplica -en forma arrodillada mirando hacia arriba y establece una relación con los ritos ceremoniales de la cultura Condorhuasi-Alamito (200 a.C.–200 d.C.) (González 1977:288). También se identifica que este objeto “único”, rescatado por los vecinos de Balcosna, pertenece a un grupo más grande de suplicantes, los cuales, según el arqueólogo Pérez Gollán, aparecen en zonas en conjunción con las posibles redes de intercambio, basadas en los principios de complementariedad económica. En grupos en donde el ceremonialismo dio cohesión a la vida aldeana, Pérez Gollán sospecha que cada grupo debió tener uno o varios “suplicantes”. Son estos “suplicantes” los que formaban parte de la memoria de los antiguos pueblos e informaban sobre la genealogía e historia de cada grupo.

El arqueólogo Rodolfo Raffino va a poner especial foco sobre los atributos estéticos, considerando que la obra constituye “...uno de los especímenes más complejos y de mayor elaboración abstracta de toda la escultórica indoamericana (...) debe ser ubicada en un nivel superlativo dentro del arte escultórico indígena” (Raffino et al. 1997:32). Él propone una interpretación simbólica remontándose a los escritos de los arqueólogos Adán Quiroga y Lafone Quevedo, cuando hacen mención a las fiestas del Chiqui. Según estos autores, el Chiqui es una divinidad fatídica que trae la mala suerte y para evitarla los indígenas celebraban una ceremonia que en un principio se cree que era con cabezas humanas, pero con el tiempo se sustituyeron con las de animales, ligando necesariamente a las cabezas con esta festividad (Raffino et al. 1997). Este autor dice que el rostro de los “suplicantes” tiene características zoomorfas y que estas piezas representan a esta deidad. Los relatos del Chiqui son tomados por Gentile (2001) quien establece una relación con el nombre de una localidad llamada Chiquiguasi, que existía en el actual Departamento de Paclín. Sin

embargo, ella misma señala que la zona del Chiqui mencionada está a más de 100 kilómetros del lugar del hallazgo en Balcosna.

Este breve recorrido da cuenta de los varios sentidos atribuidos al objeto desde la óptica profesional, aunque nos interesa contextualizar la definición como “reliquia de los antiguos” dada por los pobladores al objeto esculpido/modelado en granito. Indagamos etnográficamente los espacios culturales y las representaciones dadas a los objetos que serían indicios de la existencia de población indígena en la localidad y observamos que, si bien reconocen la existencia de “los antiguos”, como denominan a presuntos pobladores ‘indígenas’, de ningún modo se reconocen sucesores de ellos aunque generación tras generación habitan el mismo sitio y utilizan en su vida cotidiana objetos como morteros, conanas, etc. Estos contrastes de sentidos reflejan distintas densidades en los procesos de sedimentación histórica que nos remiten a los lentes distorsionadores de las instituciones educativas.

#### Escena Y

*En un aula de la Facultad de Trabajo Social de la UNLP, estudiantes, docentes y referentes indígenas, dispusimos los pupitres en círculo para conversar sobre la migración indígena y las formas que adquiere su identidad en el contexto de ciudad. A. y G. viven en La Plata desde hace varios años, ambos son referentes indígenas, aymará y avá guaraní, respectivamente. Mientras el mate pasa de mano en mano escuchamos sus opiniones acerca de los significados que cada uno le otorga a la identidad.*

*G: Nosotros somos parte de la tierra, eso somos. Para nosotros –el pueblo guaraní- la tierra es la única fuente, no se trata de dinero. La agricultura es una cultura de crianza, es el alma, el eje vital de la gente. Si dejamos de cultivar la tierra, desaparecemos. (...) La ciudad no es para nosotros, ahí muere la identidad, la cultura; porque nuestro mundo es distinto, estamos rodeados de la naturaleza. Nosotros los guaraníes que estamos aquí, no hemos dicho “vamos a La Plata”, sino que nos han arrebatado la tierra donde vivíamos con mucha violencia, amenaza y muerte, por eso es que decimos que la conquista nunca ha terminado sino que sigue de otra manera. Y son genocidios. No aceptan las diferencias entre nosotros todavía. Cuando no aceptan las diferencias nos demuestran que no existimos. Los que nos vencieron han hecho sus propios códigos, su propia política y cultura, por eso es que siempre estamos ocultos, nunca nos tienen en cuenta. La tarea de nosotros como actores principales es de visibilizar esto. Por eso es un honor cuando un organismo educativo nos invita nunca podemos decir que no, porque yo creo que aquellos que han fundado este estado también han sido universitarios, también se han educado; por eso, para volver a refundar este estado tenemos la esperanza que desde aquí va a nacer la herramienta humana para*

*recomenzar. Nosotros decimos que si queremos hablar de identidad e interculturalidad, el estado - en vez de enseñar el inglés- debería enseñar primero la lengua materna, que ninguna cultura quede fuera de los programas.*

*A:La educación es colonial, es cierto, la historia que nos cuentan es la historia de los conquistadores, pero si estudiamos vamos a poder revertir esa historia. Si mi hija está estudiando Ingeniería en la ciudad, voy a tener una aymara ingeniera. Gracias a los indígenas que estudiaron en la ciudad se creó el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza). Lo urbano, el trabajo en la construcción, me genera cierto espacio para visitar el centro cultural, ir a la escuela, una vida diferente de lo que me imponía lo rural, pero no he perdido mi identidad aymara. Mis hijos son ciudadanos y no dejan de ser aymara. Hay gente que me dice: “vos con tu aymara, tu aymara”, pero es gente que por ahí le gusta mi música, y ahí también está mi identidad. Y escuchas a los chicos tarareando. Es un aporte silencioso, vas imponiendo tus formas, la oca, el chuño, la papa, el anticucho, el maní.*

*Para A. en contraste con G., la vida en la ciudad no hace peligrar la identidad indígena y si no cuentan con la tierra, tienen el idioma, la música, los alimentos preparados de una forma particular, etc.*

¿Qué expresiones merecen ser activadas patrimonialmente? Qué sucede cuando el valor y posibilidad de existencia de lo intangible se encuentra ligada a un territorio, en un contexto donde lo pluriétnico existe desigualmente dispuesto bajo la idea matriz de Estado Nación. El patrimonio emerge como un lugar de construcción de sentidos, que dependen de la acreditación de quienes, para la escena particular, son los “otros”. Los Avá Guaraní y Aymara son reconocidos legalmente como argentinos pero al mismo tiempo A. destaca la trascendencia de la lengua y las costumbres aymara y G. enfatiza el valor de la tierra como la manera de estar en el mundo, ya que sin ella el pueblo guaraní desaparece. Para estas personas y los pueblos de los que forman parte, estos valores son, también su identidad. La construcción del patrimonio toma forma a partir de los procesos históricos y la memoria que le dan sentido a un pueblo. En torno a estas reflexiones se abre la pregunta: ¿Cómo abordar el patrimonio respetando la subjetividad de cada proyecto histórico? (Segato, 2013)

## Escena X

*Un pueblo histórico de Catamarca fue nombrado Londres para homenajear a los reyes europeos, siendo su fundación la segunda más antigua a cargo de españoles en el territorio del actual noroeste argentino. Hoy en día, en los negocios en torno a la plaza, muchos con paredes de adobe*

*que son tan antiguas como el pueblo mismo, una se encuentra con artesanías, productos locales como dulces, tejidos, nueces y objetos de cerámica destinados a la gran cantidad de turistas que pasan de visita. Desde los automóviles por la ruta o a pie por el camino recientemente asfaltado, la pregunta resuena: "¿Falta mucho para llegar a El Shincal?" Aquí, preguntar así es exponerse como turista y habilitar la respuesta: "Siga derecho por este camino, va a ver los carteles". Fuera de este gesto, basta con conversar un poco con la gente del lugar para conocer otra geografía distinta. Esto es lo que nos cuentan algunas mujeres del barrio "El Shincal-Villa San José":*

*"-Hay gente, por ejemplo turistas, que vienen, (y preguntan) "cómo hago para llegar a El Shincal": ya estás en el Shincal. Ellos preguntan por las ruinas-"*

*-"Ahora todos vienen y le dicen "¿Falta mucho para llegar al Shincal?" y...ya estamos en el Shincal, pero nadie sabe. Muchos no saben que era Villa San José, no sé por qué le han cambiado, si antes venían y era la Villa San José-"*

*Aquí, al sitio se le llama "ruinas" y "Shincal" es el nombre de un área amplia que trasciende largamente al emplazamiento turístico, un barrio que en la memoria colectiva reciente (quién sabe desde cuándo), se llamaba Villa San José.*

El sitio arqueológico El Shincal fue objeto de puesta en valor patrimonial hace unos años lo cual resultó, según la gente del lugar, en un incremento en la actividad turística. En los últimos diez años, además, se instaló alumbrado público allí donde no llegaba, se construyeron alojamientos para turistas y se asfaltó parte del camino a las ruinas. En el sitio mismo se instaló un alambrado perimetral, se levantó un anexo moderno al museo de sitio y se pusieron en marcha visitas guiadas como condición obligatoria para visitar el lugar. Las ruinas son publicitadas como un "Nuevo Cusco" en Argentina y el caudal de turistas es un indicio sensible a las reformas. La idea de Nuevo Cusco encuentra su fundamento científico en la propuesta de Ian Farrington (1999) quien, por contraste de características espaciales en la distribución de las estructuras con relación a los hitos geográficos del lugar, encuentra en El Shincal la "emulación" de un Cusco a miles de kilómetros de Perú. La publicitación del sitio en estos términos pretende y logra cautivar con la evocación de otro sitio monumental que es Patrimonio de la Humanidad de UNESCO, aunque los fundamentos teóricos de dicha comparación no son fáciles de interpretar en la sola mención. El pasado evocado, cuidado y reactivado, parece ser en primera impresión, aquel pasado que viene de afuera. Así como "El Shincal" es el nombre turístico reconocido y buscado por los extranjeros (foráneos al país y foráneos a la idiosincrasia local), el pasado publicitado es también aquel del extranjero (el del Inka que trascendió barreras geográficas y territoriales para instalarse en el noroeste argentino).

La historia de las ruinas, desde su última ocupación hasta la fecha, ha sido centro para la forja de múltiples sentidos. Entre el nombre y lo nombrado se describen tensiones que en el abordaje etnográfico encuentran su lugar de manifestación. Es a través del registro etnográfico que los

arqueólogos reflexionamos sobre la dicotomía observador/observado y desde allí es que podemos indagar sobre cómo se relacionan los distintos públicos con el conocimiento producido por estos. En el contexto de patrimonialización que, si bien comenzó hace décadas y tuvo su mayor visibilidad y materialidad en los últimos 6 años, nos preguntamos: ¿Quiénes son los que nombran, quiénes los nombrados? ¿Dónde queda registrada la voz de los primeros custodios de este patrimonio, que ante la pregunta interesada expresan un registro preciso y cargado de sentido sobre los cambios que atravesó su entorno?

## ENTRAMADO

*“El único plazo de validez es la memoria. Y la memoria tiene, como se dice, sus usos sociales.”*  
(Viveiros de Castro)

*“Los científicos, entonces, parecen tener cierto poder: pueden crear un lugar al apuntar sus dedos oficiales sobre un cuerpo de agua en vez de otro.”* (Tuan)

En las tres escenas relatadas se ponen en juego ideas acerca del patrimonio que, desde su particularidad, nos permiten reflexionar sobre un entramado que articula sentidos, derechos y acción con la historia, la memoria y la identidad. Toda definición de patrimonio implica un acto de distinción entre “aquello que está bajo la influencia de grupos humanos y se considera digno de ser preservado” (Endere et al. 2013:28). Esta definición amplia nos libera momentáneamente de desarrollar la vasta y abrumadora taxonomía de patrimonios clasificados por el organismo a cargo de expresar y regular los consensos sobre patrimonio: la UNESCO. Por medio de cartas, convenciones y protocolos de acción, el universo patrimonial reviste una realidad en donde los seres humanos expresamos colectivamente el valor de la trascendencia.

Los giros y nuevas direcciones que fueron adoptando las definiciones de patrimonio a lo largo del tiempo, son indicios de cómo diversos actores fueron tomando lugar en los escenarios de disputa, poniendo en cuestión las definiciones tradicionales y reclamando roles activos y derechos sobre aquello que se declara “de todos”.

Para el caso argentino, a principios del siglo XX el patrimonio arqueológico en especial era valorado, mas no constituía una representación de la identidad nacional (Guráieb et al. 2012). Las clases altas conforman sus colecciones refiriéndose al “arte precolombino” como manera de occidentalizar a los objetos en términos estéticamente valorados por encima de cualquier valor simbólico o cultural que tuvieran. Las familias pudientes y patricias encontraban en estos objetos un reaseguro económico, lo que explica que en este contexto circularan colecciones hacia museos del exterior y se favoreciera el tráfico de piezas en prácticas de venta. Las colecciones por parte de las

clases altas criollas lograban dos objetivos: diferenciarse de la “masa inmigrante europea, por lo general pobre y analfabeta” (Guráieb et al. 2012:38) y reforzar una apropiación del patrimonio local desde la construcción de un “otro” exótico por fuera de cualquier identificación que sugiriera continuidad. Retomando la idea que da título al presente trabajo, es interesante preguntarnos, dentro de los recorridos históricos ¿Cuál es el sedimento que se consolida?

El objeto “suplicante” consolida el sentido de lo exótico y lo estético tal cual fuera valorado desde la modernidad. Resuena en las palabras profesionales una jerarquización implícita de las manifestaciones artísticas locales, donde se alude a lo “superlativo” de la obra en comparación con supuestos cánones estéticos universales que se expresarían en el “arte indoamericano” como un todo. Al apelar a valores estéticos supremos se recrea un conjunto de marcas estrictas de separación en la organización de la matriz poblacional. Para Catamarca la retórica local coloca a indios, negros y criollos- no propietarios de tierra, en un interjuego complejo de negación, subordinación, vergüenza, subestimación que no habilita identificaciones con lo indígena sino el refuerzo de lo aceptado y valorado como superior. En esta dirección la autoridad de las instituciones escolares operan mediante mecanismos de selección/exclusión que actúan a modo de filtro sobre lo que será internalizado en el trayecto escolar.

Pensar la escena segunda, nos demanda reflexionar sobre las definiciones de territorio. Tal como afirma Bartolomé Melià, *“El territorio Guaraní (...) es en realidad un espacio cultural (...) Nuestro concepto de tierra no tiene la profundidad del pensamiento de ellos. Tratar de las tierras de los indios desde nuestro punto de vista, que sigue siendo colonial, es una aberración contra derecho. No es cuestión de dar o devolver tierras a los indígenas, sino de reconocer territorios indígenas”*.

En el caso guaraní, una tierra -ivy- se transforma en *tekoha* -entendida por este autor como *el lugar donde estamos y somos lo que somos-* en el momento en que los niños y niñas nacen y *“caen en una tierra, en un hueco que lo acoge como nuevo seno, del cual poco a poco se levantará, como plantita que brota y crece, para no confundirse con la mera tierra. Al caer como semilla en la tierra, en realidad cae en un campo cultural, en un teko”*. El Teko, a su vez, *“es el modo de ser particular vivido históricamente por un pueblo o nación; es el lugar donde somos lo que somos y queremos seguir siendo.”* (2015:1 y sig). De ahí que la identidad guaraní no puede pensarse sin la tierra/territorio. La dicotomía tradicional que distingue patrimonio natural de patrimonio cultural se desvanece si pretendemos entender y respetar lo “cultural” desde la cosmología indígena. En el contexto de construcción y reproducción de un Estado Nación desigual, en la pugna por construir una identidad homogénea que solape la multiplicidad de identidades y concepciones de mundo, la visión occidental es la que prima: es la supremacía étnica del “blanco” la que ostenta, acredita y permite la activación de determinados patrimonios sobre otros. El consenso necesario para el ejercicio de dicho poder es dado, entre otras instituciones, por el modelo educativo como

mecanismo central de homogeneización de la nación (Segato en Briones 2002). Las imágenes externas de la identidad que producen los agentes legitimadores del patrimonio se reproducen a su vez en los discursos hegemónicos de los medios de comunicación y del sistema educativo, se va sedimentando así la adopción de dichas imágenes por la población “como visión de sí mismos” (Prats 1997). Sin embargo, tanto A. como G. tienen la certeza de que el conocimiento *es un arma* y abona el camino hacia un mundo más justo y en tanto esté mediado por la institución escolar, los actores que de ella participan son capaces de apropiarlo, cuestionarlo y disputarlo.

Para el caso expuesto en la tercera escena, en la Villa San José/Barrio El Shincal, ¿es la historia local o la historia que comienza en torno a la valoración de las ruinas exóticas la que se sedimenta construyendo identidad? Cuando los que llevan adelante los programas de arqueología lo hacen desde afuera, desde arriba, se corre el riesgo de alienar a la gente por desconocer las desigualdades propias de una comunidad. Existe el peligro que sean los de afuera quienes controlen el pasado de una comunidad y sólo pongan énfasis en lo exótico, o refuercen la historia ya consensuada (Shackel 2014). La historia consensuada es ese sedimento que se consolida en razón de su peso en tanto capital simbólico y reflejo de la hegemonía de un momento dado. Se corre el riesgo de reforzar, aunque surja de la buena intención, la visión de principios de siglo XX, en donde el sedimento resultaba en estratos bien diferenciados entre “aquel pasado” y “este presente”.

Para el caso de la Villa San José, el pasado patrimonializado, con todas las implicancias ya desarrolladas, es aquel del inka, pasado exótico a la memoria del lugar como expresan las etnografías. Sin embargo existe otro pasado, aquel que encuentra materialidad en un hito local como lo es la Loma Larga y forma parte de los múltiples relatos en donde la gente del lugar expresa sus recuerdos y afinidades. En este hito Rex González interpretó un sitio ceremonial Aguada (González y Montes 1998), manifestación cultural propia del Noroeste Argentino. Es allí donde, cientos de años después, encontramos la actualización de su ceremonialidad a través de la realización de ritos de vía crucis, la instalación de una cruz sobre su cima, y la asignación de entidad a una Salamanca en la base, como definición de un espacio profano que se contrarresta con la sacralidad de la cima. Por fuera de la cristalización de los referentes patrimoniales no todos los grupos sociales se identifican en los mismos bienes e incluso en muchos casos el mismo bien es semantizado de maneras distintas por cada uno de los colectivos. Reconocer el carácter multiétnico de nuestra nación desde un enfoque intercultural nos obliga a considerar los significados y valores que se atribuyen desde los distintos vectores de la sociedad ya que, tomando las palabras de (Lacarrière, 2008:12): “*Aún cuando parezca que sólo identificamos y sistematizamos información y que, desde este lugar, no generamos cambios ni provocamos distorsiones en lo que los sujetos producen -el sólo hecho de abstraer, (...) sujetos, prácticas, saberes, representaciones y elementos producidos, lleva a clasificaciones institucionales e institucionalizadas que se fabrican en los escritorios de los*

*gestores y/o políticos o en las declaratorias socilitadas por los legisladores, sin resonancia para quienes lo hacen y rehacen.*”. Más aún, como afirma González Ruibal (2017) “la narrativa dominante es que las comunidades indígenas siempre luchan por su patrimonio cultural”. En esta afirmación, se niega que las comunidades puedan haber adoptado el mismo punto de vista naturalista/materialista sobre el patrimonio, continúa González Ruibal. Hay implícita una mirada romántica en la narrativa dominante, en donde el acto patrimonial más que exponer un conflicto, nutre al acervo mundial de manera armónica “apagando” el conflicto, muchas veces sin tener en cuenta la heterogeneidad política dentro de la diversidad de representaciones: el nativo se presenta como un todo homogéneo que se idealiza como un colectivo lejos de cualquier conflicto interno. En estas afirmaciones se pone en juego la pregunta que se plantea cuando aquello que se patrimonializa es “de todos” mientras por derecho puede ser definido, custodiado y usufructuado por “algunos”: ¿quiénes son esos “algunos”?, ¿qué tan abierto es realmente el escenario por fuera de los agentes hegemónicos tradicionales? Si apelamos a los intereses económicos un bien será digno de convertirse en patrimonio si produce un efecto positivo en la concentración de capitales (por ejemplo, la activación turística de un sitio arqueológico); no lo será en cambio, si se ponen en juego los intereses de quienes concentran el capital: la probabilidad de patrimonializar un territorio sometido a tensiones de distintos sectores empresariales es prácticamente nula.

La antropología puede aportar a la disputa por investir al patrimonio de significados diversos a partir del diálogo y la conceptualización de las prácticas simbólicas que vertebran las relaciones sociales en nuestra nación. Como bien dice Gnecco (2017): “*Si alguna vez surge un patrimonio multicultural, tendría varios colores e invitaría a diversas lecturas*”. Pero, además, la construcción del patrimonio debería democratizarse en el sentido de Durham (1998), es decir, eliminando las barreras educacionales y materiales que impiden el acceso a los bienes culturales –en su mayoría monopolizados por las clases dominantes-, y proveyendo herramientas para garantizar la producción, trasmisión y comunicación de la producción cultural de las clases populares. Desde nuestra perspectiva antropológica, acordamos con Segato en que nuestro objeto de estudio *sea hoy el que nos interpele, nos diga quienes somos y qué espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra “caja de herramientas” para responder sus preguntas y contribuir con su proyecto histórico*” (Segato, 2013) atendiendo -particularmente en este caso- a una antropología por demanda que apunte a remover y movilizar el sedimento históricamente depositado.

## Bibliografía

Balandier, G (1973) Teoría de la descolonización, Barcelona: Península.

Briones, Claudia (2002). "Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural". En: Norma Fuller (edit.). *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, PUCP-UP-IEP, Lima.

Cochero, G. (2014) La construcción del patrimonio arqueológico; Trabajo Final de un curso de Postgrado, inédito.

Durham, E. R. (1998) Cultura, Patrimonio, Preservación. Revista *Alteridades* 8 (16): pags. 131-136

Endere, M. (2000) Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación y reclamos étnicos sobre restos humanos.

Endere, M., Chaparro, M. y Mariano, C. (eds.). (2013). Temas de patrimonio cultural. UNICEN, Tandil, 116 pág. E- book.

Farrington, I.S. (1999) El Shincal: un Cusco del Kollasuyu. Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina (ed. por C. Diez Marín), Tomo I, pp. 53-62. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP, La Plata

Gentile, M.E. (2001) Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 30 (1): 27:102. Lima

Gnecco C. (2017) Antidecálogo Diez ensayos (casi) arqueológicos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Gonzalez A.R. (1977) Arte precolombino de la argentina. Introducción a su historia cultural. Buenos Aires. Filmediciones Valero.

González, A. R., & Montes, A. E. (1998). *Arte precolombino: cultura la Aguada, Arqueología y diseños*. Filmediciones.

González-Ruibal, A. (2017). Malos nativos. una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de arqueología*, 27(2), nativos-una.

Guráieb, A. G., Frère, M. M., Ratto, N., & Aguerre, A. M. (2008). *Caminos y encrucijadas en la gestión del patrimonio arqueológico argentino*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Lacarrière, M. (2008) ¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión. *Boletín Gestión Cultural* N°17

Melià, B. (2015) El buen vivir se aprende. *Sinéctica. Revista Electrónica de Educación*. [On Line], 45. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-109X2015000200010](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2015000200010)

Pizarro, C.A. (2006) Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca. EDUCC-Universidad Católica de Córdoba.

Prats L. (1997) El patrimonio como construcción social. *Antropología y Patrimonio*, Barcelona:Ariel.

Quijano, A.(2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires: CLACSO, p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Raffino, R. A., Iácona, A., García Montes, V. (1997) – Los “suplicantes” del Museo de La Plata, 46p.; Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Sardi, M.L, Reza, M.M, Pucciarelli, H. M. (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista argentina de antropología biológica*, 17(2), 1-8. <https://dx.doi.org/doi:10.17139/raab.2015.0017.02.04>

Segato, R. (2013) La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Shackel, P. (2004). Working with Communities. Heritage Development and Applied Archaeology. En P. Shackel y E. Chambers, Ed it., Places in Mind. Public archaeology as Applied Anthropology. Routledge.

Tamagno, L. (Coord.). (2009). Pueblos indígenas. Interculturalidad, Colonialidad, Política. Buenos Aires: Biblos.