



Intersecciones en Antropología

ISSN: 1666-2105

intersec@soc.unicen.edu.ar

Universidad Nacional del Centro de la
Provincia de Buenos Aires
Argentina

Flores, Carlos; Acuto, Félix A.
Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y
reconstruyendo la arqueología
Intersecciones en Antropología, vol. 16, núm. 1, junio, 2015, pp. 179-194
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179541091011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología

Carlos Flores y Félix A. Acuto

Recibido 1° de julio 2013. Aceptado 31 de enero 2014

RESUMEN

Este trabajo es el producto de un diálogo intercultural entre un equipo de arqueólogos que investigan el pasado indígena del valle Calchaquí (provincia de Salta, Argentina) y referentes de pueblos originarios de la Argentina. El artículo combina la perspectiva crítica y los reclamos de los pueblos sobre la práctica arqueológica con un acercamiento académico reflexivo. De manera conjunta, ambas perspectivas buscan ir más allá de la crítica para proponer una praxis específica, entendida esta como una acción política teóricamente informada. A partir de un contrapunto entre la voz académica y la voz indígena, este artículo propone un trabajo colaborativo y en diálogo, una forma distinta de producir conocimiento sobre el pasado y una praxis arqueológica que ponga a disposición herramientas que fortalezcan las demandas y derechos de los pueblos originarios, los procesos de consolidación identitaria y los reclamos patrimoniales.

Palabras clave: Pueblos originarios; Arqueología; Diálogo; Praxis.

ABSTRACT

INDIGENOUS PEOPLES AND ARGENTINE ARCHAEOLOGY: BUILDING AN INTERCULTURAL DIALOGUE AND RECONSTRUCTING ARCHAEOLOGY. This paper is the product of an intercultural dialogue between an archaeological research team studying the indigenous past of the Calchaquí Valley (Salta, Argentina) and representatives of Argentine Indigenous people. The paper combines the critical perspective and claims of Indigenous peoples concerning archaeological practice with a reflexive academic perspective. Together these perspectives seek to go beyond critique to put forward a specific praxis, understood as theoretically informed political action. By establishing a counterpoint between the academic voice and the indigenous voice, this article proposes the following: the development of collaborative and dialogue-based work; a different way of producing knowledge about the past; and an archaeological praxis oriented towards providing tools to strengthen the claims and rights of Indigenous peoples, their identity building processes, and their heritage demands.

Keywords: Indigenous peoples; Archaeology; Dialogue; Praxis.

PALABRAS PRELIMINARES

En este trabajo apuntamos a desarrollar un diálogo intercultural en el que, en contrapunto, participan dos voces: una voz que representa a una arqueología crítica, que propone una manera diferente de hacer arqueología, y la voz de un miembro y referente de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) y del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales

de Pueblos Originarios (ENOTPO) de la Argentina, que efectúa demandas sobre diversos aspectos de la práctica arqueológica, sobre el patrimonio y sobre la relación que los pueblos originarios aspiran tener con la arqueología. Desde una postura reflexiva, en este artículo se busca no sólo realizar una crítica a la disciplina sino también proponer nuevas formas de trabajo conjunto y el desarrollo de una praxis que: 1) brinde herramientas que fortalezcan los procesos

Carlos Flores. Delegado de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Salta, organización miembro del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). E-mail: pueblowachipa@yahoo.com.ar y uniondiaguitasalta@gmail.com

Félix A. Acuto. Instituto Multidisciplinario de Ciencias Humanas (IMHICIHU). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de La Matanza. Saavedra 15 Piso 5, CABA. E-mail: facuto@gmail.com

organizativos de los pueblos en los territorios; 2) sirva para apuntalar la construcción identitaria y los reclamos patrimoniales; y 3) acompañe las demandas e intereses de los pueblos originarios. Por medio de este manifiesto buscamos generar reflexión, trabajo colaborativo, diálogo y una nueva forma de producir conocimiento sobre el pasado/presente de los pueblos originarios.

En un contexto en el que la arqueología se ha hecho más reflexiva y crítica, y donde los pueblos originarios realizan activos reclamos sobre sus territorios, sus derechos, sobre la investigación de su pasado, sobre su patrimonio y sobre los restos mortuorios de sus ancestros, sostenemos que la arqueología debe transformarse por completo, tanto en lo que respecta a su práctica como a la manera en que produce conocimiento, para convertirse no sólo en una disciplina crítica, sino también en una disciplina abierta, que promueva el diálogo intercultural; más democrática y políticamente comprometida. Proponemos la construcción de una arqueología que consulte y tenga consentimiento para la investigación, que abra la investigación a la participación de los pueblos originarios, que se ponga a disposición y que sea un aporte a los procesos socioculturales contemporáneos, que respete al sujeto de derecho (que, de acuerdo con el marco jurídico vigente en materia de derecho indígena, es el pueblo), y que sea un facilitador y una herramienta para permitir la interrelación entre culturas, entre pueblos y entre identidades.

Para realizar este contrapunto de voces y opiniones, el trabajo se divide en secciones escritas por separado por cada uno de los autores, para finalizar con una conclusión escrita en conjunto.

INTRODUCCIÓN (F. A. Acuto)

Se podría afirmar que la relación que los pueblos originarios de la Argentina han mantenido con el pasado e identidad indígena ha estado, por muchos años (y especialmente durante el siglo XX), en tensión. Para varios descendientes de estos pueblos, la ruptura con la identidad originaria fue tajante, lo que condujo, por mucho tiempo, a negar las raíces indígenas (Lanusse 2007; Gordillo y Hirsch 2010a). En otros casos, y si bien se reconocían dichas raíces, se consideraba que esta era una etapa superada a la que no había que volver por ser un estado de atraso y alejado de la civilización y el progreso (Pizarro 2006). Se abrazaron, así, otras identidades más cercanas a la construcción simbólica, social y geográfica del Estado-nación moderno, tal como gaucho, obrero, campesino, vallisto, salteño, argentino, etc. Otras personas optaron por el ocultamiento (Escolar 2005). En estos casos, y si bien

no se negaba la descendencia indígena, tampoco se la reivindicaba, al menos en la esfera pública, y muy raramente se desarrollaba algún tipo de lucha política por los derechos indígenas. Acciones de represión física y simbólica por parte de diversas instituciones (especialmente de las estatales –policiales, educativas y administrativas– y las religiosas) sobre quienes reivindicaban la identidad indígena hicieron que estas personas optaran por esconder estas raíces.

A pesar de los embates perpetrados contra la identidad y cultura indígena por parte del Estado (y sus variadas instituciones y agentes) y de la sociedad civil, y a pesar de que por muchos años se evitó presentar y reproducir la identidad y cultura indígena en los espacios públicos oficiales (escuelas, actos, celebraciones, misas, etc.), los descendientes de los pueblos originarios siguieron manteniendo y reproduciendo en los ámbitos privados, especialmente en los territorios, variadas prácticas, narrativas, símbolos y formas de entender el mundo, no conectados con el Occidente y con la modernidad, sino que encuentran sus raíces en las formas de ser y hacer indígenas.

¿Qué fue lo que produjo esta relación en tensión con la identidad y el pasado indígena? Son muchas las razones y varios los agentes involucrados en este proceso, tema que ha sido discutido por diversos investigadores y que no es motivo de este artículo (Halperin Donghi 1987; Helg 1990; Briones 2005a; Gordillo y Hirsch 2010b; Francia y Tola 2011). Hay que tener en cuenta que el proyecto de Estado-nación argentino, cuya gestación tomó fuerza y envió en la segunda mitad del siglo XIX, no incluyó a lo indígena como parte de su imaginario sociocultural y su realidad política y poblacional. Como consecuencia de esto, se apeló al blanqueamiento del territorio argentino (en términos biológicos y culturales), eliminándose físicamente a la población indígena cuando fue considerado necesario (como en el caso de la *Conquista del desierto* y del Chaco), promoviéndose la inmigración europea masiva e imponiéndose un sistema educativo orientado a homogeneizar culturalmente a los ciudadanos del territorio nacional y a extirpar de las entrañas de la nación cualquier resabio de “barbarismo”, incluido el que supuestamente representaba lo indígena.

El Estado argentino, a través de varias de sus instituciones, especialmente las educativas, llevó, y en muchos casos continúa llevando a cabo (especialmente los estados provinciales), estrategias sistemáticas, tanto macro como microfísicas, en pos de lograr la erosión, negación y borramiento de la identidad indígena, y la transformación y reemplazo de variadas prácticas sociales (discursivas y materiales) y representaciones de tradición indígena por otras de naturaleza occidental y moderna. Un papel similar han tenido también la Iglesia Católica y las iglesias y misiones evangélicas.

En otras circunstancias, el Estado ha actuado de manera indirecta, aunque con los mismos efectos sobre la identidad indígena. Por ejemplo, las políticas sociales durante los gobiernos de Perón, cuya beneficiaria central fue la clase trabajadora, contribuyeron significativamente a que muchas personas de descendencia indígena se vieran forzadas a asumir una identidad de clase trabajadora (ya sea obrera o campesina) que les permitiese acceder a los recursos y beneficios que el Estado ofrecía a aquellos que reclamaban este tipo de identidad de clase.

Desde hace algunos años tiene lugar, tanto en la Argentina como en Latinoamérica, un proceso de resurgimiento y reconstitución de la identidad indígena que ha llevado a la reorganización institucional de pueblos y comunidades originarias. Dos aspectos centrales caracterizan este nuevo contexto: el autorreconocimiento y la visualización (Briones 2005a; Jackson y Warren 2005; Gordillo y Hirsch 2010b; Francia y Tola 2011, entre otros). Este proceso también ocurre entre aquellos pueblos originarios que por mucho tiempo mantuvieron oculta su identidad en la esfera pública y que desde las últimas décadas comienzan a movilizarse en reclamo de diversos derechos, especialmente en lo relativo al territorio.

Explicar las razones de este nuevo contexto es muy complejo ya que son múltiples las variables que lo han propiciado (Briones 2005b; Jackson y Warren 2005). Entre otras, se podría hablar de una situación mundial que beneficia la multiculturalidad y los derechos individuales, un contexto internacional en el que se promocionan los derechos indígenas y al que han suscripto varios Estados-nación latinoamericanos, la existencia de recursos internacionales y ONG que apoyan el desarrollo de pueblos y comunidades originarias, el desarrollo económico que ha propiciado la explotación de diversos recursos naturales en territorios indígenas, y la expansión del turismo, que ha incrementado el despojo que sufren estos pueblos (e.g., desarrollos hoteleros que compran tierras ocupadas por familias indígenas sin títulos oficiales de propiedad), lo que ha llevado a una mayor concientización y confrontación con la situación en la que están sumergidos los pueblos originarios. En la Argentina, la nueva constitución, promulgada en 1994, ha propiciado el proceso de resurgimiento de los pueblos originarios al oficializar su reconocimiento y preexistencia (art. 75, inc. 17). Sumado a esto, el Estado argentino ha suscripto una variedad de tratados y convenios internacionales que incluyen cláusulas sobre el derecho indígena (Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas). En pocas palabras, las políticas estatales hacia los pueblos originarios se han modificado, al ser activados mecanismos e instituciones que reconocen su preexistencia, oficializan

su existencia y contemplan un marco legislativo que apunta a garantizar su desarrollo¹.

En mi sección de este trabajo, discutiré brevemente el rol que la academia en general, y de la arqueología en particular, tuvieron en el proceso de de-indigenización, invisibilización y erosión de las identidades originarias (Haber 2005a, 2008; Endere y Curtoni 2006; Colectivo GUIAS 2010; Jofré 2010; Politis y Curtoni 2011, entre otros, para el caso de Argentina, y Gnecco y Ayala [2010] para otros casos latinoamericanos). A continuación de esto, propongo pasar de la crítica a la praxis mediante la presentación de un plan de acción con propuestas específicas para la práctica arqueológica y para el modo en que se produce y emplea el conocimiento.

INTRODUCCIÓN (C. Flores)

Se podría decir que son varias las instituciones que intentaron por años disolver e invisibilizar las identidades originarias en la Argentina. Las instituciones educativas, entre otras, fueron de los condicionantes más importantes para la pérdida de estas identidades. Desde la escuela se pretendía (y aún se pretende) corregir la manera de hablar de un alumno que llega a esta institución desde su territorio natal; ese habla que muchas veces mantiene resabios de las lenguas originarias. Para la educación que se planteaba en la escuela se nos decía que nuestra forma de hablar era incorrecta. Se la definía como *caima-kaima*, o algo que no tiene gusto, que no se endulzó todavía o que no se saló, y así, en cada territorio originario se intentó homogeneizar un idioma por sobre los idiomas originarios, prohibidos desde la primera época de la conquista, como lo fue el idioma *kakan* para el caso de la nación Diaguita.

Hubo también muchas acciones represoras sobre las costumbres mismas, las costumbres de los lugares, aquellas que se conservan en las prácticas cotidianas de nuestra gente en los territorios, a las cuales se intentó "corregir" desde la escuela, cuando en realidad lo que se estaba haciendo era prohibirlas. Esto fue en realidad un intento por quitar la identidad en lugar de entender que puede haber otras formas de ver y de comprender el mundo, otras costumbres, otras pautas culturales. La institución escolar se fue encargando de vaciar poco a poco los contenidos culturales propios de los pueblos originarios para imponer una nueva y única cultura.

La Iglesia jugó también un rol central en este proceso. Desde el vamos, nosotros somos bautizados. El no bautizado está ligado al moro, al mal. Desde la época de la conquista se consideraba que los pueblos originarios no éramos seres humanos y que nuestras

prácticas y creencias eran paganas. No se comprendió ni se respetó el hecho de ser pueblos con otras cosmovisiones y otras espiritualidades.

Las instituciones que deben cuidar y velar por el orden ciudadano, como las fuerzas de seguridad, socavaron nuestras instituciones, nuestras formas de regirnos y de ordenarnos dentro de nuestro mundo social. Por muchos años, y en muchos territorios, reconocerse originario públicamente podía desatar la represión policial sobre toda la familia de esa persona. Desde la llegada de la cultura europea a América, se impone con la conquista un nuevo orden, se impone un régimen, el cual dice cómo hay que hacer y cómo hay que comportarse en una sociedad "civilizada", siempre poniendo entre comillas lo que entendemos por civilización.

Son varias las instituciones que fueron quebrantando la situación en los territorios y esa realidad que teníamos de vivir de otra manera, con otras costumbres, con otras pautas. Estas instituciones fueron socavando, horadando incluso, y haciendo perder la identidad, la cultura y, por ende, los territorios originarios. Varias herramientas se han puesto a disposición de eso y esto ocurrió desde la llegada misma del conquistador a América, cuando nos fueron impuestas nuevas instituciones políticas, religiosas, educativas, jurídicas, etc., sin respetar las preexistentes, las únicas válidas para regirnos en nuestra cotidianeidad.

El proceso democrático ha hecho que la persecución, el hostigamiento, la discriminación, la xenofobia para con los pueblos haya ido en disminución, y se generaron entonces condiciones para que nosotros pudiéramos ir saliendo de esa invisibilización para empezar a recuperar y restaurar nuestras instituciones identitarias, culturales, espirituales, jurídicas y políticas. Por eso hoy nos encuentran constituidos en organizaciones políticas propias de los pueblos.

¿Por qué estamos acá y ahora llevando adelante la lucha de los pueblos indígenas? No es por casualidad. Uno es la continuidad de un legado ancestral, y nos toca estar en este lugar. Sabiendo que mi padre y mis abuelos no pudieron decir lo que eran; no pudieron salir a decir: yo soy diaguita, soy originario. No lo podían hacer por la situación y el contexto en que ellos vivían. Hoy nosotros sí lo podemos decir. Lo que sí nunca dejaron de hacer nuestros padres, nuestras familias, fue mantener y transmitirnos todas y cada una de nuestras prácticas culturales e identitarias.

Ahora, ¿en qué momento fue el quiebre para que yo salga a poner en valor esta identidad? Tiene que ver con una continuidad de algo. En el caso mío pasó en la etapa de adolescente occidental a la adultez, cuando retomo esas raíces. Dar una explicación no sé si es posible. Pero sí se debe entender

el llamado de la tierra, la tierra te va a llamar en algún momento de tu vida terrenal y estará en cada uno de nosotros, los originarios, hacernos cargo o no de ese llamado.

Esta idea de que la tierra te va a llamar tiene que ver con lemas y legados que están en nosotros. Los que pertenecen a pueblos saben de eso, es algo que se siente. La identidad de un originario no es como las identidades fluctuantes, temporarias y múltiples de las que habla el posmodernismo, relacionadas con la cultura del consumo. La identidad originaria es algo innato que no se pudo cortar. El ser originario no es una vasija que se vacía y se llena con otro contenido. Estamos unidos a la tierra por una suerte de cordón umbilical. Te pueden intentar quitar esa relación, esa unión con la tierra, pero en algún momento, estés donde estés, vas a sentir el llamado de la tierra.

Entonces nos toca a nosotros hacer lo que no pudieron hacer nuestros abuelos y nuestros padres: reivindicar lo propio, sacarlo a la luz. Para eso el contexto es otro, el contexto cultural e histórico de un país o de un Estado, de una sociedad que madura algunas cosas y que hace que, en el caso nuestro, los diaguitas, pero también el caso de otros pueblos, hoy emerjamos con identidades propias, que siempre han estado. Pero que hoy se pueden expresar sin miedo.

El contexto social actual nos permite volver a hacernos cargo de lo que somos. Volver a tomar esa carga cultural que en un momento nos intentaron quitar o nos obligaron a esconder, y volver a relacionarnos con un pasado con el cual nos intentaron desconectar. Un pasado que es puesto como en un tiempo muy remoto pero sin embargo, ese pasado es hoy para los pueblos originarios. Es imposible avanzar o continuar con nuestro devenir sin tener presente nuestro pasado. Si uno piensa que las resistencias que tuvieron que dar los líderes indígenas Calchaquí o Chelemín no fueron hace más de 400 años, entonces, en el tiempo lineal tampoco el pasado está muy lejano en el tiempo.

Ahora, nosotros entendemos que desde lo cultural, o desde la práctica cultural, nunca se cortó esa conexión. Hoy lo que hay es una resignificación de lo que somos como pueblo, de lo que significa cada uno de nuestros sitios sagrados. Estos sitios son hoy el fundamento de nuestra preexistencia. Cada una de las cosas que uno encuentra en el territorio, que la academia occidental denomina arqueológicas, pero no pensando en el objeto sino pensando en cada cosa que podamos hallar, en cada elemento que podamos encontrar, que se lo ve como un objeto; cada una de esas cosas son la significación de nuestra preexistencia.

Ese elemento es un conector, tiene una línea de continuidad y nos vincula a eso que fue en un tiempo,

a nuestro pueblo, cuyo proceso de desarrollo fue cortado. Pero pese a ese corte, continuamos. Entonces cada uno de esos sitios hoy nos reidentifica, nos revaloriza, y son el elemento que fundamenta nuestra preexistencia en este tiempo, en este espacio.

Los pueblos originarios somos preexistentes a los Estados, entonces el reconocimiento que da el Estado argentino no es constitutivo sino declarativo, pues se reconoce en todo caso una forma ancestral y particular de vida, vinculada a una manera colectiva en la administración de los territorios.

Los pueblos originarios no somos una ONG, una asociación civil o un centro vecinal que se constituyen como tales a partir de una fecha determinada y a partir de la confluencia de libertades e intereses individuales. Para el sistema legal estarías reconocido a partir de la personería jurídica. Pero la preexistencia significa otra cosa. Está relacionada con el hecho de haber estado desde siempre en los territorios.

Las demandas de los pueblos originarios y cada derecho adquirido no han sido producto de un voluntarismo político sino a partir de un colectivo movilizadizo que nunca renunció a las demandas históricas². En este último tiempo, el Estado ha comenzado de a poco a dar respuesta, pero a impulso y empuje de los mismos pueblos originarios.

Al Estado hay que reconvertirlo. No es algo estático sino que nos involucra a todos. El Estado incluye sus instituciones, incluso las académicas. Y todo esto hay que transformarlo con participación, compromiso y trabajo. Hay que hacerse cargo de la parte que nos toca a cada uno.

Si bien nos quisieron impedir que dijéramos lo que somos, el proceso de autorreconocimiento es algo que se viene dando, que es continuo, que es irreversible, que es continental y que es visible.

ARQUEOLOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS: CRÍTICAS Y TENSIONES (F. Acuto)

De manera directa o indirecta, intencionalmente en algunos casos y no en otros, a lo largo de su historia como disciplina académica y científica, la arqueología argentina ha contribuido con la erosión de la identidad indígena y la alienación de los pueblos originarios contemporáneos de su pasado y patrimonio. No obstante, en años recientes, una renovada arqueología crítica y reflexiva ha comenzado a repensar su relación con ellos y a rever el papel cumplido por la disciplina en el proceso de colonización de los pueblos indígenas (Politis 2001; Endere 2005; Haber 2005a, 2008; Endere y Curtoni 2006; Curtoni y Chaparro 2007-2008; Delfino 2007; Jofré

2008; Hernández Llosas *et al.* 2010; Montenegro y Rivolta 2011; entre otros).

En primer lugar, y teniendo en cuenta que la mayoría de las investigaciones arqueológicas en la Argentina estudian el pasado indígena, se podría decir que los arqueólogos, generalmente descendientes de familias europeas y de formación sociocultural occidental y moderna, nos hemos apropiado, y apropiado para la ciencia, de un pasado que no nos es propio, muchas veces negando su acceso a los descendientes de los pueblos a quienes estudiamos. La arqueología ha reclamado la hegemonía sobre el estudio del pasado indígena, procurando evitar, por medios legales, políticos o educativos, que otras personas, entre estas los descendientes de los pueblos originarios, se entrometieran en los sitios arqueológicos. Así, se ha empleado (especialmente en la actualidad y a través de programas de arqueología pública) el discurso de la preservación del patrimonio como recurso no renovable para obstruir cualquier intento de intervención y uso de sitios y objetos arqueológicos por fuera del campo científico. Sumado a esto, la disciplina ha ejercido un férreo control sobre lo que se dice de ese pasado, por lo que ha desestimado el conocimiento indígena en general y su entendimiento sobre el pasado en particular.

A través de la promoción de una visión legalista, cientificista y consumista del patrimonio arqueológico, gran parte de la arqueología en la Argentina ha favorecido la alienación de las comunidades indígenas de los restos materiales del pasado nativo. Por ejemplo, y a partir del respaldo otorgado por las leyes patrimoniales provinciales, para las cuales sólo aquellos con un título universitario pueden obtener permisos para estudiar y excavar sitios arqueológicos, transportar los materiales obtenidos en estos y analizarlos (incluidos restos humanos), por muchos años se desestimó (y en algunos casos se sigue desestimando) la opinión y autorización de los pueblos originarios para llevar a cabo investigaciones arqueológicas, muchas veces a sabiendas de que para muchos pueblos estos trabajos afectan el orden cosmológico de las cosas y tienen un impacto negativo en la vida cotidiana. Por ejemplo, los pueblos indígenas andinos consideran que las excavaciones arqueológicas en general, y la exhumación de tumbas en particular, pueden afectar el clima y la disponibilidad de agua³. En pocas palabras, para gran parte de la arqueología el valor principal de sitios y artefactos arqueológicos ha sido el científico, desmereciendo cualquier otro tipo de relación con (y entendimiento de) estos.

En algunos casos, la arqueología impulsó la idea del patrimonio como mercancía orientada al consumo y ha contribuido con planes de desarrollo turístico que por lo general dejaron de lado a los pueblos originarios en términos de consulta y participación. Esta mercantilización del patrimonio produce sitios

que se transforman en escenografías para el consumo turístico (e.g., Raffino *et al.* 2004), en lugar de constituirse como lugares para la reproducción social y de la memoria indígena.

En segundo lugar, la arqueología ha impuesto una serie de narrativas acerca del pasado indígena utilizando el criterio científico de verdad para rebatir cualquier otra perspectiva sobre dicho pasado. En sintonía con el proyecto de Estado-Nación que reivindicaba para la Argentina raíces blancas, europeas y modernas, promoviendo la de-indigenización de su sociedad, estas narrativas, lejos de buscar integrar a lo indígena en la identidad y la memoria histórica de la Nación, sirvieron para sostener a la ideología dominante y el *statu quo* de la modernidad en aspectos como la naturalización de las categorías raciales imaginadas por Occidente, la separación de los pueblos indígenas del presente de su vínculo biológico y cultural con el pasado, y la consecuente alienación de los descendientes contemporáneos de los pueblos originarios de sus tierras y patrimonio.

Asimismo, estas narrativas, por lo general, poco han tenido que ver –y muchas veces han entrado en directa contradicción– con la cosmovisión y el entendimiento indígena sobre el pasado plasmado en prácticas culturales e historias orales contadas y transmitidas de generación en generación. Un ejemplo de esto son los discursos científicos decimonónicos que equipararon la historia indígena con la historia natural, haciendo que la cultura de los pueblos originarios, así como los mismos sujetos, recibiesen un estatus ontológico equiparable al de plantas, animales y rocas. Esto se hace patente en la inclusión de la cultura e historia indígena en museos de ciencias naturales. Las narrativas arqueológicas que explicaron la relación entre las culturas indígenas y la naturaleza en términos ecológico-adaptativos y de optimización estuvieron en muy poca sintonía con el entendimiento animista y relacional de la naturaleza de muchos pueblos originarios (e.g., Francia y Tola 2011).

Tercero, en la Argentina, la arqueología ha sido la principal productora de representaciones e historias acerca del pasado indígena consumidas por el público general a través de exposiciones museográficas, clases en profesorado y universidades, publicaciones de difusión, artículos periodísticos, etc. Estas narrativas sobre el pasado de los pueblos originarios han contribuido a invisibilizar lo indígena en el presente al establecer la idea de que los pueblos originarios desaparecieron tiempo atrás. Lo indígena pasó a ser así algo congelado en el pasado. En este mismo sentido, y como han discutido otros investigadores (Haber 2000; Quesada 2009), un número de narrativas arqueológicas han contribuido a imponer la idea de regiones vacías o desiertos, tal como el caso de la Puna de Atacama, cuyos supuestamente escasos habitantes

fueron representados en muchas ocasiones como fósiles vivientes de un pasado extinto.

En otras palabras, directa o indirectamente, por mucho tiempo los arqueólogos colaboraron con la idea de que las sociedades originarias languidecieron o que su cultura se encuentra en la actualidad demasiado modificada para seguir considerando a sus descendientes como originarios. Quejándose amargamente sobre esto, una representante de una comunidad indígena del valle Calchaquí nos señaló que por culpa de los arqueólogos, los libros de historia, los manuales escolares y los museos suelen decir: “Los diaguitas eran un pueblo...”, en lugar de decir: “los diaguitas son un pueblo... un presente vivo”. Lo expresado por esta persona se hace patente cuando se lee la primera página de un libro sobre el pueblo diaguita perteneciente a una colección sobre pueblos originarios orientada al público general, organizada y escrita por antropólogos y arqueólogos:

En amplias zonas del Noroeste argentino, muchos lugares tienen nombres en una extraña lengua desconocida. Bajo la tierra aparecen con frecuencia grandes vasijas de cerámica pintada, cuentas de collares, objetos de bronce, hachas de piedra. Y en zonas apartadas se encuentran las ruinas de grandes poblados, los restos de campos de cultivo y obras de riego. Todo esto tiene que ver con un pueblo del que hoy sólo quedan recuerdos: los diaguitas (De Hoyos 2005).

Colocar a lo indígena en el pasado, y sugerir o negar su existencia en el presente, no sólo aliena a los pueblos originarios contemporáneos de su identidad sino también de sus derechos (a solicitar el reconocimiento como comunidad indígena con personería jurídica; a reclamar tierras que garanticen su reproducción biológica y social, tal como establece el art. 75, inc. 17 de la Constitución Nacional; a ampararse en la Ley 26.160 y posteriores para evitar desalojos; a solicitar recursos destinados a pueblos originarios; a reclamar el consentimiento previo, libre e informado a cualquier actividad que afecte sus territorios y su reproducción sociocultural, entre otros).

Si bien es verdad que la antropología y buena parte de la arqueología contemporánea han criticado e intentado revertir la influencia que estas disciplinas, al igual que el Estado y diversas instituciones, han tenido en el proceso de invisibilización y despojo de los pueblos originarios, haber mantenido estas visiones críticas de la realidad indígena, así como los conocimientos sobre estas sociedades, sus dinámicas y problemas, dentro del mundo académico, a través de presentaciones y debates en jornadas científicas, congresos, talleres y publicaciones especializadas, no ha contribuido con la visualización de los pueblos originarios en la sociedad civil y en el sistema político. Sumado a esto, la densidad teórica y la jerga

especializada de la gran mayoría de las narrativas que producen estas disciplinas muestran que su búsqueda es entablar diálogos hacia dentro y no tanto hacia fuera. El críptico lenguaje teórico utilizado y el afán por inventar terminología novedosa, especialmente en el caso de las perspectivas reflexivas y críticas, no facilitan la interlocución con los pueblos indígenas.

Cuarto, la arqueología transformó a la cultura de los pueblos originarios en algo estático y pasivo colocado en museos detrás de vitrinas. Se cosificó a las personas e historias del pasado en exhibiciones de objetos “exóticos” y “bonitos” orientados a satisfacer la curiosidad turística. Estas exhibiciones representan el proceso histórico a partir de estadios que parecieran ser casilleros estancos y sucesivos compuestos por artefactos que varían de acuerdo con la forma de vida y tipo de economía adoptada. Se construyeron así saneadas narraciones sobre objetos y no narraciones sobre personas, sufrimientos y emociones. Incluso la historia de la conquista y colonización española, o la llamada *Conquista del desierto*, con sus guerras, muertes, desarraigos y explotación, fue “limpiada” y reemplazada por objetos en vitrinas (Quesada *et al.* 2007).

También se cosificaron los restos humanos, los cuales pasaron a ser objeto de estudio científico, desestimándose, hasta no hace mucho, cualquier demanda o vínculo que los pueblos originarios en general, y una comunidad indígena en particular, pudieran hacer o tener con dichos restos, por no considerar que los reclamos provenían de descendientes directos. La arqueología y el Estado sostuvieron entonces que sólo si se demostraba un vínculo biológico directo se podía hacer un reclamo sobre el cuerpo. Este fue el caso de las demandas de restitución realizadas al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, hacia fines de la década de 1990, sobre restos de importantes líderes tehuelches y araucanos tomados prisioneros durante la *Conquista del desierto* (Endere 2002). Otro ejemplo interesante es el de las llamadas momias del cerro Llullaillaco, recuperadas de dicha montaña en el año 1999 en territorio atacameño. Basándose en análisis de ADN que demostraron que los niños ofrendados por los inkas a dicho cerro habían sido traídos de otras regiones, dos arqueólogos mayores argentinos denegaron a viva voz durante el plenario final de la IV Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur (Catamarca, 2007) cualquier reclamo realizado por el pueblo atacama y las comunidades originarias del área del Llullaillaco sobre los cuerpos por no estar biológicamente emparentados con los restos humanos allí extraídos. Así, y usando a la ciencia como parámetro, se desestimaba cualquier tipo de vínculo simbólico/emocional que dicho pueblo y las comunidades indígenas pudieran haber tejido con estos restos mortales a lo largo de 500 años. Para estos arqueólogos no

era importante si la extracción de estos cuerpos y su traslado a un museo localizado a cientos de kilómetros del lugar de donde habían sido obtenidos afectaba el orden de las cosas y el equilibrio de la naturaleza, o la reproducción social y las memorias de estas comunidades. La ciencia dividía una vez más las aguas entre verdad y superstición.

ARQUEOLOGÍA Y PUEBLOS ORIGINARIOS: CRÍTICAS Y TENSIONES (C. Flores)

Un poco lo que nosotros decimos es que la arqueología intentó hacer desaparecer a un sujeto. Esto de cosificar, de crear condiciones para un objeto y entonces negar al sujeto de derecho. La disciplina ha puesto elementos y herramientas a disposición de lo que ha sido la colonización y la continuidad de la colonización: desconocer un sujeto, desconocer en este caso a los pueblos originarios, o intentar hacerlo, cosa que no lo han logrado porque de hecho estamos acá. Una de las críticas a esta rama de la “ciencia” es su aporte legitimador y replicador de un proceso colonial.

Desde nosotros, como pueblos indígenas, tratamos de comenzar a incidir en ese relato que se dio y se fue construyendo a lo largo de la historia por la arqueología, como por otras ramas de la ciencia que fueron justificadoras y continuadoras de un proceso colonial. Por ejemplo, no creemos que un parámetro válido sea hablar de precolombino o poscolombino, historia y prehistoria. También estamos en contra de la idealización, simplificación y generalización que se hace de la cuestión indígena, como por ejemplo la idea del culto a la Pachamama, cuando hay relaciones con la naturaleza mucho más profundas que hoy se folclorizan y se clasifican como mitos y leyendas, cuando en la práctica cotidiana la situación es otra. Hay una relación natural con la tierra y cada pueblo, en su contexto cultural y en su territorio, tiene una manera de relacionarse con ese territorio. A veces va a recurrir a la tierra como elemento, al agua como elemento, va a recurrir a la montaña como elemento o a elementos más exteriores y alejados de lo que sería el sistema tierra.

Lo otro que nosotros decimos es que hay errores muy visibles, tales como pretender mensurar la cultura; medir grados de cultura (más complejo o menos complejo), o intentar hacerlo, como si lo cultural fuera mensurable, cuando la cultura, desde nuestra mirada, tiene un valor en sí mismo por el solo hecho de *ser*. La cultura es y, en todo caso, hay distintas culturas o hay diferentes cosmovisiones y formas de entender el mundo. Si ese mundo para el *sujeto* que lo vive, se desarrolla con plenitud o lo satisface en sus necesidades, eso alcanza y basta para entender, comprender

y respetar su forma de vida. No podríamos nosotros los diaguitas pretender que todos sean como los diaguitas. Nosotros tenemos nuestro desarrollo cultural, otro pueblo tiene otro, y en eso la arqueología intentó hacer una mensuración, medir culturas, poner desde otro lugar nomenclaturas.

En algunos trabajos de algunos teóricos en la materia se pretende explicar siempre en tiempo pasado la existencia del pueblo diaguita, ocultándose bajo rótulos inventados la profundidad histórica de nuestro pueblo. Se habla así de cultura Condorhuasi, Aguada, Belén, Santamariana, etc., como si se quisiera referenciar que existieron distintos pueblos que desarrollaron cada una de esas culturas (con una fecha de origen y una fecha de desaparición), fragmentando en etapas de menor a mayor complejidad la continuidad histórica y cultural del pueblo diaguita. Así, no sólo se desmembró la historia del pueblo diaguita, negándose su largo desarrollo histórico, sino que al mismo tiempo se impusieron nomenclaturas colonizantes (como Santamariana o Belén, de tradición católica), que nada tienen que ver con la identidad de nuestro pueblo. Para los pueblos originarios es inadmisibles aceptar estas apreciaciones. Propuestas teóricas como estas, más que desacertadas, son replicadoras y continuadoras del proceso de colonización y conquista.

Además, se ha planteado a estas culturas arqueológicas como verdad descubierta y única. En todo caso, pueden ser propuestas o maneras de teorizar o de plantear una hipótesis de lo que pudo haber sido, y no sostener que es una verdad absoluta. Los pueblos originarios también tenemos nuestras propias historias e interpretaciones sobre el pasado. Igualmente, hemos criticado la idea de descubrimiento e interpretación de la cultura indígena. Para hablar de un caso, ahí en Guachipas, en las Juntas, provincia de Salta, existen "cuevas pintadas". Estamos hablando de sitios arqueológicos en donde hay relatos puestos sobre la roca hechos en determinado tiempo por nuestro pueblo. Ahora, eso presentarlo como el descubrimiento de Ambrosetti y sus 33 aleros es, desde algún lugar, irrisorio. Pensar que los rastros de nuestro pasado existen porque alguien los "descubrió" es ridículo, es falsear y manipular el conocimiento. Implica la búsqueda de apropiación y control de un lugar por parte de la ciencia y, simultáneamente, el intento de romper los vínculos de este lugar con su territorio, su historia y las memorias generadas en torno a él.

Cuando leemos un texto arqueológico y vemos que se intenta interpretar un dibujo o una pintura rupestre hecha en el pasado en nuestros territorios, nos resulta llamativo cómo un investigador teoriza desde su interés personal sin buscar despojarse de su individualismo y protagonismo para plantearse una nueva perspectiva de abordaje ubicada en el contexto. Estar

en el territorio y narrar desde el territorio y en relación, ver las situaciones desde adentro, poder entender otra cosmovisión y en todo caso desde qué lugar alguien se ha puesto a contar o relatar algo y lo plasmó en lo que hoy conocemos como pintura o arte rupestre.

Por último, y posiblemente la crítica más importante, la arqueología ha entrado a nuestros territorios, investigado nuestros sitios sagrados, excavado nuestros cementerios y se ha apropiado de objetos y de los restos de nuestros ancestros sin pedir permiso a los pueblos, y esto tiene que cambiar. Sus estudios afectan la vida de los pueblos y violan nuestros derechos. Las actividades de investigación se deben realizar a partir de la consulta y la participación al pueblo correspondiente, algo que hasta ahora pocos investigadores realizan. Además, se sigue hablando de los pueblos sin la participación de los pueblos. Hasta el momento, han sido muy pocas las veces que se han invitado a nuestras organizaciones a participar de eventos científicos en donde se debate sobre el pasado y el presente de los pueblos originarios.

Partimos de la premisa de que el territorio, la identidad y la gestión de lo que tenga que ver con materia indígena deben estar en manos de los pueblos indígenas. Y eso tiene que ver con que por mucho tiempo otros se han arrogado la voz de los pueblos o se han apropiado del patrimonio cultural de alguien que está vivo. La ciencia, para hablar del objeto, tiene necesariamente que quitarle vida. Y eso ha hecho al marcar el corte en la continuidad de los pueblos originarios. Había que decir que, por ejemplo, el diaguita ya no existe para poder manipular, trabajar o intervenir el patrimonio del pueblo diaguita. Se trató así de un sistema que intentó invisibilizar y negar, para luego dar lugar a la apropiación.

HACIA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

(F. Acuto)

En los últimos años, y a partir de un proceso de reflexión crítica sobre la práctica arqueológica en América del Sur, la disciplina ha comenzado a poner en observación las representaciones sobre el pasado que ha generado a lo largo de su historia y cómo estas han contribuido a promover relaciones coloniales y a difundir y afianzar ideas hegemónicas sobre ciencia, modernidad y el estatus y autoridad de distintos grupos en la estructura social (e.g., blancos, indígenas, afroamericanos, mujeres, entre otros) (Gnecco 1999, 2008; Capriles 2003; Gnecco y Piazzini 2003; Haber 2005b, 2008; Ayala 2007; Curtoni y Chaparro 2007-2008; Verdesio 2008; Gnecco y Ayala 2010; Jofré 2010). Sumado a esto, se ha enfatizado en la necesidad de hacer de la arqueología una empresa pública a partir de la difusión de los conocimientos que la disciplina produce por fuera del

ámbito académico, especialmente entre las comunidades con las que los arqueólogos trabajan, incluyendo los pueblos originarios.

Este último aspecto es sin duda un gran desafío, ya que por mucho tiempo la arqueología argentina entrenó a sus profesionales para aplicar métodos, recolectar objetos o lidiar con la estratigrafía de sitios arqueológicos. Si bien esto ha comenzado a cambiar, aún hoy en día el arqueólogo sale al campo más preparado (en términos teóricos y metodológicos) para relacionarse con sedimentos, objetos, herramientas, planos, etc., que para interactuar con la gente que allí vive. Como ha criticado McGuire (2004: 374): "Los arqueólogos tendieron a ver a sus investigaciones como el estudio de cosas, huesos y artefactos, y no como el estudio de gente viva con un pasado, presente y futuro" (mi traducción). La arqueología ha sido por mucho tiempo una disciplina de lo inerte, sólo preocupada por el registro arqueológico. Así, el campo fue considerado como el contexto de la recolección de datos y no como una instancia para la interacción con personas y comunidades.

Sin bien considero sumamente positivas las perspectivas críticas y reflexivas sobre la academia y la producción del conocimiento, la descolonización de los saberes y las representaciones que se han desarrollado en la arqueología suramericana en los últimos años; no en todos los casos se ha pasado del plano de la crítica al plano de la acción y la interrelación. Además, muchas veces cuando sí se han desarrollado cursos de acción, especialmente en el caso de la arqueología pública, esta acción no siempre ha sido montada sobre bases reflexivas y críticas, sino más bien ha sido generada por la buena voluntad o por la moda académica. Considero necesario comenzar a diseñar planes de acción concretos, informados por la teoría y la reflexión crítica, y políticamente comprometidos. En la tradición marxista la praxis no sólo involucra conocer el mundo y criticar el mundo, sino también actuar para cambiarlo (McGuire 2008).

En este sentido, además de los estudios arqueológicos que llevamos a cabo en la región norte del valle Calchaquí (provincia de Salta), planteamos nuestra intervención en la región no simplemente como una empresa científica sino como una praxis, es decir, una acción políticamente orientada y teóricamente informada. La praxis no es práctica social o sentido común, sino una acción planificada a partir del conocimiento teórico de una situación social determinada, el pensamiento crítico y el compromiso político (Gassiot y Palomar 2000; McGuire 2008). ¿Qué quiere decir esto? Primero, a través de la praxis se buscan modificar ciertas construcciones sociales que generan y reproducen desigualdad, opresión y discriminación. Segundo, se llevan adelante acciones pensadas y sustentadas desde perspectivas teóricas críticas y a partir de un análisis

pormenorizado de la situación sobre la que se trata de impactar. Es decir, no son acciones que salen de la buena voluntad, o desde una actitud "políticamente correcta", sino que parten del conocimiento y la reflexión teórica⁴.

A continuación presento una propuesta de acción que parte de tres elementos: una postura teórica reflexiva y crítica, un compromiso político y el conocimiento que nos han brindado las distintas autoridades, referentes y comuneros de pueblos originarios a partir de la articulación que hemos establecido con ellos como equipo de investigación científica. En otras palabras, el diálogo y la interacción con miembros de pueblos originarios nos ha involucrado en un proceso de aprendizaje que ha influido significativamente en la manera en que conducimos nuestra praxis.

1. Es necesario, como primera medida, abrir canales de diálogo con los pueblos originarios. No podemos seguir hablando de los pueblos originarios sin los pueblos originarios. La arqueología continúa generando publicaciones, talleres y simposios en congresos en los que se diserta sobre el pasado de los pueblos originarios, se reflexiona sobre la descolonización de la disciplina, se delibera sobre la gestión del patrimonio cultural de los pueblos indígenas, se debate sobre la ley 25.517 que establece la restitución de restos mortales aborígenes que forman parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, se discute sobre el papel de la arqueología pública y sobre la relación arqueología-pueblos originarios, sin la participación de organizaciones de pueblos originarios⁵. No es suficiente invitar a participar de estos eventos a personas individuales, sino que hay que respetar los procesos orgánicos y de toma de decisiones de los pueblos indígenas, acercando invitaciones a las organizaciones nacionales, a las organizaciones territoriales o a las comunidades, según corresponda.

La relación con los pueblos originarios tiene que ser justamente eso, una relación (y no un monólogo) que parta desde ciertas pautas. En primer lugar, reconocer a los pueblos originarios como sujetos de derecho colectivo y no como objetos de estudio. Segundo, asumir nuestra posición de investigadores y no pretender tomar la voz o arrogarnos la representación de los pueblos originarios. Este ha sido justamente uno de los reclamos y críticas que sostienen los pueblos indígenas a aquellas personas que se acercan a ellos desde una posición paternalista que los asume como sujetos pasivos a los que hay que orientar, ayudar y empoderar. Muchas personas u organizaciones, a partir de puntos de encuentro y de coincidencias ideológicas y políticas con los pueblos originarios, pretenden ser sus representantes y voceros. Los pueblos originarios toman la palabra en primera persona y no necesitan que los académicos hablemos por ellos. En el diálogo intercultural debemos posicionarnos como interlocutores válidos hablando desde nuestro punto de

vista y conocimiento, reconociéndonos en nuestra diversidad y uniéndonos, encontrándonos y construyendo desde la diferencia.

2. Ponerse y poner a la disciplina a disposición, ofreciendo conocimientos que sirvan a los pueblos originarios en sus luchas y causas. Por ejemplo, en nuestro proyecto buscamos colaborar, desde nuestra formación y conocimiento, con el fortalecimiento del proceso de autorreconocimiento y reconstitución identitaria por el que atraviesan las comunidades diaguita-kallchaquíes. Sumado a esto, aspiramos a apuntalar sus reclamos institucionales y su pedido de personería jurídica y demandas sobre la tierra y sobre el patrimonio arqueológico a partir de brindar herramientas de conocimiento que sustenten el reclamo de preexistencia en los territorios y su vínculo con el pasado y la historia indígena.

Para esto, consideramos importante crear instancias de diálogo y reflexión conjuntas sobre la historia de los pueblos originarios y las estrategias macro y microfísicas que apuntaron a la de-indigenización de la Argentina. A través de presentaciones y charlas, abordamos el proceso de opresión, subordinación y alienación (de las tierras, de su pasado e identidad, de su patrimonio, de sus prácticas culturales y de sus creencias) que sufrieron los pueblos indígenas en Argentina desde la época colonial hasta nuestros días. Intentamos emplear el conocimiento histórico como herramienta emancipadora a través de la cual se comprende mejor el presente y se reconoce la influencia que el legado colonial y la estructura social moderna han tenido (y tienen) sobre la realidad de los pueblos originarios, para así poder actuar y cambiarla. Apuntamos a develar y poner en un plano reflexivo una serie de prácticas e imaginarios, saberes, representaciones y discursos contemporáneos, sobre todo aquellos que se han naturalizado y pasan más desapercibidos, que son producto de este proceso histórico y que continúan contribuyendo con la reproducción de relaciones de desigualdad, dominación, subordinación y estigmatización del indígena. Intentamos alcanzar una toma de conciencia que promueva la emancipación ideológica. La lucha en la arena ideológica se constituye en un espacio en el que la arqueología puede ser útil (McGuire 2008: 21).

Asimismo, buscamos discutir cómo, a pesar de este largo proceso de de-indigenización, prácticas culturales, formas de hacer y modos de interacción social de tradición no occidental y moderna, sino originaria, siguen existiendo activamente en el presente. Esto revierte el discurso arqueológico modernista que ha generado un desligamiento entre presente y pasado, con el consecuente impacto sobre los pueblos originarios y sus reclamos sobre territorios y patrimonios específicos. Crear este vínculo entre pasado y presente ha sido, por otra parte, un pedido explícito que ha

hecho a nuestro proyecto de investigación la UPND. En pos de fortalecer el proceso de autorreconocimiento por el que atraviesan varios miembros del pueblo diaguita, buscamos mostrar cómo prácticas, relaciones sociales, símbolos y cosmovisiones que nosotros como arqueólogos encontramos en el pasado siguen estando presentes y teniendo un rol activo en la actualidad. El punto que se busca demostrar, tal como enfatizaron los referentes de la UPND, es que la cultura resistió y mantuvo vivo a lo indígena. En otras palabras, nuestra meta es demostrar la supervivencia de la identidad indígena a través de las prácticas culturales. Apuntamos a brindar argumentos que sirvan para refutar a aquellas entidades y personas que reconocen la continuidad identitaria sobre bases exclusivamente biológicas y raciales, intentando negar la conexión entre los habitantes actuales y el pasado indígena local. Con estas presentaciones buscamos contribuir desde el conocimiento arqueológico con las políticas de identidad que llevan adelante los pueblos originarios, reforzando a través de este conocimiento el vínculo sociocultural entre pasado y presente, así como también, propiciar la apropiación del patrimonio arqueológico por parte de los pueblos originarios.

3. Desarrollar investigaciones en el marco de la consulta y la participación a fin de establecer el consentimiento libre, previo e informado. Deberíamos empezar por reconocer que gran parte del patrimonio que nosotros intervenimos a través de nuestras investigaciones les pertenece a los pueblos originarios y que nuestras acciones sobre este pueden impactar en algún aspecto de la reproducción social de estos pueblos. La consulta y participación son parte del marco del derecho internacional al que suscribe el Estado argentino, por lo que debería ser considerado un paso obligatorio antes de desarrollar cualquier investigación arqueológica en los territorios de pueblos originarios⁶.

4. Desarrollar investigaciones en articulación y diálogo. No debería tratarse simplemente de conseguir el consentimiento y entregar informes finales sobre las actividades de investigación realizadas, sino que deberíamos intentar trabajar en conjunto con los pueblos originarios, comprometiéndonos a que participen en todas las instancias de nuestros proyectos de investigación, e incentivando dicha participación.

5. Crear contextos de discusión del conocimiento generado por nuestras investigaciones y producir conocimiento en conjunto, en diálogo y articulación. En el caso de nuestro proyecto, consideramos que el pueblo diaguita es el principal depositario de este conocimiento, por lo que tratamos de generar distintas instancias para exponerlo y discutirlo. Estas presentaciones se guían por un principio central: no presentar al conocimiento arqueológico y científico como una verdad de tipo dogmático e irrefutable. Por el contrario, pretendemos descentrar la autoridad de la disciplina y la de la

voz del arqueólogo, lo que implica presentar al saber que se genera a través del método científico como una forma de conocer el pasado válida pero que también es fragmentaria y parcial (es, después de todo, la voz de un sujeto occidental, blanco y urbano hablando sobre sociedades no-occidentales y rurales). Si bien sostenemos que la arqueología genera conocimiento sólido e interesante sobre el pasado, reivindicamos al conocimiento indígena y señalamos la importancia de comenzar a articular y poner en diálogo ambos tipos de conocimiento a fin de producir interpretaciones del pasado mejor informadas.

En pos de generar este diálogo y articulación entre saberes, realizamos una puesta en valor del conocimiento e interpretaciones que el pueblo diaguita hace de su propio pasado. Este es un conocimiento que parte de una ontología diferente a la moderna y que se encuentra informado por un bagaje cultural específico, por memorias históricas y tradiciones orales, por la experiencia y sentido práctico que da el habitar en el lugar y por saberes prácticos tradicionales, en muchos casos vinculados con formas de hacer de larga data (desde cómo preparar campos agrícolas, cultivar, cosechar y atender al ganado, hasta cómo construir una casa, entre varios otros), que el arqueólogo, por lo general, no posee. Comúnmente, los saberes indígenas no fueron tenidos en cuenta por la arqueología y fueron desacreditados al ser tildados de conocimiento metafísico o por sentido común. Sostenemos que estos saberes son tan meritorios para conocer el pasado como aquel que se produce a través del método y la teoría arqueológica.

En mi proyecto busco propiciar instancias y encuentros para pensar, interpretar y escribir el pasado indígena local en conjunto con los miembros de las comunidades diaguitas de la región (véase Corimayo y Acuto 2015). Con esto no quiero decir que simplemente debemos registrar e incorporar los saberes indígenas en nuestras interpretaciones arqueológicas, y mucho menos que debemos sacar ventaja de nuestra relación con los pueblos originarios a fin de generar producciones académicas de moda o crípticas discusiones teóricas (especialmente para los pueblos indígenas) que nos permitan posicionarnos en el campo académico y en las cuales autocelebreemos nuestras actividades con las comunidades indígenas (por ejemplo Lazzari y Korstanje 2013). Lo que reclamo es que deberíamos producir conocimientos en conjunto y en condiciones equivalentes. Se intenta así construir un conocimiento intercultural en el cual la combinación de saberes no la hagamos nosotros los arqueólogos, recolectando información oral de la misma manera que recolectamos artefactos enterrados, sino que se haga en conjunto: con las historias sobre el pasado producidas por la arqueología y sus métodos en paralelo e iguales condiciones que aquellas historias narradas por los pueblos

originarios, sus saberes y tradiciones orales. En última instancia, esperamos incentivar a futuro la producción de una historia indígena producida por indígenas, tal como lo ha reclamado el investigador aymara Mamani Condori (1989) hace tiempo atrás.

Nuestra propuesta, y nuestro trabajo, apuntan a que los pueblos originarios tomen control sobre las representaciones que se hacen sobre ellos (desde la academia, museos y agentes turísticos) y sobre el derecho y usufructo del patrimonio de sus ancestros, para así incentivar una perspectiva indígena sobre el pasado.

HACIA UN DIÁLOGO INTERCULTURAL (C. Flores)

Si bien los pueblos originarios no los hemos convocado, la ciencia se ha metido en nuestros territorios y, por lo tanto, es necesario comenzar a establecer un diálogo intercultural. Entonces, y desde ese lugar, la propuesta de nuestra parte no es descartar a la arqueología sino tenerla como herramienta válida. Nuestra propuesta es generar espacios para producir un acercamiento. Este acercamiento tiene que tomar como base el derecho y la realidad territorial que hoy nos encuentra, e intentar dejar una puerta abierta para ese diálogo que necesitamos profundizar. Uno de los problemas para el diálogo son los prejuicios de ambas partes. Dar por sentado cosas antes de interactuar. El diálogo nos permite conocernos y reconocernos para poder respetarnos en nuestras diversidades. Como pueblos originarios buscamos establecer un vínculo con la ciencia occidental. Un diálogo que nos pueda acercar. Es necesario que eso suceda.

Es fundamental conocer y asentar la relación en el marco del derecho indígena. Sería bueno que en la formación académica del arqueólogo se abordase este marco del derecho.

Entonces, y siempre teniendo este marco de derecho en cuenta, lo que se le está pidiendo a la ciencia, y a cualquiera que se acerque o tenga contacto con pueblos, es, primero, tomar conocimiento de la existencia de los pueblos. Saber y reconocer que somos un presente vivo. Eso es lo principal. No somos el relato de un pasado. Dejar de hacer relatos y verbalizar la situación de los pueblos en tiempo pasado. Estamos vivos y en los territorios y con todos los derechos de ser quienes debemos contar o relatar, o en todo caso resignificar, lo que es nuestra cultura o nuestra forma de entender el mundo.

Aquellos que quieren trabajar o tienen interés en vincularse con los pueblos originarios deben primero reconocer la legitimidad de nuestras autoridades. Vincularse con los pueblos originarios conociendo el contexto en el que viven y luego sí generar las

condiciones para el diálogo. Se debe realizar la consulta libre, previa e informada para obtener el consentimiento de un pueblo. La consulta previa, libre e informada es parte del derecho internacional indígena contemplado en el Convenio n° 169 de la OIT y en la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas. Esta consulta se debe llevar a cabo respetando el procedimiento que tenga cada pueblo, ya sea a través de las autoridades, de los delegados del pueblo o a través de alguna organización que esté en el territorio.

Se da muy comúnmente pensar que el haber consultado al hermano vecino de un sitio arqueológico, al cacique o a una comunidad alcanza y basta como proceso de consulta para obtener el consentimiento para la realización de actividades científicas. La arqueología debe aprender que en el marco jurídico el *sujeto de derecho* es el pueblo indígena, y las comunidades son parte de un pueblo. El derecho indígena es de incidencia colectiva, por lo que la consulta y el consentimiento se deben obtener del pueblo. El interlocutor es el pueblo. Existe un marco de derecho indígena que los investigadores deberían conocer para evitar el conflicto posterior. Anticiparse y evitar el conflicto, que no hace bien a ninguno.

Los pueblos originarios venimos trabajando en establecer un protocolo de consulta que establezca principios que nos permitan tanto a nosotros los pueblos, como a investigadores, empresas o proyectos de cualquier tipo, determinar los roles y entablar un diálogo intercultural válido para lograr el consentimiento o no. Este protocolo también busca establecer cuál es el grado de participación que los pueblos van a tener en los beneficios que genere el proyecto desarrollado en un determinado territorio ancestral⁷.

El derecho a la consulta y la participación es un derecho que tenemos los pueblos. Nosotros bien podríamos ir a litigar en cualquiera de los casos en que se esté interviniendo en los territorios por no haber consulta y por no haber participación. Tranquilamente podríamos hacerlo. Por lo tanto, hay que conocer el marco del derecho.

Entonces, cualquier trabajo o investigación que se realice con un pueblo o en su territorio debe respetar al sujeto de derecho, que es el pueblo. El primer respeto tiene que ver con eso, respetar la situación orgánica de ese pueblo y a partir de eso empezar un proceso de interrelación entendiendo que se puede aportar al conocimiento desde la ciencia pero también teniendo en cuenta que puede haber saberes desde el otro lado. No creer que el conocimiento llega desde un sólo lugar sino que cuando hablamos de cuestiones que tienen que ver con pueblos originarios, y entiendo que para cualquier cosa, nunca el conocimiento es único, sino que hay conocimientos

en general y después maneras de entender la vida y el mundo diferentes, y con base en eso hay que generar las condiciones para un diálogo.

En primer lugar, se debe superar esa condición de contar algo desde un sólo lugar, o con algunas intenciones. Nosotros entendemos que no se pueden desconocer algunos procesos o dejar de ver ciertas realidades, tal como las que atraviesan los pueblos originarios en la actualidad. Segundo, se puede trabajar conjuntamente. Nosotros entendemos que el relato hoy se puede hacer compartiendo el conocimiento. Un relato que permita ver las voces, poner las voces distintas y que el lector, o en todo caso el que está del otro lado, pueda discernir o ver las posiciones distintas. También se puede trabajar conjuntamente en los territorios. Estar en los territorios, contactarse y vincularse con el sujeto de derecho parece ser una gran dificultad para la ciencia; al igual que lo es poder ver en los pueblos, no un objeto de estudio, sino un sujeto de derecho que tiene voz propia y que puede contar su vida, su proceso, su historia, su cultura y su identidad desde su manera de entender el mundo. El trabajo en conjunto puede constituir una instancia de interrelación que supere el distanciamiento que generó la ciencia en general con los pueblos.

Hoy hay formas de trabajar conjuntamente, de salir del circuito en el que se mueve la arqueología. Tratar de traducir la investigación en algo más cercano para los pueblos originarios. Generar herramientas para una sociedad, generar herramientas de diálogo, de comprensión, de entendimiento. Para esto creemos que se debe trabajar en contexto, trabajar en territorio, generando conocimiento conjunto a partir de charlas y debates. Lo que hoy ayuda mucho son los medios audiovisuales tomando imágenes que tengan que ver con el relato histórico para poder traducirlas en cómo ese elemento o esa simbología aún pervive en un pueblo que hoy reivindica su territorio. Como fundamento de eso me parece que puede haber varias maneras más allá del texto y más allá de tomar la palabra solamente en la oralidad.

La ciencia debería intentar tomar el relato desde otro lado, principalmente desde la buena fe. Además, nosotros decimos que el relato debe ser construido más desde dentro y no tan desde fuera y, a veces, con prejuicio. Entendemos que nadie puede ponerse a interpretar algo del pasado de los pueblos originarios sin estar en articulación con los pueblos originarios en el presente. Nosotros decimos que hoy nadie puede ir a contar algo que está pasando en un territorio sin estar en el territorio y sin estar en contacto con los que están viviendo en el territorio, con aquellos que realmente son parte de eso. Ya hoy no se puede hacer un relato desde el afuera y además apropiándose de ese patrimonio: "yo lo descubrí, son mis aleros y llevan mi nombre".

La arqueología tiene que tener en claro que cualquier elemento que esta disciplina denomina como arqueológico para nosotros es un signo de nuestra preexistencia. Es un vínculo entre nuestros pueblos en el presente y nuestros pueblos en el pasado.

Desde nuestra cosmovisión, la tierra no es meramente un objeto, ni el territorio es meramente un inmueble que puede ser vendido o permutado. El territorio tiene vida y está impregnado de nuestra memoria e historia. Desde los pueblos nos interrelacionamos con cada elemento de ese territorio. Ese elemento puede estar en el exterior, puede estar en superficie o puede estar por debajo. Hay una interrelación permanente y continua.

En nuestra cosmovisión nada es una cosa por sí sola. Siempre hay una relación de vida. Tomemos por ejemplo una vasija cerámica antigua. Está diseñada de alguna manera, tiene cierto simbolismo impreso. De la manera que fuera, ahora esos símbolos están conectando algo, están contando algo que tiene que ver con la vida de alguien, con la vida de un pueblo, y a la vez está contando la historia de ese pueblo. ¿Y qué vincula? Nos vincula a nosotros. Ese elemento en contexto y junto con el sujeto, que es parte de ese objeto, conforman una relación. Y eso va más allá del simple objeto. Nosotros entendemos que hay una vida, cada objeto tiene vida. Se suele pensar que lo que tiene vida es aquello que se mueve o que late, sin embargo, para nosotros tiene vida cada elemento: un telar, un hacha de piedra, una vasija. Cualquier hecho cultural.

Para el pueblo diaguita esos objetos son vinculantes. Por ejemplo, en una asamblea, cuando aparece uno de esos elementos que se denominan arqueológicos, aparece el símbolo que unifica. Sin ese elemento algo está faltando. Es un conector. Obviamente no le vamos a pedir que hable o que tome la voz como la especie humana, pero esa presencia es necesaria. En nuestras ceremonias, ceremonias reales, no de las puestas en escena, hay elementos que tienen que estar. Si uno lo ve y hace una mirada así nomás, rápida y sin entender la cosmovisión, va a ver que hay objetos y hay personas. Ahora, cada elemento es un todo. Nada es separado. No podría serlo.

La arqueología intentó hacer desaparecer y cosificar a un sujeto, creando condiciones para un objeto y negando al sujeto de derecho. Esto lo va a seguir haciendo hasta tanto no se genere un vínculo distinto con los pueblos originarios. Debería ponerse a disposición, ser un facilitador, una herramienta para permitir la interrelación entre culturas, entre pueblos y entre identidades.

En conclusión, no planteamos que se termine el trabajo arqueológico o científico. Nuestra propuesta es abrir nuevos caminos, nuevos rumbos, buscar la interrelación para que nos permita estar mejor en

ese diálogo necesario. Aceptar las tensiones y buscar acercarnos más. Esperamos una arqueología que nos reconozca como sujetos de derecho y que ponga a disposición herramientas de conocimiento. Para nosotros, algunas herramientas de la arqueología pueden servirnos para validar y legitimar nuestros derechos. Tener un diálogo entre iguales es la propuesta. Plantear la interculturalidad desde una práctica misma, tener las voces distintas, poder escucharnos, poder establecer un nuevo diálogo, abrir puertas, estar atentos a qué generamos de acá para adelante. Que haya un ida y vuelta y que deje conocimiento compartido o valores para ambos. La búsqueda y el desafío es ese.

PALABRAS FINALES

Este trabajo aspira a contribuir en la construcción de un nuevo vínculo entre arqueología y pueblos originarios y una manera distinta de producir conocimiento sobre el pasado indígena. Este vínculo se debería asentar sobre el reconocimiento de los pueblos originarios como sujetos de derecho, conociendo y respetando el marco de derecho relacionado con los pueblos indígenas. En este sentido, las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en territorios de pueblos originarios, o que involucran el patrimonio de los pueblos, deben siempre partir de la consulta y participación y de la obtención del consentimiento por parte de los pueblos. La consulta se debe asentar en principios como la buena fe, la implementación previa a la investigación, la flexibilidad, la transparencia, la interculturalidad, la información oportuna y exhaustiva, la confidencialidad, el suministro de recursos para la realización de la consulta, el compartir beneficios, el plazo razonable, el de alcanzar un acuerdo y el de respetar a las instituciones.

La arqueología debería abrirse a la relación. Se siguen haciendo reuniones, simposios y jornadas, y escribiéndose artículos y editándose libros sobre la interacción arqueología-pueblos originarios, sin la participación y la voz de los pueblos originarios. Por lo tanto, la arqueología preocupada por articular con los pueblos originarios no debería hablar por, sino hablar con.

Proponemos una arqueología que salga del círculo académico, de los pozos de sondeos y de las vitrinas de museos para acompañar en la dinámica del mundo que se vive. No sólo es importante descolonizar a la arqueología revisando críticamente las narrativas y representaciones que ha generado sobre los pueblos originarios, sino también convertirla en una herramienta a disposición. Esta es una oportunidad para empezar a participar de los procesos sociohistóricos contemporáneos y vincularse con los pueblos en su proceso de autorreconocimiento, visualización y lucha

por sus derechos. La disciplina tiene aportes para hacer en este sentido. Lo arqueológico muestra continuidad y preexistencia y el vínculo histórico, cultural y simbólico que los pueblos originarios mantienen con el territorio. El objeto denominado arqueológico sirve, enlaza, su presencia es necesaria como conector de los miembros de un pueblo. Lo arqueológico no se trata de una serie de objetos inertes sino que está vivo en el pasado y en el presente. Es pensado y significado por los pueblos originarios y sirve para el vínculo.

Por último, proponemos una producción de conocimiento en diálogo y en conjunto, combinando saberes y voces y teniendo en cuenta que no se puede conocer el pasado por fuera del territorio. No se puede conocer sin relación, tomando las cosas de manera desvinculada. Algo es lo que es por estar en relación, incluido el conocimiento sobre el pasado indígena.

REFERENCIAS CITADAS

- Ayala, P.
2007 Relaciones entre atacameños, Arqueólogos y Estado en Atacama (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* 33: 133-157.
- Briones, C. (editor)
2005a *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridades*. Antropofagia, Buenos Aires.
2005b Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridades*, pp. 9-36. Antropofagia, Buenos Aires.
- Capriles, J. M.
2003 Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 35 (2): 347-353.
- Colectivo GUIAS
2010 *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: "Colecciones" de restos humanos en el Museo de La Plata*. De la campana, La Plata.
- Corimayo, H. y F. A. Acuto
2015 Saber indígena y saber arqueológico en diálogo: interpretando la cultura material diaguita-kallchaquí. En *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*, editado por F. A. Acuto y V. Franco Salvi, pp. 249-297. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Curtoni, R. P. y M. G. Chaparro
2007-2008 El Re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y Memoria de Piedra en La Pampa Argentina. *Revista Chilena de Antropología* 19: 9-36.
- Declaración de Río Cuarto
2005 Primer Foro Pueblos Originarios-Arqueólogos (Río Cuarto, 2005). Río Cuarto, Argentina. Comentarios. *Arqueología Suramericana* 1 (2): 287-293.
- De Hoyos, M.
2005 *Diaguitas*. Colección Gente Americana, AZ, Buenos Aires.
- Delfino, D.
2007 Indigencias de las arqueologías. *Mundo de Antes* 5: 15-38.
- Endere, M. L.
2002 The Reburial Issue in Argentina: A Growing Conflict. En *The Dead and their Possessions: Repatriation in Principle, Policy and Practice*, editado por C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull, pp. 266-283. Routledge, Londres.
2005 Talking about Others: Archaeologists, Indigenous Peoples and Heritage in Argentina. *Public Archaeology* 4: 155-162.
- Endere, M. L. y R. P. Curtoni
2006 Entre Lonkos y "Ólogos". La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Suramericana* 2 (1): 71-92.
- Escolar, D.
2005 El "Estado del Malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: El caso Huarpe. En *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridades*, editado por C. Briones, pp. 41-72. Antropofagia, Buenos Aires.
- Francia, T. y F. Tola
2011 *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos Qom*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Gassiot, E. y B. Palomar
2000 Arqueología de la praxis: Información histórica de la acción social el caso de la Unión de Cooperativas Agropecuarias de Miraflores, Nicaragua. *Complutum* 11: 87-99.
- Gnecco, C.
1999 *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.
2008 Manifiesto moralista para una arqueología reaccionaria. En *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*, editado por F. A. Acuto y A. Zarankin, pp. 93-102. Encuentro, Córdoba.
- Gnecco C. y P. Ayala (editores)
2010 *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Universidad de los Andes, Bogotá.

- Gnecco, C. y C. E. Piazzini (editores)
2003 *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Gordillo, G. y S. Hirsch
2010a La presencia ausente: Invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*, editado por G. Gordillo y S. Hirsch, pp. 15-38. La Crujía, Buenos Aires.
- Gordillo, G. y S. Hirsch (editores)
2010b *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*. La Crujía, Buenos Aires.
- Haber, A. F.
2000 La mula y la imaginación en la arqueología de la Puna de Atacama: una mirada indiscreta al paisaje. *Traballos en Arqueoloxía da Paisaxe* 19: 7-34.
2005a Excavar la arqueología. En *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*, editado por A. F. Haber, pp. 9-14. Uniandes-CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá.
2008 ¿A Dónde Están los 99tíficos? Notas de Campo de Arqueología Subjuntiva. En *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*, editado por F. A. Acuto y A. Zarankin, pp. 103-120. Encuentro, Córdoba.
- Haber, A. F. (editor)
2005b *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*. Uniandes-CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Bogotá.
- Halperin Donghi, T.
1987 *El espejo de la historia: Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Helg, A.
1990 Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction. En *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, editado por R. Graham, pp. 39-43. University of Texas Press, Austin.
- Hernández Llosa, M. I., J. Ñancucheo, M. Castro y R. Quinteros
2010 Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro*, editado por I. C. Jofré, pp. 31-68. Encuentro, Córdoba.
- Jackson, J. y K. Warren
2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-573.
- Jofré, I. C.
2008 Arqueología de las sociedades "Capayanas" del Norte de San Juan, República Argentina. Crítica a las narrativas discontinuistas de la arqueología sanjuanina. *Arqueología Suramericana* 4 (2): 146-168.
- Jofré, I. C. (editor)
2010 *El regreso de los muertos y las promesas del oro*. Encuentro, Córdoba.
- Lanusse, P.
2007 Memorias y alteridades indígenas en Cachi, Provincia de Salta. Tesis de Licenciatura inédita. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lázzari, M. y A. Korstanje
2013 The Past as a Lived Space: Heritage Places, Re-Emergent Aesthetics, and Hopeful Practices in NW Argentina. *Journal of Social Archaeology* 13 (3): 394-419.
- Mamani Condori, C.
1989 History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians? En *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, editado por R. Layton, pp. 46-59. Routledge, Londres.
- McGuire, R. H.
2004 Contested Past: Archaeology and Native Americans. En *A Companion to Social Archaeology*, editado por L. Meskell y R. Preucel, pp. 374-395. Blackwell, Oxford.
2008 *Archaeology as Political Action*. University of California Press, Berkeley.
- Montenegro, M. y M. C. Rivolta
2011 Producción de conocimientos sobre el pasado local en tiempos globalizados. Experiencias interculturales en la región Septentrional del Noroeste Argentino. *ETNICEX, Revista de Estudios Etnográficos* 3: 105-118.
- Pizarro, C. A.
2006 "Ahora ya somos civilizados". La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba.
- Politis, G. G.
2001 On Archaeological Praxis, Gender Bias and Indigenous People in South America. *Journal of Social Archaeology* 1 (1): 90-107.
- Politis, G. G. y R. P. Curtóni
2011 Archaeology and Politics in Argentina During the Last 50 Years. En *Comparative Archaeologies: A Sociological View of the Science of the Past*, editado por L. R. Lozny, pp. 495-525. Springer, Nueva York.
- Prieto, M. E., Y. C. Besa, G. A. Marinangeli, E. R. Riegler y M. C. Páez
2012 Los campos agrícolas de Las Pailas (Cachi, Salta). *La Zaranda de Ideas* 8 (2): 137-149.
- Quesada, M. N.
2009 Discursos cartográficos y territorios indígenas en Antofalla. *Intersecciones en Antropología* 10: 155-166.

Quesada, M. N., E. Moreno y M. R. Gastaldi
2007 Narrativas arqueológicas públicas e identidades indígenas en Catamarca. *Arqueología Pública* 2: 57-72.

Raffino, R. A., R. D. Iturriza y J. D. Gobbo
2004 Turismo sustentable y revalorización del patrimonio arqueológico de Argentina. En *El Shincal de Quimivil*, editado por R. A. Raffino, pp. 233-254. Sarquis, Catamarca.

Verdesio, G.
2008 From the Erasure to the Rewriting of Indigenous Past: The Troubled Life of Archaeology in Uruguay. En *Handbook of South American Archaeology*, editado por H. Silverman y W. H. Isbell, pp. 1115-1126. Springer, Nueva York.

NOTAS

1.- Sin embargo, en algunas provincias este marco legislativo no se ha puesto en vigencia en la práctica, o sólo se lo ha hecho parcialmente. Por ejemplo, si bien se ha reconocido políticamente a ciertas comunidades indígenas y su preexistencia, en ningún caso se han entregado aún los títulos de posesión comunal de las tierras.

2.- Véase <http://enotpo.blogspot.com.ar/>

3.- En nuestra región de estudio, a pesar de la expresa oposición de la Comunidad Diaguaita-Kallchaquí Las Pailas (Personería Jurídica N°1131/12, INAI), algunos proyectos arqueológicos continúan excavando sepulcros en el lugar que esta comunidad considera su sitio sagrado (Prieto *et al.* 2012: 140).

4.- Algunos proyectos que establecen una articulación con los pueblos originarios a partir del desarrollo de planes de arqueología pública carecen de esta reflexión, por lo cual siguen reproduciendo, la mayoría de las veces involuntariamente, ideas y representaciones que, directa o indirectamente, justifican situaciones de desigualdad.

5.- Ha habido, no obstante, algunas pocas excepciones, tal como el Congreso de Teoría Arqueológica en América del Sur (Catamarca, 2007), el Primer Foro Suramericano de De-

recho Indígena llevado a cabo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Olavarría, 2013), los talleres sobre arqueología y pueblos originarios organizados por el Instituto Interdisciplinario Tilcara, y el simposio sobre la misma temática organizado por los autores de este artículo durante el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina (La Rioja, 2013). También hay que destacar el Primer Foro Pueblos Originarios-Arqueólogos (Río Cuarto, 2005); aunque de éxito relativo debido a que sólo fueron invitados a participar del evento un número reducido de representantes de los pueblos indígenas (Declaración de Río Cuarto 2005).

6.- En cuanto al marco de derecho de pueblos originarios nos debemos referir primero a la Constitución Nacional, en su art. 75, inc. 17. Además, la citada cláusula constitucional, en el inc. 22, otorga rango sobre leyes a los tratados de derechos humanos, como es el caso del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. El mencionado convenio ha sido ratificado por la Ley 24.071, que establece el derecho a la consulta como un deber estatal. Sumado a esto, la Declaración de la Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas viene a reafirmar y reforzar el derecho de la consulta, con el instituto Consentimiento Libre Previo e Informado (CLPI), tal como lo establece el art. 19, "Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado". Esta misma declaración, a la que ha suscripto el Estado argentino, establece en su art. 11 el derecho que los pueblos indígenas tienen sobre su patrimonio cultural, incluidos los sitios arqueológicos: "Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literarias". Véase también Artículo 3 de la Ley 25.517. Varias instituciones científico-académicas, como el CONICET y distintas universidades nacionales, han citado este corpus legislativo en sus códigos de ética, y solicitan a sus investigadores realizar esta consulta.

7.- véase <http://enotpo.blogspot.com.ar/>