



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

Occidente y las civilizaciones. Temporalidades arcaicas, culturas vivas: la alteridad indígena en las políticas hegemónicas provinciales

Karina Bidaseca*

Andrea Gigena**

Resumen:

Este artículo aborda, a partir de un estudio comparativo de dos provincias del norte de Argentina, la construcción de la alteridad representada por los pueblos originarios y la manera en que las elites provinciales re-diseñan sus proyectos hegemónicos dentro de la occidentalidad. Nuestros referentes de análisis son: el hallazgo de las momias en Llullayllaco (Salta) y la declaración de Patrimonio de la Humanidad de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy).

* Investigadora adjunta CONICET/IDAES. Profesora UBA y UNSAM. Líneas de Investigación que desarrolla actualmente: estudios de la subalternidad y poscoloniales, feminismo y poscolonialidad. Publicaciones más recientes: Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América latina*, Buenos Aires, Ed. SB. 286 págs. Karina Bidaseca (Dir) *Signos de la identidad Indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*, Buenos Aires, Ed. SB. . 232 págs. Y como co-compiladora *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*. Bs. As., Ed. Godot, 2011.

**Facultad de Ciencias Política y RR. II. UCC. Becaria CLACSO-Asdi/IDAES-UNSAM. Líneas de Investigación que desarrolla actualmente: procesos de subjetivación en indígenas y campesinos, feminismo poscolonial. Publicaciones más recientes: "Des/Re-conocerse indígena en el Salado Norte, Santiago del Estero. Identidades borradas, negadas, recuperadas", en co-autoría con Gómez, Scarpelli y Vallejos, en Karina Bidaseca (Dir) *Signos de la identidad Indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Ed. SB. Págs. 135-152; Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación étnica. En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* N°2, Vol. 37/2010. Pp. . 195-218 Descubrimiento y obliteración de la subjetividad indígena. En *Revista Nómadas* N° 31. Octubre 2009. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos IESCO, Universidad Central, Colombia. Pp. 227-239.

La hipótesis general de lectura es que, en Salta, las momias representan la sacralización de la muerte de la civilización andina, de acuerdo a una política hegemónica provincial de inferiorización del indígena. Esta política concibe como culturas vivas a los pueblos no andinos (wichis, tobas, guaraníes) que carecen del status de civilización y deben ser asistidos para integrarse al imaginario occidental. La civilización andina, en tanto, es el pasado que sólo puede conocerse mediante los vestigios de su cultura. En Jujuy, en tanto, la Declaratoria de Patrimonio de la Humanidad instala a la región de la Quebrada como la "puerta al mundo latinoamericano" promoviéndose, desde de las elites y el gobierno provincial, un proceso fijándolas en una temporalidad pasada pero viva.

Palabras Claves: matrices civilizatorias, etnización, exotización, Llullayllaco, Humahuaca

Abstract:

Based on a comparative study of two northern provinces of Argentina, this article focuses on the construction of otherness by the aboriginal peoples and how the provincial elites redesign their hegemonic projects within the boundaries of Occidentalism. This analysis uses as references the discovery of mummies in Llullayllaco (Province of Salta) and the declaration of the Quebrada de Humahuaca region (Province of Jujuy) as a World Heritage Site.

Our general hypothesis points out that the mummies found in Salta represent the consecration of the Andean civilization's death, according to a provincial hegemonic policy aimed at diminishing aboriginal communities. This political strategy considers non-Andean communities (such as wichis, tobas and guaraníes) as living cultures lacking civilizational status and needing assistance to become integrated within the occidental imaginary. By contrast, the Andean civilization constitutes the past, that may only be known by its cultural remains. In turn, the Quebrada de Humahuaca region has become the "gateway to the Latin American world" since it was declared a World Heritage Site, while the local elites and government promote their past temporality, yet still alive.

Keywords: civilizations matrix, ethnicization, exoticization Llullayllaco, Humahuaca

Introducción¹

*Siendo hombres, no podían vivir si antes no presumían el
derecho de todo a ser un nombre.
Derek Walcott*

¿Qué es Occidente? ¿Qué es una civilización? Este trabajo no pretende dar respuesta a estos interrogantes sino aportar una reflexión crítica desde el paradigma poscolonial a las ideas universales que, surgidas de tradiciones intelectuales e históricas particulares, operaron mediante una totalización fetichística trascendiendo la relación “pensamiento y espacio” (Chakrabarty, 2008). Nos interesa pensar a Occidente como signo del poder europeo-atlántico (Said, 1978) actuante sobre otras matrices civilizatorias, como lo son la de los pueblos indígenas. Para ello abordaremos dos procesos de patrimonialización en el norte de Argentina que implican el fortalecimiento y la formación de identidades étnicas, memoria histórica y movimientos políticos.

Concretamente, nos interrogamos cómo se tradujo esta universalización sobre otras matrices civilizatorias en nuestros estado-nación y; bajo qué expresiones se reactualiza, luego de más de 500 años de dominación, en los modelos de patrimonialización y de manejo del tiempo impuestos desde el afuera. Si para Benedict Anderson (1984) el tiempo de la nación es homogéneo y vacío, para Partha Chatterjee (2008) es “heterogéneo” y denso; un tiempo desigual de acuerdo a las diferencias de los distintos grupos sociales”. Sobre ésta última perspectiva pivotea nuestro trabajo, a partir de una articulación entre las perspectivas poscolonial y decolonial² lo que es posible por sus cuestionamientos a las conexiones entre poder, conocimiento y distribución territorial del mundo que establecieron a Europa como “centro” y la búsqueda de un descentramiento geocultural del locus de enunciación del conocimiento.

¹ Este trabajo fue realizado en el marco de los proyectos: UBACYT “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados” (FSOC-UBA) y UNSAM “Sujetos diaspóricos, orientalismo y racismo. Articulación política de la diferencia cultural desde el “otro interior” y la metrópoli” (IDAES), dirigidos por Karina Bidaseca.

² Tengamos presente que el pensamiento poscolonial surge en la mitad del siglo XX en el marco de las experiencias de luchas anticoloniales en Asia y África y; pese a ser un campo de reflexión heterogéneo, el común denominador es que consideran a las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas tanto del sujeto colonizado como del colonizador. El pensamiento decolonial, por parte, emerge en los '90 como una corriente intelectual crítica que pretende constituir un “paradigma otro”, respecto de la modernidad y el orden de dominación global establecido con la colonización de América y que se extiende hasta la actualidad.

Durante la década de 1980 surgió la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas, produciéndose algunas nuevas legislaciones al respecto.³ Junto a esto, las demandas de repatriación o re-entierro de vestigios arqueológicos, principalmente restos humanos, la implementación de nuevas metodologías de análisis y exhibición de restos óseos y la industria turística en ciertos sitios, llevaron a pensar la vinculación entre la arqueología y las comunidades indígenas.⁴ Todo esto implica, sin dudas, los discursos de identidad y su incidencia en las interpretaciones del pasado (Jones, 2001). En América Latina sólo en algunos países se han formulado cuerpos legales o normas éticas que regulen la relación entre la práctica arqueológica, los pueblos originarios y el patrimonio arqueológico que consideran suyo.⁵ En Argentina, estas reivindicaciones relativas al patrimonio arqueológico no han estado exentas de conflictos, por lo que ciertos investigadores plantean la necesidad de que los arqueólogos estén atentos a las opiniones y demandas de estos actores sociales (Monné y Montenegro 2001, citado por Ayala et al. 2003).

Estas transformaciones y tensiones emergidas respecto de la relación entre la arqueología y comunidades indígenas implican una reflexión sobre las civilizaciones y el eurocentismo en el contexto histórico político mundial posterior al fin del binarismo de la guerra fría de los '80, en que se produjeron dos tesis significativas: la de Francis Fukuyama (1992) que postulaba, con la caída del muro de Berlín, el fin de la historia y; la tesis de Samuel Huntington (1993) que planteaba que dicho binarismo fue sustituido por el "choque de civilizaciones". Hoy, como sostiene el historiador indio Chakrabarty ya ningún pensador importante comparte la "vulgarización del historicismo hegeliano" de Fukuyama: "Europa ha sido convertida en provincia por la historia misma" (2008:29). Tampoco comparten otros autores que se vislumbre como "choque" o "guerra" de civilizaciones aquello que representa "el

³ La Ley N° 23.302/85 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas; el decreto N° 155/89 que crea el INAI; la adhesión al Convenio N°169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ley N° 24.071/92); el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional (1994); entre otros.

⁴ En Argentina: Ley Nacional N° 25.743/2003 sobre Protección del Patrimonio Arqueológicos y Paleontológicos; Ley Nacional 25.517 de Restitución de Restos Aborígenes.

⁵ Como ejemplo: la Convención UNIDROIT sobre objetos culturales robados y exportados ilegalmente (1995); el Código de Deontología Profesional del Consejo Internacional de Museos (ICOM) (1986-2001); la ley 101-601 de USA sobre "Protección de tumbas de nativos americanos y actos de repatriación" (1999), etc.

irreversible surgimiento de culturas universales excluidas por la modernidad y postmodernidad, que tienen pleno potencia creativo” (Dussel, 2004: 224).

Es Said quien, radicalmente escéptico respecto a designaciones categóricas tales como Oriente y Occidente, contrarió tales tesis al considerar que “las culturas son híbridas y heterogéneas(...) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad” (Said; 2004: 456) Dice Said: “Mi tesis consiste en que el orientalismo es –y no solo representa- una dimensión considerable de cultura, política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con “nuestro” mundo”. (Said; 2004:35) Orientalismo significa entonces:

...la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado en dos mitades diferentes Oriente y Occidente) (...) es una cierta voluntad de o intención de comprender –y, en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar– lo que manifiestamente es un mundo diferente(...) es sobre todo un discurso que, de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con diferentes tipos de poder: político (como el estado colonial o imperial); intelectual (...); cultural (...) moral (Said, 2004:34-5).

Oriente es en este sentido, también América. Uno de los más reconocidos autores sobre la Conquista de América, Todorov (2008), dice que el exotismo primitivista es una de las formas características del exotismo europeo que acuñó la figura del “buen salvaje”: “...en el americano todo anuncia al salvaje que no ha alcanzado en absoluto el estado de civilización” (Todorov, 1991: 327). Dicho exotismo es impulsado a partir de los viajes de descubrimiento en el siglo XVI, particularmente a América, como fue narrada por Colon y Américo Vespucio. Los europeos llegaron al “Nuevo Mundo”, adjetivaron su llegada como el “Descubrimiento de América”, cuya contracara fue como explica Dussel, el “Encubrimiento de América”. América fue “descubierta”, la inventaron y volvieron a nominar todas las cosas pese a que ellas tenían un nombre, y extrajeron de ellas sus riquezas. El nominalismo del imperialismo, el acto de renombrar es, implica borrar el lenguaje del colonizado. El exotismo también remite al Chateaubriand, quien instaura un estilo de “viajes” donde importan más las cosas que las personas, la recolección de artefactos antes que las

experiencias intersubjetivas, el objeto más que los sujetos. Dirá Todorov que con Chateaubriand se traza la alteridad posible para el europeo:

El Occidente (América) es la naturaleza; el Oriente, la cultura” y; aunque en el primero hay hombres: “se trata de salvajes que viven en estado de naturaleza apenas distinto del ciclo natural global; en tanto que, del otro lado, se trata de un mundo fundamentalmente humano (Todorov, 2007:325).

Asimismo, como observa Quijano (2000), el colonizador controla las formas de subjetividad, culturales y de conocimiento a través de la expropiación de todo conocimiento útil al capital y la imposición violenta a aprender la cultura del colonizador, para que olviden sus lenguas. Entonces, el éxito de la Europa occidental en convertirse en el patrón cultural de referencia para América se debió a su capacidad para construir e imponer un imaginario etnocéntrico –eurocéntrico– relativo al tiempo, el espacio y las identidades sociales: la colonialidad del poder:

Los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Pero no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y, -por ello- anteriores a los europeos (Quijano, 2000:210)

El criterio civilizador que dio a Europa la hegemonía cultural fue la exclusión de lo no europeo (Dussel, 2004). La colonialidad operó fijando identidades sobre el tiempo y estableciendo para las mismas una clasificación jerárquica –geográfica y racial– (Quijano, 2000) que determinó que frente a la civilización dominante, el resto sólo podía ser pasado -negación de lo coetáneo: civilizaciones muertas- o inferior -civilizaciones incapaces, imperfectas, susceptibles de ser civilizadas-. En términos de Homi Bhabha (2000) el problema de la identidad en el contexto poscolonial se pone en acto mediante el discurso colonial que impone una identidad preconstruida en base a dos dispositivos: la fijeza y el estereotipo.

Así, la diferencia sociocultural es diferencia colonial. La inferiorización de lo diferente intenta ser subvertida desde múltiples *locus* de enunciación, diputándole a la razón eurocéntrica tanto el sentido del tiempo como el sentido unívoco, con pretensión de

universalidad, dado a la noción de civilización⁶. Reconocer la coexistencia de una multiplicidad de civilizaciones, un más allá de toda posibilidad interna de la sola modernidad –trasmodernidad– (Dussel, 2004) se constituye en la condición de posibilidad para recuperar lo históricamente excluido y para establecer algún diálogo inter-civilizatorio. Claro que, como intentaremos mostrar en este trabajo a propósito de la patrimonialización de que son objeto los pueblos originarios en Salta y Jujuy en el contexto del capitalismo contemporáneo, el arraigo del criterio civilizador occidental en las elites hegemónicas provinciales y la mimesis (propiciada también por la colonialidad del poder) en tanto copia de los pueblos originarios de la identidad hegemónica, muchas veces inhiben la convivencia de diferentes matrices civilizatorias y su representación en el ámbito estatal, por medio de la actualización de los dispositivos de saber-poder que las subalterniza, las excluye incluyéndolas, u opera como mimesis.

A propósito de “Los niños del Llullaillaco” en Salta

Durante el año 1999, dos niñas y un niño congelados por más de 500 años, fueron hallados en el Volcán Llullaillaco de la provincia de Salta, producto de una campaña de investigación arqueológica⁷ en la región de los antiguos dominios Incas denominada *Qhapaq Ñan (ruta sabiduría Inka)*. Inmediatamente producido el hallazgo y la profusión mediática –nacional e internacional–, las declaradas “momias mejor conservadas del mundo”, fueron trasladados a la ciudad de Salta donde permanecieron a resguardo de la Universidad Católica para finalmente formar parte del Museo de Arqueología de Alta Montaña. Con ello se abrieron dos tramas dónde se suceden y yuxtaponen lugares de enunciación plurivocales que permiten visibilizar la tensión entre matrices civilizatorias.

La primera trama es la del hallazgo. Producido el “descubrimiento” se escuchan algunas voces indígenas que denuncian que aquello que es presentado como un descubrimiento de la ciencia occidental en realidad es una profanación. Frente a

⁶ Si tomamos la definición dada por la RAE *civilización* representa una instantánea de aquello que la modernidad/colonialidad hace con la diversidad de civilizaciones del sistema-mundo.- Definida como un *estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres*; la civilización remite a un único “tiempo” y una “jerarquía” de culturas que, siguiendo un patrón común puede alcanzar la condición, el mote, de civilización.

⁷ Campaña arqueológica dirigida por J. Reinhardt y C. Cerutti, financiada por la National Geographic Society.

ellos se erige el discurso hegemónico que rápidamente los silencia, articulado en un discurso científico académico que niega la contemporaneidad del pueblo andino y la potestad y los derechos de los mismos sobre su patrimonio. Por un lado se remite al “aporte” que este descubrimiento hace tanto al conocimiento científico universal sobre el mundo andino; como a la consolidación de algunas jóvenes disciplinas científicas –médicas y sociales.

Respecto del conocimiento científico, la colección de “artefactos” arqueológicos encontrados (entre los que se encuentran los cuerpos de los niños) se constituye en una novedosa fuente para develar la historia y tradición religiosa-ritual andina. Se niega con esto la tradición oral, la historia de una civilización que está viva y puede dar cuenta de sus modos de vida, de religiosidad y que da sentido a ese hallazgo. Sin embargo, cualquier explicación relativas a los niños que sea esgrimida por quienes se autodenominan “*hermanos menores*” de los mismos, ha quedado proscripta entre quienes se vinculan directamente con el hallazgo en Salta (estado y científicos). En el material producido sólo encontramos referencias o citas extraídas de las crónicas producidas durante la época colonial; entre la cuales, además, tienen preeminencia como fuente de interpretación las que provienen de los conquistadores militares y religiosos españoles. Respecto de las nuevas disciplinas, encontramos innumerables referencias relativas al aporte que este descubrimiento hace a la consolidación de la *Arqueología de Alta Montaña* y la *Paleorradiología*.⁸

A la notoriedad del hallazgo bioantropológico se suma la riqueza y cuidadosa documentación del conjunto de objetos arqueológicos y a la totalidad de las momias y pieza recuperadas en excelente estado debe agregarse el hecho de haber sido excavadas en el sitio arqueológico más alto del mundo. Todo lo cual permite evaluar la importancia de la presente expedición al Lullaillaco como un hito en la historia de la arqueología, como contribución al patrimonio cultural de la humanidad y como oportunidad excepcional para la valorización del acervo tradicional andino” (Cerruti, 1999:166).

Por el otro lado, se indica que los artefactos encontrados (y por encontrarse) en Alta Montaña exigen que sean resguardados por los investigadores y expedicionarios. Su resguardo y preservación sirven para contrarrestar la amenaza que representan el desarrollo del turismo de aventura y la práctica de los “huaqueros” –traficantes de objetos arqueológicos. El investigador y el expedicionario científico se encuentran

⁸ Disciplina síntesis entre la paleopatología y la radiología moderna.

frente al imperativo de ejercer una práctica de protección y preservación: una "Arqueología de Rescate Preventivo" (Ceruti, 1999; citado por Vitry, 1999). Esto representa una estrategia colonial que constituye a los pueblos indígenas, sus historias y patrimonios, en objetos de tutelaje:

El patrimonio natural y cultural es un legado que nos pertenece a todos, nosotros simplemente lo tenemos "a cargo" para que todas las generaciones futuras puedan disfrutarlo. Es nuestra responsabilidad proteger y velar por estas riquezas con gran celo. (Vitry, 1997).

Asimismo, los niños del Lullaillaco, vestigios de una civilización muerta, son presentados como una inmejorable prueba de la práctica ritual de sacrificios humanos llevada adelante por el Imperio Incaico: "...víctimas sacrificales de la ceremonia de Copacocha allí realizada [en el Volcán], 5 siglos atrás. Conservando (...) la apariencia de personas dormidas..." (Ceruti, 1999:161).

En tanto, quienes se reconocen pertenecientes a esta civilización desafían el mote de "sacrificio humano" dado como explicación del hallazgo. Para ellos los niños no son "momias", son "mallkis" (árbol o semilla); "semillas dormidas".⁹ Desde esta perspectiva, el "descubrimiento" es en realidad una "profanación" de cuerpos sagrados y una interrupción de la vida tal como se la entiende en la cosmovisión andina:

Los niños no fueron sacrificados, para nosotros el sacrificio humano no existe. Eran niños de la cultura andina, eran Uruchipayas, por el trenzadito que tiene la niña. Estaban de viaje con sus padres con algunos Jamawt'as, en este camino del Qhapaq Ñan, rumbo al sur, cuando llegó el invierno (allí hace -40°) los niños no pudieron resistir el frío, y los mayores decidieron ubicarlos en un lugar energético, donde esos cuerpos sigan teniendo vida espiritual (Carmelo Sardinas Ullpu, citado en Monachesi, 2008:106).

En virtud de la Ley N° 6649/91 el gobierno de la Provincia de Salta asume el "resguardo" de las "momias"; para lo que constituye el Museo de Arqueología de Alta Montaña (2004). Junto a la sala principal dedicada a los niños del Lullaillaco se montaron otras dos anexas que reproducen los criterios científicos-académicos que legitimaron el desenterramiento: el aporte a la ciencia y la necesidad de preservación del patrimonio. Una de esas salas anexas exhibe otra momia

⁹ Amauta Milla Villena Disponible en: <http://www.contracultural.com.ar/notas/cultu1.htm>

“devastada” por la práctica del “huaqueo”, recientemente recuperada por el gobierno provincial. La otra sala, de muestras temporales, fue inaugurada con “la mirada científica”, que exponía los resultados de los estudios médicos sobre los niños (de anatomía, enfermedades, dentaduras, etc.). Inmediatamente después se expuso allí el proyecto *Qhapaq-Ñan* para la inscripción como Patrimonio Mundial de este camino y con ellos a los sitios y artefactos que allí se encuentren.

Acompañado de una importante campaña de difusión mediática sobre las momias “mejor conservado del mundo” –predominantemente internacional y orientada a captar el turismo– se inaugura entonces la trama de la exhibición. Con la misma empiezan a escucharse una pluralidad de nuevas voces condenatorias: otros discursos científicos académicos, el Estado Nacional –funcionarios responsables de políticas y gestión de museos–, intelectuales indígenas, asociaciones indígenas nacionales (AIRA) y comunidades indígenas locales. Algunas de estas voces provienen de la matriz occidental-cristiana y otras de la civilización andina. Los argumentos se centralizan por un lado en la mercantilización de la cultura producida con la exposición y, por el otro, en las cuestiones ético-morales que supone exhibir restos humanos.¹⁰

Destacamos aquí el pronunciamiento realizado por la *Comunidad Qolla WASA PUKYU* durante un congreso de lengua quechua (2005):

Condenamos y denunciemos ante la opinión pública mundial, la pretendida exhibición de estos Niños, seres humanos con el Derecho al descanso en paz y al respeto de su intimidad. También condenamos y denunciemos la exhibición de otros cuerpos y restos humanos en otros lugares, acción que viola todo derecho Humano y que demuestra la ideología morbosa que quieren ejercer e imponer algunos museos, producto de un poder violento que atenta contra la ética y la moral de todos los pueblos del mundo.

La apelación a los Derechos Humanos, en tanto abstracción, representan la tensión existente entre el derecho occidental y el derecho indígena, éste último ignorado por

¹⁰ La Escuela de Antropología de la Univ. Nacional de Salta se expidió: “el Gobierno Provincial difundió ampliamente la apertura de la exhibición al público de los cuerpos de las momias de Lulllaillaco, convirtiendo el supuesto hecho científico y educativo en un espectáculo con fines turísticos...”.

El director de Patrimonio y Museos de la Nación, A. Castilla, decía: “Hoy no está considerado ético exhibir restos humanos. (...). Mostrar las momias del Lulllaillaco como si fueran objetos, en todo caso tiene más que ver con una visión mercantilista y de espectáculo, que científica”. (diario Nación 13/09/05).

el Estado-nación. En tanto, para el reclamo por el hallazgo y sus efectos el derecho positivo impone dos tipos de desterritorialización. Una espacial, la “montaña” no está bajo control directo de ningún pueblo indígena y los “restos arqueológicos” pertenece al Estado Provincial. Otra, de representación: en caso de realizarse un reclamo judicial el principio de legitimación para dirimir quien/es estarían facultados a reclamar y disponer de los restos entran en tensión irresuelta. Las normas civiles internas privilegian el derecho por filiación parental directa y las nuevas disposiciones internacionales los derechos de las comunidades indígenas. En cualquier caso, los pueblos indígenas carecen de una enunciación legítima y legitimada frente a su patrimonio y su historia y tienden, además, a apelar al derecho consagrado por el Estado-nación.

A propósito de la Declaración de “Paisaje cultural” por la UNESCO, la Quebrada de Humahuaca en Jujuy

En la provincia de Jujuy, se ubica la región denominada Quebrada de Humahuaca. Este lugar de relevancia histórica y cultural, perteneciente a los antiguos dominios Inca, se enfrenta hoy a diversos dilemas económicos sociales y culturales, luego de ser declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en el año 2003. La valoración de este valle andino, de 155 kilómetros de extensión, obtuvo el voto unánime de los integrantes del Comité de Patrimonio Mundial, que calificó al “paisaje” como un “sistema patrimonial de características excepcionales”, itinerario cultural de 10.000 años del llamado Camino del Inca.¹¹

La Quebrada de Humahuaca está habitada por comunidades indígenas (predominantemente kollas, omaguacas y quechuas y aymaras). Si bien la actividad turística tuvo una importante afluencia en décadas recientes, con la ya mencionada Declaratoria se evidenció un despegue demográfico exponencial ligado a procesos de desterritorializaciones¹², que impacta en los procesos de identificación de las comunidades locales. Se asiste, de este modo, al pasaje de un régimen de invisibilidad a uno de hipervisibilización. En trabajos anteriores (Bidaseca et al,

¹¹ El Comité de Patrimonio Mundial ha inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial un total de 851 bienes: 660 son culturales, 166 naturales y 25 bienes mixtos; situados en 141 Estados partes. Este número se ha multiplicado desde fines de la década de '80, cuando sumaba un total de 282. En el 2007, 185 Estados Parte ratificaron la Convención de Patrimonio Mundial.

¹² Jujuy que registra uno de los mayores porcentajes de tenencia precaria de la tierra (CNA, 2002).

2011), nos preguntamos cómo la mirada del mundo/humanidad, en un lugar atravesado por relaciones capitalistas periféricas, amenaza los modos de vida de los pobladores, los exotiza y los convierte en “museos vivientes”. En estos pueblos circulan, hoy en día, planteos que van desde la apropiación de los beneficios de la patrimonialización para ser ellos mismos sus gestores, hasta, en el otro extremo, cuestionar cómo des-afectarse completamente de la Declaratoria. Algunas de estas estrategias fueron expresadas en un encuentro realizado en Tilcara y Humahuaca en el mes de septiembre de 2008.¹³

La culminación de este proceso implicó la sanción de una larga serie de decretos, leyes y declaraciones en un intento, desde el gobierno nacional, provincial y desde algunos municipios, por instalar el territorio como lugar de turismo destacado dentro del país. A nivel nacional, en 1993 la Secretaría de Turismo de la Nación declara de Interés Nacional a la Quebrada de Humahuaca (Resolución N° 242.), reconociendo a las localidades que geográficamente como “Monumentos y Lugares Históricos por constituir todo un testimonio de nuestra identidad y uno de los más significativos bienes de nuestro patrimonio natural, histórico, cultural y arqueológico.” A nivel provincial se encadenan además múltiples legislaciones¹⁴ y, a nivel municipal, la declaración de la ciudad de Tilcara, primero como Municipio Turístico en el año 2000 (Ordenanza N° 04/00) y luego como Municipio Indígena, en el año 2005. Esta última fue justificada en base a “las aspiraciones de los pueblos indígenas a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida a mantener y a fortalecer sus identidades, lenguas y religiones”.¹⁵

La postulación ante la UNESCO fue realizada en 2002 en el marco de un convenio con el Consejo Federal de Inversiones (CFI) y apoyada fuertemente por la provincia de Jujuy. Tras ser aprobada, UNESCO establece que “se compromete a apoyar el desarrollo educativo y sustentable de la zona, y la preservación de la cultura de los

¹³ Dicho encuentro “Paisaje cultural. La Declaratoria de la UNESCO”, fue organizado por el Colegio de Abogados de Jujuy (Instituto de Derecho Positivo) y se realizó en el Instituto Interdisciplinario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Escuela Normal, en Humahuaca (sep, 2008).

¹⁴ Ley N° 4.179 (1985) y su modificatoria N° 5.013 (1.997). En 1985 se declara de interés prioritario provincial la actividad turística y se crea el régimen de promoción turística. En 1996 se Establece la celebración de la Pachamama (Madre Tierra) en todo el territorio de la Provincia el día 1° de Agosto (Ley N° 4.927). En el marco de la Carta Acuerdo firmada en 1986 entre el Gobierno de la Provincia y el Presidente del Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO, se producen el año 2000 dos antecedentes de importancia. Por un lado se designa (Ley N° 5206) a la Quebrada de Humahuaca como Paisaje Protegido, y se declaran de interés prioritario los proyectos y programas que promuevan la incorporación de la Región en el Listado de Sitios de Patrimonio Mundial.

¹⁵ Decreto de declaración 26/1/2005 - Primer municipio indígena de Latinoamérica.

pueblos originarios” (CFI). El proyecto no hace mención a la propiedad de las tierras de los pueblos originarios, ni a la preexistencia de los mismos en el territorio (reconocida por la Constitución Nacional Argentina). Las leyes provinciales para restituir tierras en forma comunitaria tampoco están mencionadas ni figuran como un obstáculo para la Declaratoria. La singularidad de esta presentación ante UNESCO es posicionarse como la primigenia en un doble sentido. Para América Latina, en ser un itinerario cultural y, para Argentina, la primera que “incluye comunidades originarias y sus culturas” en una Declaración.¹⁶

El problema de la esencialización de los actores sociales de la zona en los discursos hegemónicos se reproduce en el discurso estatal que muestra a los pueblos como culturas que habría que rastrear o tutelar. En la ordenanza en la que se declara a Tilcara como Municipio Indígena se plantea como tarea darle identidad a las comunidades: “Devuélvase la identidad a la gente del lugar”. Otra voz hegemónica es la que se emite desde la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Jujuy en un libro publicado por esta institución, titulado “Proyecto Turístico Quebrada-Puna” (2000). Dirigido a los posibles inversores, se realizan cálculos de demanda y oferta –inicial y futura-, así como todo lo que debe saber un potencial financiero deseoso de obtener ganancias por la explotación de esta zona “aún no aprovechada lo suficiente”, en palabras del proyecto. Nuevamente, éste mira a las culturas originarias como si las mismas fueran parte del pasado y susceptibles de ser vueltas una mercancía a adquirir o a apreciar por parte del turista:

Jujuy se abre hoy al mundo (...) ofreciendo la posibilidad de explotar turísticamente el esplendor cultural de sus *antiguas* civilizaciones (...) Han quedado testimonios como los pueblos de Purmamarca, Tilcara, (...) y otras localidades con poca población actualmente, pero en las que se vislumbra el viejo esplendor de una época (UNJU, 2000:7 y 45; énfasis agregado).

Es fácil reconocer una mirada moderna e iluminista a través de la cual se ubica a las comunidades originarias de la provincia de Jujuy como un eslabón atrasado en el camino hacia el progreso. Sobran ejemplos en los que la cultura andina es presentada como algo perdido en el pasado de la provincia, como una “raza que todavía late en el alma de su pueblo.” (UNJU, 2000:49). Otra muestra de esto son

¹⁶ Proyecto Quebrada de Humahuaca, <http://www.jujuy.gov.ar/quebrada/principal.htm>

las referencias a la “historia primitiva”. Nos preguntamos ¿Cuál será esa pasada época de esplendor de estas antiguas civilizaciones? ¿En qué lugar se está ubicando a las culturas andinas bajo estos discursos?

Una de las primeras demandas de los pueblos originarios en el proceso de patrimonialización es, spivakianamente, no haber podido hablar. Dicha Declaratoria se produjo, según nuestras consideraciones, desde una concepción universalista y hegemónica de los conceptos de protección y conservación, que no sólo es diferente a la concepción de los pueblos originarios que habitan esos territorios, sino que acentuaban la indiferencia apoyándose en siglos y siglos de colonialismo. Las mismas voces de los quebraderos expusieron públicamente el carácter intangible de la propuesta. Al grito “El patrimonio somos nosotros”, cientos de voces bajas se unían en 2005 a la marcha “El grito de los Excluidos en la Quebrada de Humahuaca”. Esas voces cuestionaban la legitimidad de esta Declaración afirmando que el objetivo de su lucha era desafectar el “mal llamado Patrimonio de la Humanidad”¹⁷ puesto que a nosotros -explican- nunca nos preguntaron” (Comunidad de Tilcara):

Quando se hizo el Patrimonio, cuando vino el gobernador... nosotros hemos quedado en las nubes: qué es Patrimonio, pero nadie nos supo explicar, ni el gobierno para nosotros darse cuenta Patrimonio. Después pasó el tiempo y nos damos cuenta, *nosotros somos Patrimonio*. Nosotros lo ejercemos. Las cosas que hemos vivido y que hemos nacido, la escuela. Lo que comíamos, las fiestas, todo este carnaval todos los santos... (Representante omaguaca, Humahuaca, 2008).

Consideramos que hablar de Patrimonio de la Humanidad, impone una forma de concebir el ser y estar sobre la tierra que entra en conflicto con los saberes y formas locales. Patrimonio, sea de la humanidad o de una persona física individual, es un concepto que nos obliga a hablar de propiedad (privada o pseudoprivada) y, desde esta perspectiva, funciona como un dispositivo de poder silencioso para instalar un modo de pensar y ver el espacio de la Quebrada, tanto para los organismos estatales, provinciales y municipales, como para los mismos habitantes de la región. Esa voz omaguaca de la reunión se expresó en este sentido: “para nosotros no

¹⁷ El Diccionario de la RAE aporta varias acepciones de la palabra *patrimonio*: 1) Hacienda que alguien ha heredado de sus ascendientes; 2) Conjunto de los bienes propios adquiridos por cualquier título; 3) Conjunto de los bienes propios, *antes espiritualizados y hoy capitalizados* y adscritos a un ordenando, como título para su ordenación; 4) Patrimonialidad; 5) Conjunto de bienes pertenecientes a una persona natural o jurídica, o a efectos de un fin, susceptibles de estimación económica.”

debería existir declaración del patrimonio, no existe para nosotros, existirá para aquellos que lo propusieran. Porque nosotros no hemos dado nuestro parecer, ni les hemos dado nuestro derecho. Ahora la pregunta es: ¿podemos volver a cero con esta declaración?”.

Los pueblos indígenas de Tilcara encuentran paradójica la idea de propiedad de la tierra, ya que tradicionalmente la territorialidad no estaba acompañada por ningún concepto de propiedad que implicara derechos exclusivos de posesión y uso de la tierra, y mucho menos la tierra como mercancía con valor de cambio. El desalojo y *desterritorialización* de familias campesinas indígenas, implica su reterritorialización en otras tierras ajenas al interés del capital y en muchos casos es la consecuencia de la reterritorialización de los supuestos dueños en su lugar, las elites que habían abandonado esas tierras y desde la capitalización que adquirieron regresaron.

La Declaración del Patrimonio. Por Dios esto es un conflicto muy profundo acá. Que nos daña intensamente. Porque se han apropiado de algo que es nuestro. De nuestra vida, de nuestros sentimientos de nuestras costumbres. De nuestras formas de vida de todos los días. Y para colmo pareciera que nadie nos escucha. Entonces legislan allá sobre nuestra vida. Y ni siquiera nos consultan. (...) La protección de nuestros centros sagrados, son nuestros cementerios, es algo nuestro, algo propio. Donde están nuestros ancestros. Qué nos tienen que venir a decir los de afuera qué hay que hacer y cómo lo tenemos que hacer y cómo lo tenemos que cuidar. El Plan de Manejo debe ser nuestro, de acuerdo a nuestro parecer, a nuestra sabiduría. (...) El valor. ¿Quién lo determina el valor? ¿Quién determina el valor de este papel y esta lapicera que yo tengo? ¿El gobierno o yo que soy el dueño? Ese valor es mío. Yo tengo que determinar cuál es el valor, no los de afuera. Efectos legales. Por Dios, si nunca nos escuchan siempre van a haber efectos legales. Yo creo que eso es ya redundante. ¿Y los daños? Los daños ya los venimos sufriendo. Los daños económicos, culturales, sociales. Profundos, que están cambiando nuestra forma de vida. (Dirigente omaguaca, Humahuaca, 2008)

Una propuesta que plantea que las propias comunidades sean las gestoras de su “patrimonio” funciona como un hecho “no-continuista” de la lógica supraestatal de la UNESCO. Se corren las comunidades, así, de una historicidad que las encuadra en la homogeneidad y la linealidad del tiempo. La pretensión de tomar a las comunidades originarias como elementos del paisaje autóctono por parte de la

Declaratoria se enfrenta, entonces, con la voluntad de aquellas por decidir qué hacer y cómo administrar su propio territorio (Bidaseca et al, 2009).

Pareciera que nos van a legislar y nos van a imponer que es lo que tenemos que hacer y qué es lo que no tenemos que hacer (...) Sabemos que los intereses económicos que se canalicen a través de los poderes políticos –que me disculpen si me equivoco- son muy fuertes. ¿Cómo nos oponemos a eso? Yo creería que hay dos opciones. Una es desbarrancarlo, tirarlo. Y la otra: En mi comunidad somos dueños de hacer lo que nosotros queremos. Cerraremos las puertas y que hagan el turismo que quieran, pero a nuestra Comunidad no van a entrar. Haremos nuestras ceremonias, de vuelta retrocederemos cientos de años, porque así fue; y discúlpeme pero no es que nosotros ahora estamos reviviendo nuestras costumbres, no, nunca las hemos olvidado, nunca las hemos perdido. Desde que hemos nacido las hemos tenido escondidas aquí en el corazón y en la mente. Simplemente no hemos tenido ni el tiempo ni la oportunidad de elevar nuestras voces. Ahora sí está pero no es que nosotros estamos “rescatando” no, nosotros no las hemos perdido. Creo, al menos en lo que a mí respecta, que a mi comunidad siempre ha sido así. Hemos hecho nuestras ceremonias de nuestros muertos, de nuestra Pachamama, todos. La verdad que las hicimos escondidos. Y hemos preservado también nuestros espacios sagrados también escondidos, hasta mintiendo, diciendo que allí no se puede ir porque está el diablo. Para que no nos roben nuestras pertenencias. Y bueno tendremos que retroceder a eso para defendernos. (Dirigente de comunidad omaguaca, Humahuaca, 2008)

Conclusiones

“Una civilización es básicamente un espacio trabajado por el hombre y la historia”, escribía Braudel en “El Mediterráneo” o; ¿Qué es una civilización sino el establecimiento antiguo de cierta humanidad en cierto espacio? Para legitimarse se ha asociado desde siempre a su contracara la barbarie, lo no-europeo. El orden colonial y el capitalismo crearon la ideología fetichista del racismo que permitió al colonizador construir una jerarquización, en la que unos seres son “inferiores”, y así a naturalizar su inferioridad. El colonizado, en tanto, podía también ponerse la “máscara blanca” (Fanon, 1970) para acceder a la cultura superior, a la civilización. Estos procesos son indisociables del llamado “historicismo”, cuya estructura temporal del tipo “Primero en Europa, luego en otros sitios” caracterizó el pensamiento moderno: “El historicismo significó plantear el tiempo histórico como

una medida de la distancia cultural.” (Chakrabarty, 2008:34). Así lo planteaba John Stuart Mill cuyo argumento relegaba a los indios, africanos y otras naciones a construir sus propias formas de autogobierno. Como explica Chakrabarty “la conciencia historicista era la recomendación a los colonizados de que esperasen” (Chakrabarty, 2008:35) Esa misma lógica temporal se reprodujo en cada estado-nación que construyó/destruyó sus propias alteridades y las políticas para administrar la diferencia, tal como lo siguen ejerciendo las elites provinciales con “sus” clases subalternas: el “nacionalismo pedagógico” (Bhabha, 2000).

Los discursos del afuera embisten contra los derechos de los pueblos indígenas, recientemente reconocidos después de siglos de luchas. Esos discursos derivan en dispositivos de objetivación, exotización, museificación y suponen pretensiones unívocas de la patrimonialización, donde las voces de las comunidades indígenas han sido sofocadas bajo la voz del narrador omnisciente, que no es otra que la monoglosia del colonizador. El historicismo no termina de desvanecerse. En los casos aquí planteados, los pueblos originarios no han podido hablar –spivakianamente– y han sido objeto de la espectacularización y de la estetización de la diferencia. No han tenido lugar de enunciación, no han sido escuchados.

En Salta, la apelación unívoca a la “Humanidad” invisibiliza y silencia a los actuales descendientes de la civilización andina y permite a la ciencia ejercer su pleno “dominio” cuya primera manifestación fue dar nombres –occidentales– a los niños en el momento mismo del hallazgo (“La niña del Rayo”, “La Doncella” o, solamente, “El niño”). Como plantea Todorov (2008) nominar es tomar posesión sobre lo descubierto, es indicar que poco importa la palabra de los otros-sus descendientes. Para la ciencia los niños son “momias”, para las culturas andinas son “niños dormidos”. Los “artefactos” y la “técnica científica” instalan (cosifican) a la civilización andina en un pasado remoto que sólo puede tener espacio en el “Museo”, sitio de “conservación” de culturas que son congeladas y actualización de las formas de la dominación del Estado provincial, erigido como guardián de esa antigua civilización y de diferenciación sobre qué pueblos alcanzan el status de “civilización” (la antigua civilización andina) y cuáles se identifican con indígenas contemporáneos mestizados con los criollos, a quienes hay que tratar como “pobres rurales” y brindar políticas de asistencia social (y no de “conservación”). Lo que se arguye es que peligra el patrimonio que durante siglos permaneció en las altas cumbres andinas lo

que obliga a las elites, académicas y estatales, a resguardarlo en nombre de una abstracción: la Humanidad.

También en nombre de la Humanidad se declara "Paisaje cultural" a la Quebrada de Humahuaca en Jujuy, su valor se deposita en el tiempo prehispánico, en el "sincretismo" (eufemismo para hablar de genocidio) y en el manejo del tiempo donde el pasado es imperativamente presente. Los pueblos indígenas son una pieza valiosa para el turista extranjero, que en Jujuy ya no debe concurrir al Museo para observarlos (como en Salta) sino los declara como paisaje cultural viviente "tangible e intangible". Las voces que se alzan contra esta exotización y museificación del patrimonio remiten a la mercantilización, la violación de normas jurídicas, éticas y morales, la violación de los Derechos Humanos. Y con esto el discurso de los propios indígenas se occidentaliza, al penetrar y regir privilegiadamente el sistema jurídico occidental como fundamento de la oposición.

Para finalizar, "Occidente es el nombre de un tema que se congrega en el discurso, pero también un objeto constituido discursivamente; es por supuesto un nombre que siempre se asocia a sí mismo a aquellas regiones, comunidades y pueblos. (...) es capaz de mantener o de trascender realmente, un impulso a trascender todas las particularizaciones" (Sakai, citado por Chakrabarty, 2008: 29). Pensamos que debemos conocer los límites y potencialidades de las formas eurocéntricas de hacer ciencia y de nominar a través de sistemas conceptuales ajenos a los propios pueblos indígenas cuya propia historia es subalterna. Debemos observar que la pluridiversidad es la condición de posibilidad de algún diálogo entre matrices. Para Mignolo (2003), del colonialismo emergen, sin embargo, algunas rupturas y discontinuidades que escapan al tiempo lineal de la civilización occidental y su mayor batalla es ser reconocidas como civilizaciones. Pero seguir pensando desde el paradigma de una civilización hegemónica (la occidental) supone dinámicas de dominación que se ejercen matando culturas vivas (Salta) o exotizando, folklorizando culturas que sí se reconocen como vivas (Jujuy) pero sólo "herederas" de antiguas civilizaciones.

Referencias bibliográficas:

Ayala, et al (2003), "Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región De Antofagasta, Chile)" 35, N° 2, Chungara, Revista de Antropología Chilena.

_____, (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Bs. As., Ed. SB.

Bidaseca, Karina et. al. (2011), "Donde llega el diablo. Identidades exotizadas y procesos de patrimonialización en la Quebrada de Humahuaca", en Bidaseca, Karina (Coord.), *Signos de la identidad Indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*, Buenos Aires, SB, pp. 47-74.

Bhabha, Homi (1999), *Nation and Narration*. Londres, Routledge.

_____, (2002), *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Manantial.

Chakrabarty, Dipesh (2009), *Al margen de Europa*. Barcelona, Tusquets.

Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalterno*. Buenos Aires. Siglo XXI- Clacso.

Dussel, Enrique (2004), "Sistema mundo y transmodernidad". En: Dube, Banerjee y Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México, Colegio de México

Fanon, Frantz (1970), *¡Escucha, blanco!* Barcelona, Ed. Nova Terra

Mignolo, Walter (2003). *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.

Quijano, Aníbal (2000), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Edgardo Lander (ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, CLACSO.

Said, Edward (2004), *Orientalismo*. Barcelona, Sudamericana.

Todorov, Tzvetan (2007), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. España, Siglo XXI

_____, (2008), *La conquista de América*. Buenos Aires, Siglo XXI

Vitry, Christian (1997), "Volcán Lullailaco: de cavernas y misterios" en: Revista *Miradas: Artes, Ciencias y Creencias del Norte*, n° 9. Junio-Julio, Salta.

_____, (1999), "Los niños del Volcán Lullailaco. Un importante hito en la Arqueología de Alta Montaña", Disponible en: <http://www.antropologico.gov.ar/ninos.htm>