

La memoria larga de la patrimonialización: una etnografía arqueológica de los desacuerdos cosmopolíticos en torno a la Ciudad Sagrada de Quilmes (Argentina)



Francesco Orlandi

 <https://orcid.org/0000-0003-1844-7196>

Centre for the Archaeology of the Americas, Department of Archaeology, University of Exeter. 23 North Park Road (CP EX4 4QE), Exeter, Reino Unido. E-mail frorlandi.985@gmail.com

Recibido: 20 de junio de 2021

Aceptado: 28 de diciembre de 2021

Resumen

En este artículo combino las posturas críticas de la etnografía arqueológica y las aberturas epistémicas propiciadas por recientes desarrollos en tema de ontología política para investigar en los pliegues de las múltiples temporalidades de la patrimonialización del sitio arqueológico de Quilmes y de su resignificación como Ciudad Sagrada; un proceso que coincide con la consolidación del consenso sobre la interpretación multicultural y etnodesarrollista del derecho al patrimonio indígena a nivel nacional e internacional durante los últimos veinte años. Este enfoque analítico busca recomponer los procesos de resistencia y lucha política anticolonial del pueblo Diaguita en los valles Calchaquíes del noroeste argentino, a través de tres recortes temporales que permiten entrelazar el pasado-presente de la Ciudad Sagrada con la libre determinación y el devenir histórico de la Comunidad India Quilmes. En esta zona de fricción, material y no-discursiva, se sitúa lo que identifico como sistema patrimonios/derechos: un prisma que permite desempacar las contradicciones y los límites del multiculturalismo neoliberal y arrojar luz sobre las cosmopolíticas que agitan la infraestructura del consenso, visibilizando los desacuerdos sobre qué es patrimonio y quiénes tienen el derecho y la responsabilidad de cuidarlo para las generaciones futuras.

PALABRAS CLAVE: Pasado contemporáneo; Valles Calchaquíes; Patrimonio indígena; Ontología política; Comunidad India Quilmes

The long memory of patrimonialization: an archaeological ethnography of the cosmopolitical disagreements around the Sacred City of Quilmes (Argentina)

Abstract

This paper combines the critical view of archaeological ethnography and the epistemic openings provided by recent developments in political ontology to investigate the folds of the multiple temporalities of the patrimonialization process affecting Quilmes archaeological site and its re-signification as a Sacred City. This process goes along with the consolidation of the consensus on the multicultural and ethno-developmental interpretation of indigenous heritage rights at a national and international level over the last twenty years. This analytical approach seeks to recompose the processes of resistance and anti-colonial political struggle of the Diaguita people in the Calchaquí Valleys of Northwest Argentina, through three temporal frames that intertwine the past-present of the Sacred City with the self-determination and historical development of the Quilmes Indian Community. In this zone of friction, material and non-discursive, I propose the heritage/rights system as a prism that unpacks the contradictions and limits of neoliberal multiculturalism and sheds light on the cosmopolitics that shake the infrastructure of consensus, making visible the disagreements about what heritage is and who is entitled to the right and responsibility of taking care of it on behalf of future generations.

KEYWORDS: Contemporary past; Calchaquí Valleys; Indigenous heritage; Ontological politics; Quilmes Indian Community

Introducción

El artículo presenta una mirada crítica y de larga duración sobre los procesos de patrimonialización y resignificación comunitaria de la Ciudad Sagrada de Quilmes (Figura 1). Detallados análisis en los últimos años han permitido reconstruir la historia de despojos materiales y simbólicos que ha acompañado la creación del valor patrimonial sobre este sitio arqueológico a lo largo del siglo pasado¹. Asimismo, se han documentado las políticas y estéticas que subyacen a su adscripción identitaria en el contexto del activismo del pueblo indígena Diaguita en los valles Calchaquíes del Noroeste Argentino (NOA). Combinando testimonios orales y materiales recopilados durante dos estadias de investigación en la Comunidad India Quilmes (CIQ)², desando la compleja trama de relaciones conflictivas que se sigue hilvanando alrededor de la Ciudad Sagrada para evidenciar las fricciones generadas por la definición y el uso del patrimonio cultural en el tejido socio-territorial de la soberanía comunitaria y libre determinación indígena.

La estrategia metodológica seguida en este trabajo rastrea la ambigüedad intrínseca del patrimonio indígena, en cuanto manifestación más reciente de políticas de control y ordenamiento socio-territorial que pueden rastrearse desde los inicios de la colonización en los valles Calchaquíes, así como expresión de lo que Shepherd, Gnecco y Haber (2016, pp. 16-17) llaman "*alteridad profunda*": una concepción de los lugares de origen como "*redes de sitios sagrados*" que se refleja en "*una defensa desesperada del*

¹ Ver en particular Becerra et al. (2013), Crespo y Rodríguez (2013), Lazzari y Korstanje (2013), Sosa (2008) y Tolosa (2017).

² Estadias realizadas en agosto 2017 y octubre-noviembre 2018 en el marco de mi proyecto de doctorado.

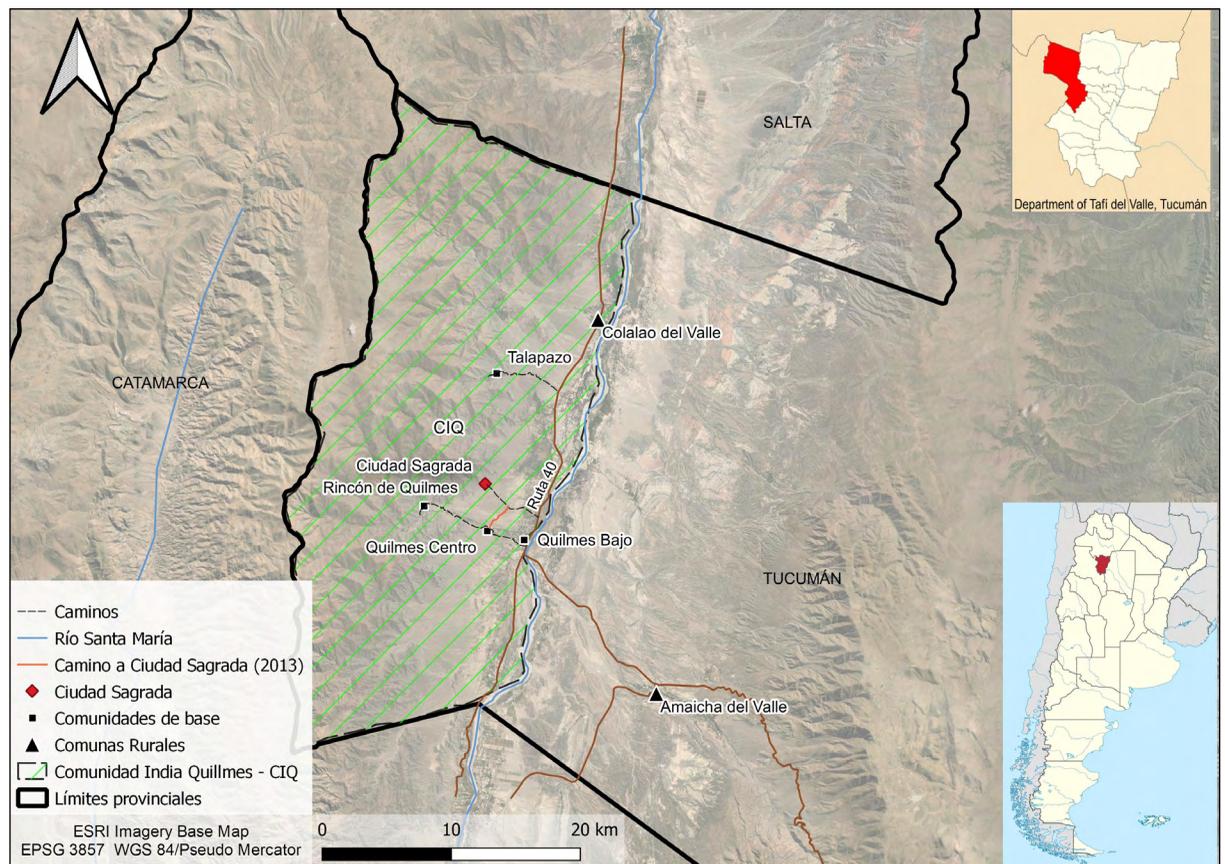


Figura 1. Mapa del área de estudio y localidades de la CIQ mencionadas en el texto. El camino abierto en 2013 para consentir el acceso vehicular a la Ciudad Sagrada desde la comunidad de base de Quilmes Centro inscribe en el paisaje la disputa que llevó a la toma de la administración del sitio arqueológico por parte de una facción de la CIQ después de cuatro años de manejo comunitario (2009-2013).

territorio". Configuraciones patrimoniales conflictivas destacan los medios discursivos y materiales que vehiculan distintos horizontes de "colonialismo interno" (ver Rivera Cusicanqui y de Sousa Santos, 2015, p. 83) a través de tres recortes temporales que unen pasado y presente de Quilmes en sus dimensiones de ruinas arqueológicas y Ciudad Sagrada.

En el nivel más profundo, el sitio aparece en su viva articulación con la resistencia del pueblo Diaguita a la conquista hispana del NOA en el siglo diecisiete y con la "desnaturalización" de muchas familias indígenas del último bastión defensivo en Quilmes (Rodríguez, 2011). En la capa intermedia, al interés científico desatado por las ruinas de la antigua ciudad de Quilmes en las últimas décadas del siglo diecinueve corresponde el despliegue de dispositivos para la regulación de las memorias del pasado prehispánico y la alienación de tierras comunitarias en el moderno Estado-Nación. En la superficie queda el presente fragmentado de la patrimonialización, ejemplificado por el nuevo Centro de Interpretación emplazado en la estructura del museo de sitio, que a su vez se erigió a complemento de la reconstrucción parcial de las ruinas arqueológicas por fines turísticos durante la última dictadura militar argentina a finales de los años setenta del siglo pasado.

Los conflictos desatados por la administración comunitaria y la resignificación del patrimonio arqueológico en Ciudad Sagrada evidencian las "cosmopolíticas" (De La Cadena, 2020) que van produciendo excesos empíricamente relevantes en el espacio de fricción entre la CIQ y las políticas públicas de turismo, regulación territorial y reconocimiento cultural-político de la Provincia de Tucumán. En los enredos de cosas,

lugares y personas se halla un punto de vista particular para estudiar la persistencia de clasificaciones coloniales que desacreditan el activismo indígena a través de la infraestructura del consenso y la invisibilización de los desacuerdos sobre lo qué es patrimonio y quiénes tienen el derecho y la responsabilidad de cuidarlo para las generaciones futuras.

Conceptos y métodos de la investigación: etnografía arqueológica, sistema patrimonios/derechos y cosmopolíticas

Memoria, materialidad e identidad se sitúan al centro de los debates interdisciplinarios alrededor del patrimonio indígena que fueron impulsados por las agendas del reconocimiento de la diversidad cultural y del etnodesarrollo en el marco global del multiculturalismo neoliberal (Crespo, 2020; Gnecco y Ayala, 2010). Profundizando en una estrategia desarrollada para abrir nuevos intersticios de análisis en el estudio de las múltiples texturas materiales y de las temporalidades subyacentes a las redes socio-materiales de las identidades culturales en el contexto de activismo indígena contemporáneo (Lazzari, 2011, p. 175, 2012), identifico el sistema patrimonios/derechos como un espacio de reflexión y práctica crítica en el cual articular saberes, objetos y lugares que permiten dar cuenta del pasado-presente de los valles Calchaquíes y desvincular la relación entre patrimonio cultural y derechos humanos de sus anclajes moderno/coloniales.

Al integrar conceptos y métodos de la antropología sociocultural y de la arqueología del pasado contemporáneo, la etnografía arqueológica se ha afirmado como enfoque clave para la descolonización de los estudios críticos sobre el patrimonio cultural (Gnecco, 2017, p. 52; González-Ruibal, 2017; Hamilakis, 2011). El diseño de la investigación rastrea el conjunto de relaciones espaciales y temporales que constelan el sitio arqueológico de Quilmes y que afloran en las historias de vida de comuneros/as y en los restos materiales dejados en el paisaje. Estos palimpsestos de personas, cosas y lugares permiten reanudar la "memoria larga" (Rivera Cusicanqui, [1984] 2010) de la patrimonialización de Quilmes desde su materialidad, poniendo de relieve su importancia para la historia y la práctica contrahegemónica de los derechos humanos (De Sousa Santos, 2014). Este enfoque evidencia la articulación patrimonios/derechos incrustada en los mecanismos reguladores de los modernos Estados nacionales, para así recomponer las memorias y aspiraciones marginalizadas por la avanzada extractivista sobre tierras y recursos de las comunidades indígenas.

Combinando posturas arqueológicas reflexivas y críticas hacia el continuo despojo de cuerpos y territorios indígenas en nombre de una visión desarrollista del patrimonio (Haber, 2016; Herrera, 2013; Jofré, 2020) con las sugerencias etnográficas que han remarcado la dimensión ontológica de los conflictos sobre los recursos naturales y culturales de las comunidades indígenas en América Latina (Blaser 2019; De La Cadena, 2020; Escobar, 2015; Lazzari, 2018), me refiero a las cosmopolíticas para indicar la red de relaciones discursivo-materiales que agitan el consenso establecido en torno al reconocimiento del derecho al patrimonio indígena

Las disputas sobre la significación y el manejo de la Ciudad Sagrada involucran a doble hilo la gobernanza interna de la CIQ y el gobierno provincial a través del Ente Autárquico Tucumán Turismo (EATT), asimismo interpelan la historia larga de la resistencia a la ocupación colonial de los valles Calchaquíes, la representación y transmisión intergeneracional de las memorias de las luchas del pueblo Diaguita por el ejercicio y reconocimiento de sus derechos. Las cosmopolíticas patrimoniales se manifiestan en tanto que los vestigios materiales del pasado participan en las prácticas cotidianas de habitar el territorio hasta al punto de convertirse en testigos de un paisaje

de injusticia y desposesión, cuando no se quedan atrapados en los continuos intentos de ocultar la reproducción de sus propias relaciones afectivas, generando, como diría Gordillo (2018, p. 24), *“la reificación del pasado en un lugar acotado y marcado como objeto de contemplación”* para esconder *“la pila de escombros producidos por modos de destrucción que persisten en el presente”*.

Los conflictos eclipsados por la búsqueda del consenso sobre el patrimonio indígena de Quilmes constituyen el principal recorte analítico de este trabajo. Al situarse en el espacio dialéctico, político y estéticos, entre las experiencias y aspiraciones de las comunidades locales y la memoria perdurable de las cosas, este objeto de estudio se materializa en la *“descripción densa”* de configuraciones socio-materiales de larga duración (ver González-Ruibal, 2017, p. 269; Lazzari, 2012). Se ha realizado una compulsa de antecedentes de investigación y archivos locales, complementada por un trabajo de campo que incluyó entrevistas semiestructuradas con comuneros/as y dirigentes de la CIQ y una prospección de superficie no sistemática en comunidades de base cercanas a la Ciudad Sagrada³. El empleo combinado de fuentes materiales, escritas y entrevistas refleja las múltiples formas de inscribir recuerdos, afectos y derechos en el paisaje, y las resultantes temporalidades por las cuales el patrimonio indígena cobra significados diferenciados. De esta manera, una nueva *“poética arqueológica”* (González-Ruibal, 2019, p. 100) cobra forma, manifestando los límites de representación y visibilidad de las relaciones espaciales, temporales y afectivas entre las personas y las cosas en el sistema patrimonios/derechos del multiculturalismo neoliberal.

Entrada: El Centro de Interpretación de la Ciudad Sagrada de Quilmes

La intrusión de la discursividad neoliberal en la conceptualización y uso del patrimonio indígena en Quilmes se ha alimentado de las regalías procedentes de la explotación turística del sitio y de la desconfianza generada por la falta de transparencia sobre el manejo de fondos procedentes de la cooperación internacional (ver Korstanje, García-Azcárate y Arenas, 2013; Tolosa, 2017). La subalternidad epistémica hacia las políticas de regulación del patrimonio y de las identidades indígenas permitidas en el Estado-Nación multicultural se manifiesta en la imposición de la retórica etnodesarrollista promovida por el EATT a través del manejo participado con la Administración del pueblo de Quilmes.

Este grupo está conformado por guías de turismo y sus familiares residentes en el pueblo de Quilmes –identificado con las comunidades de base de Rincón de Quilmes, Quilmes Centro y Quilmes Bajo– quienes tomaron el control y la gestión de los flujos interconectados de turistas y dinero procedentes de la Ciudad Sagrada a raíz de una encendida disputa interna al liderazgo de la CIQ. Según uno de los dirigentes de este grupo, con quien me entrevisté en la primera temporada de trabajo de campo, *“cada pueblo que forma la CIQ tiene sus recursos, y entonces que lo empiecen a defender, manejar y explotar ellos mismos”* (Entrevista 1, comunero de Quilmes Centro, Guía de turismo en la Ciudad Sagrada, comunicación personal, agosto 2017).

Una nota de prensa difundida por el EATT (2018) en ocasión de la inauguración del Centro de Interpretación (Figura 2A) ilustra la superficie resbaladiza sobre la cual se

³ La CIQ se compone de catorce comunidades de base: de norte a sur, a lo largo de la Ruta Nacional 40, se encuentran Colalao del Valle (también sede de la comuna rural), Anjuana, El Bañado, Quilmes Bajo y El Paso; en la zona baja y media del piedemonte se encuentran Anchillo, El Arbolar, El Pichao, Talapazo, Rincón de Quilmes, Quilmes Centro, Las Cañas, El Carmen y Los Chañares, todos ellos a distintas distancias de la carretera paralela al río Santa María.

reproducen los conflictos vehiculados por la resignificación y explotación comercial del patrimonio indígena en Quilmes. El comunicado magnifica la presencia de “autoridades nacionales y provinciales”, mientras “representantes de la comunidad” se ubican al margen de la escena relatada, guardando silencio respecto de los beneficios que la infraestructura traería para relanzar el desarrollo económico de la región. La incorporación de “las últimas tendencias adoptadas por los más actuales y avanzados museos y salones temáticos de exposición del mundo” sirve de proclama para las promesas de turismo masivo y mercantilizado donde las memorias de las luchas por la recuperación del legado histórico y la defensa del territorio comunitario quedan soslayadas (Figura 2B). La marginalización de políticas y valores locales en las políticas públicas orientadas a la promoción del patrimonio indígena se manifiesta aún más claramente en esta cita extraída del texto del comunicado:

El inicio del acto, a las puertas del nuevo atractivo turístico, contó con advocaciones a la Madre Tierra, el canto de copleras, la tradicional ofrenda a la Pachamama y el aporte a la Apacheta, además de plantar un algarrobo del que participaron todos los que desearon sumar sus paladas de tierra de territorio sagrado (EAAAT, 2018, sin paginar).

Los avances legislativos amparan los derechos de las comunidades indígenas en el texto constitucional de la Provincia⁴, no obstante, la implementación de políticas públicas enfocadas a dar visibilidad y valor transnacional al patrimonio cultural de los valles Calchaquíes reducen las prácticas de cuidado y crianza mutua con el territorio en un mero adorno folclórico ensamblado por y para su consumo turístico. La nota de prensa del EAAAT (2018) –sugerentemente titulada como “Deja extasiar tus sentidos”– encubre la disonancia de valores alrededor del manejo participado de la Ciudad Sagrada y permite entrever en los pliegues del disenso silenciado sobre el patrimonio indígena y de su normalización según los términos y condiciones de la tolerancia multicultural.

El Centro de Interpretación materializa un escaparate en el que la CIQ abandona su agencia política para acomodarse a las obligaciones e intereses del mercado global y del Estado-Nación. La participación de la población local en el proyecto del Centro de Interpretación se limitó a la aparición como comparsas en el docufilm “Peregrinos de un sueño” (Figura 2C), que cristaliza los principales pasos de la historia del pueblo quilmeño: la llegada de los primeros grupos Diaguita procedentes del otro lado de la cordillera de los Andes, pasando por el florecimiento agrícola y cultural, la integración regional y la violenta expulsión provocada por la conquista, hasta que un corte significativo conduce al presente armónico de comunidad originaria en la imaginación multicultural del Estado.

Rodeado de un aura de museografía sofisticada, proyección turística mundial y respeto de la diversidad cultural y del territorio, el Centro de Interpretación descuida las tensiones de la patrimonialización y la violencia originaria de la asimilación de los pueblos indígenas a la ciudadanía, así como las memorias orales y materiales de las luchas por los derechos y el territorio, que conectan el pasado-presente de su libre determinación con la resistencia anticolonial.

En esta investigación propongo que los desacuerdos sobre la patrimonialización en Quilmes permiten desafiar la linealidad discursiva moderno/colonial según la cual “la política es letrada [y] en ella sólo caben los humanos” (De La Cadena 2020, p. 302) y que resulta en la violación sistemática y desapercibida de los derechos comunitarios

⁴ La reforma de la Constitución de Tucumán (2006, art. 149) “reconoce la preexistencia étnico-cultural, la identidad, la espiritualidad y las instituciones de los Pueblos Indígenas (...) garantiza educación bilingüe e intercultural y el desarrollo político cultural y social de sus comunidades indígenas, teniendo en cuenta la especial importancia que para estos Pueblos reviste la relación con su Pachamama”.

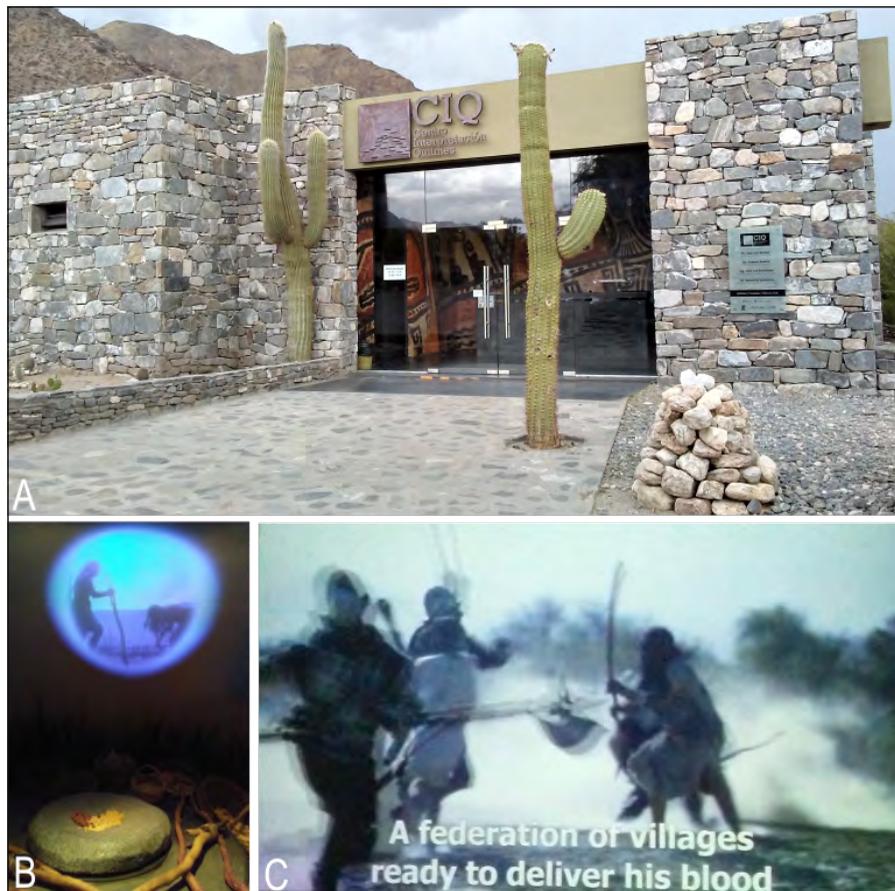


Figura 2. A) Vista frontal del Centro Interpretación de Quilmes; B) instalación audiovisual del nuevo museo sobre métodos agrícolas ancestrales; C) captura de una escena del docufilm sobre la historia del pueblo quilmeño con el que se cierra el recorrido museográfico. Fotografía del autor, noviembre 2018.

de los pueblos indígenas en los Estados nacionales. La yuxtaposición de patrimonio y territorio en cuanto partes entrelazadas de un todo integrado e indispensable a la regeneración de la vida comunitaria (Korstanje et al., 2013) da cuenta, por un lado, de cómo el territorio cobra valor para las políticas culturales del Estado, únicamente en cuanto fuente de recursos cuya racionalización favorece su explotación; por otro, de la reducción de la polisemia del cuidado del patrimonio indígena a la conservación de una propiedad individualista y aferrada a un pasado estático. Es en estos términos que una perspectiva cosmopolítica toma forma y da paso, en la siguiente sección, a tres recortes temporales para ilustrar los despojos de cuerpos, lugares y cosas indígenas sobre los que se asientan los cimientos ontológicos y epistémicos de la patrimonialización en Quilmes.

Las ruinas de la Ciudad Sagrada: cosmopolíticas patrimoniales en Quilmes

El espacio Diaguita-Calchaquí

El núcleo profundo de la patrimonialización en Quilmes se encuentra firmemente establecido en el relato historiográfico de la conquista y colonización del NOA, según el cual las ruinas arqueológicas evocan el último bastión defensivo de la resistencia indígena en los valles Calchaquíes antes del destierro, en 1666, a una reducción

emplazada en el lugar que hoy es la ciudad de Quilmes, en el conurbano bonaerense (Palermo y Boixadós, 1991). Tanto la acción política de la CIQ como las investigaciones críticas que se han sucedido en los últimos años han evidenciado la erupción del pasado prehispánico en los conflictos contemporáneos en cuanto memorias vividas de las injusticias históricas padecidas por el pueblo Diaguita frente a la invasión europea y los atropellos de los latifundistas (Becerra, Pierini, Rodríguez, Sidy y Tolosa, 2012; CIQ, 2009). La historia de sufrimiento acrece el carácter sagrado del sitio como lugar de memoria, sin embargo, esta narrativa ha dejado de ser una contra-significación para resultar finalmente integrada en el discurso multiculturalista oficial (Figura 3).



Figura 3. Cartel de promoción gubernamental de la Ciudad Sagrada de Quilmes al borde de la Ruta 40. En la imagen se aprecia la porción del sitio arqueológico que fue objeto de reconstrucción durante la dictadura. Fotografía del autor, noviembre 2018.

El sitio de Quilmes era parte de una red de grandes asentamientos que se extendían en las laderas de los cerros, según un patrón de ocupación territorial típico del Periodo Tardío en el NOA (1000-1436 d.C.), que favorecía el control del territorio a través de *pukaras* y el aprovechamiento de los recursos naturales y cultivos en distintos pisos ecológicos (Nastri, 2003; Tarragó, 2000). Las fuentes etnohistóricas (ver Lorandi y Boixadós, 1988-1989) concuerdan que estos pueblos se conocían genéricamente como Diaguitas cuando entraron en contacto con los colonizadores españoles en la década de 1530, después de haber estado bajo la esfera de influencia de los Incas durante poco menos de un siglo⁵.

Esta complejidad ha llevado a interrogar las transformaciones etnopolíticas y territoriales durante los 130 años que fueron necesarios para que se afirmara el dominio español en la región y que produjeron grandes enfrentamientos armados, cuyos ecos resuenan hasta el día de hoy (Figura 4)⁶. Las crónicas de la conquista transmiten los intentos

5 Se sostiene que el aprovechamiento de situaciones conflictivas preexistentes permitió a los Incas consolidar su presencia en los valles mediante el envío de *mitmaquna* (colonos) de otras provincias del imperio (Lorandi y Boixadós, 1988-1989, p. 277).

6 Las fuentes etnohistóricas sobre la conquista del Tucumán colonial enfatizaron el "mosaico multi-

frustrados de retener el control militar de los valles Calchaquíes, luego la intención del aparato colonial de deslegitimar la autonomía política indígena remarcando la ausencia de un poder centralizado (Giudicelli, 2009). Antes que el reconocimiento de entidades socio-territoriales discretas, las clasificaciones coloniales identificaban posicionamientos variables en relación con una estructura social jerárquica de poder, sobrepuesta a las territorialidades indígenas para dar sentido a la evolución de las guerras de conquista según los marcos interpretativos de los colonizadores europeos.



Figura 4. Mural en Talapazo, CIQ, conmemorando los tres grandes enfrentamientos que marcaron la resistencia Diaguita a la colonización, y su continuidad en las luchas por el reconocimiento jurídico y territorial de los derechos indígenas. Fotografía del autor, octubre 2018.

Las redes de saberes, personas y cosas a través de los valles precordilleranos del NOA mantuvieron activos los focos de resistencia entre la población nativa dispersa en las encomiendas de la Gobernación del Tucumán Colonial. El espacio geográfico de insumisión llegó a ser identificado con el nombre del jefe de una parcialidad Diaguita, Juan Calchaquí de Tolombón, quien lideró el primer alzamiento en 1562 (Lorandi y Boixadós, 1988-1989, p. 217). Al mismo tiempo “calchaquí” se convirtió en el espectro del indio indisciplinado que emerge de la resistencia ejercida en contra del poder colonial (Giudicelli, 2018a; Quiroga, 2017; Rodríguez, 2017). La irreductibilidad del espacio Diaguita-Calchaquí condujo a las “desnaturalizaciones” para poder debilitar las redes que mantenían la resistencia indígena activa.

El diseño de la estrategia de destierros masivos se fue consolidando a medida que la administración colonial se fue percatando de la capacidad de los grupos indígenas de reactualizar relaciones afectivas con sus territorios ancestrales más allá del control policial. Los dispositivos disciplinarios desplegados para someter los valles Calchaquíes ciertamente quebraron, pero no pudieron extirpar la capacidad de renovar las políticas de reciprocidad que subyacen a la regeneración de la soberanía indígena. El legado de esta resistencia se manifiesta en la inclusión de las tierras de Quilmes en la Cédula Real de 1716 (Isla, 2009, p. 85) con la cual la Corona española concedía

étnico” (Lorandi, 1992) y las estrategias diferenciales de negociación o confrontación adoptadas por las parcialidades Diaguitas en continuidad con lo que había ocurrido durante la ocupación incaica (Boixadós, 2011).

a los legítimos descendientes de los rebeldes Calchaquíes la posesión de sus tierras comunitarias.

Sin embargo, a diferencia del cercano pueblo de indios de Amaicha del Valle –cuyos líderes lograron la protocolización de la Cédula en el nuevo régimen republicano y el reconocimiento de una porción de sus tierras comunitarias a través de la trasmisión de la memoria oral y la lucha política (Sosa y Lenton, 2015)–, en el caso de la margen occidental del río Santa María los latifundistas se apoderaron de las tierras, justificando así la ocupación del espacio Diaguita-Calchaquí avalada por los nuevos poderes políticos, jurídicos y económicos del Estado, según las mismas lógicas de apropiación que sustentaron el quiebre de las redes político-territoriales indígenas durante la conquista colonial.

La traición a los ancestros

Focalizar la atención sobre la soberanía indígena ocultada pero no extirpada por el ordenamiento colonial desafía los relatos de la tenaz resistencia y la fatal derrota de los Calchaquíes. Desde la conquista de los valles Calchaquíes, esta narrativa sirvió para justificar la completa desaparición de la población nativa del NOA a causa de las políticas de encomienda, deportación y exterminio (Escobar y Rodríguez, 2019). Tras la independencia del poder colonial europeo, al horizonte común del inevitable avance de la civilización cristiana se agregó la nueva retórica del progreso socio-tecnológico como herramienta de clasificación temporal, social y territorial (Haber, 2011). El incremento del interés científico y de la regulación normativa sobre el pasado calchaquí ha de entenderse en el marco de las tensiones creadas por la enunciación de la igualdad de derechos adscribibles a una ciudadanía nacional supuestamente homogénea (Gluzman, 2013). El nacionalismo se presentaba como la única fuerza de articulación entre personas y territorios, abriendo paso a la ocupación de tierras comunitarias juzgadas vacías por los intereses privados, la explotación laboral del campesinado indígena y la imposición de un significado unívoco a los referentes materiales del pasado prehispánico.

En las últimas décadas del siglo diecinueve diversos terratenientes incorporaron a sus posesiones las tierras circundantes las ruinas de Quilmes. El sitio se conocía localmente como Fuerte Viejo y servía de área de pastoreo común para las familias indígenas que no habían dejado de habitar en el valle (Becerra et al., 2012). En este contexto Lafone Quevedo (1888, p. 2) dio noticia de su visita a *“las ruinas del famoso é histórico pueblo de Quilmes”*. En la descripción del hallazgo se puede apreciar el principio de lo que Rodríguez (2008, pp. 86-87) ha definido en los términos de *“distopía calchaquí”*: la exaltación de los indios muertos para negar la contemporaneidad de los vivos. El relato de la visita seguía ilustrando la emoción del autor al percatarse de que los vestigios que parecían *“montones de escombros”* eran en realidad *“una serie de casuchas de piedra, apiñadas como los panales en una colmena”*, y explicitaba la relevancia del interés científico por las ruinas de los Calchaquíes en el nuevo orden sociopolítico:

[E]n Quilmes es la igualdad republicana la que sobresale y por eso es que se parece tanto á un panal. Imposible me sería describir la impresión que me causaba verme en ese verdadero centro de la resistencia indígena en el llamado valle de Calchaquí: el silencio de las tumbas dominaba donde ántes habían hormigueado esas naciones belicosas que por más de cien años se burlaron de todos los esfuerzos del invicto Español (Lafone Quevedo, 1888, pp. 3-4).

La descripción evoca el silenciamiento de los cuerpos y conocimientos locales en las interpretaciones científicas volcadas sobre los vestigios prehispánicos el NOA.

Para el pretencioso prestigio del moderno Estado nacional, los habitantes nativos contemporáneos no podían estar relacionados con estos “tesoros” (Giudicelli, 2018b). Sucesivas investigaciones en Quilmes realizadas por Ambrosetti (1897a) aportaron información sobre el patrón de asentamiento y uso, y relacionaron las ruinas de la antigua ciudad de Quilmes con otros sitios fortificados de la región. En contra de las interpretaciones que seguían sosteniendo una subordinación a los Andes centrales (ver Nastri, 2004), los vestigios fueron asociados a los Diaguitas que habitaban los valles precordilleranos en tiempos prehispánicos y se aprestaban a ser finalmente asimilados a los propósitos de la homogeneidad cultural de la nación una vez sanitizados por la objetividad científica de la arqueología.

Estos avances empíricos contribuyeron a la promulgación de las primeras leyes para reglamentar la propiedad estatal del patrimonio cultural y poner un freno al mercado de antigüedades que había florecido junto a la propagación de la atención internacional sobre los restos arqueológicos del NOA (Endere, 2007; Manasse, Carrizo y Adris, 2010; Tolosa, 2020a). La regulación del campo patrimonial situaba la flamante República Argentina en continuidad territorial y epistémica con la conquista europea y, a la vez, en discontinuidad tanto con la administración colonial como con la subjetividad política preexistente y persistente de los pueblos originarios.

El “disciplinamiento” (Haber, 2011, p. 16) del pasado indígena según los intereses del orden estatal y del progreso transnacional trató de desvincular el registro arqueológico de lo que se concebía como meras supersticiones locales: residuos de un mundo condenado a desaparecer. No obstante, la subjetividad indígena contemporánea seguía emergiendo en las tensiones generadas por acceder a los materiales y áreas de estudio, o en las quejas por la poca predisposición de los “peones” al trabajo de excavación. El incipiente interés arqueológico se producía, entonces, gracias a la opresión ejercida por los latifundistas sobre las familias campesinas, legitimando en práctica los dispositivos estatales de control sobre personas, cosas y lugares (Karasik, 2008-2009). La incomodidad de los arqueólogos es evidencia de las resistencias, contextuales y no-discursivas, contra el despliegue de dispositivos endógenos de apropiación y significación.

Estas resistencias se concretizan en las relaciones de reciprocidad con los *antiguos*, y se manifiestan tanto en la oposición a las excavaciones arqueológicas como en la ofrenda de rituales a la tierra, afirmando vínculos cosmopolíticos que son desconocidos, menospreciados o ridiculizados por la sociedad dominante. Así, por ejemplo, Ambrosetti (1897b) relataba “*un momento solemne*” al que presenció mientras se aproximaba a excavar una tumba en Quilmes:

Nuestra alegría científica que nos lanzaba á una profanación, contrastaba con la angustia visible en las caras de nuestros peones, á quienes les repugnaba el tener que revolver los huesos de sus antepasados. En sus movimientos y en sus rostros bronceados, había como un grito de la sangre Calchaquí que protestaba. Ordené una distribución de coca, y las primeras piedras de la bóveda se arrancaron, con un ruido de desgarramiento. Estimulados por la voz de mando, los picos perezosos golpearon más fuerte, repercutiendo en las tumbas su chocar con lúgubre sonido. La primera sepultura quedó abierta, y entonces presenciamos una escena tocante. Uno á uno nuestros peones desfilaron ante ella arrojando cada cual su puñado de coca y pronunciando en Quichua estas palabras ingenuas y sentidas que jamás olvidaré: *Taita antiguo, toma y coquea, no te enojos, á nosotros nos ordenan*. Esta disculpa sencilla, esta confesión sincera y esta declaración de sumisión resignada, les dio ánimo (Ambrosetti, 1897b, pp. 303-304)

En esta época la arqueología se institucionalizaba como disciplina científica, luego de definir un campo de especialización reconocible en el que desplegar conocimientos

y métodos estandarizados de investigación. Se iba componiendo una voz autorizada sobre el tratamiento de los materiales del pasado para prevenir el *"descontrol de las antigüedades [que] parecía contraponerse a la organización de la Historia"* (Podgorny, 2004, p. 174). Debenedetti (1917, p. 248), discípulo de Ambrosetti, condensará esta posición remarcando que *"[n]o habrá contendientes en el reparto de la herencia indígena: la ciencia será su única y universal heredera"*.

Los supuestos positivistas de la época anclaron el pasado a una dimensión estática: materia inerte y pasivamente receptora de influjos vitales desde el presente. Esta es la "ruptura metafísica" (Haber, 2011, p. 16) entre pasado y presente, y conocedores y conocidos, la cual establece en los valles Calchaquíes *"el paradigma del pasado indígena autorizado"* (Giudicelli 2018b, p. 46) compuesto por elementos visivos, discursivos y materiales que hacen que lo indígena aparezca distante, naturalizado y finalmente imperceptible.

El silenciamiento de los desacuerdos

El acaparamiento de tierras comunitarias en la segunda mitad del siglo diecinueve siguió los pasos del avance de la industria azucarera en el NOA. Para favorecer la integración de la región en los planes de modernización del gobierno, las élites criollas locales reforzaron su posición dominante tomando para sí la administración de la justicia y la policía del territorio (Medina, 2015). Esta coyuntura favoreció la restricción del acceso a la tierra y al agua para las familias locales, y el profundo incremento de la desigualdad socioeconómica, cuyas consecuencias siguen en el presente. Las relaciones conflictivas contemporáneas alrededor de la patrimonialización en Quilmes cobran forma a partir del entrelazamiento de larga duración entre políticas de desarrollo cultural y manejo de tierras y recursos que se fue sistematizando a partir de la mitad del siglo pasado.

Desde la misma industria azucarera se impulsó la transformación de paisajes, tradiciones y sitios arqueológicos de los valles Calchaquíes en productos turísticos privilegiados (Chamosa, 2016)⁷. La estrategia de convertir a las ruinas de Quilmes en atractivo turístico-patrimonial se concretizó en el marco de la última dictadura cívico-militar debido a dos factores⁸. Por un lado, las políticas patrimoniales se alinearon con las intenciones conservadoras de restaurar un orden homogeneizador al subrayar la desaparición de cualquier raíz autóctona superviviente (Becerra et al., 2013; Manasse et al., 2010). Por otro, concebir el patrimonio como un recurso para el turismo proporcionó una alternativa fácilmente practicable ante la crisis económica y social desencadenada por el desmantelamiento de los ingenios azucareros durante los años sesenta (Tolosa, 2014).

El convenio entre gobierno provincial y Universidad de Buenos Aires materializó ese plan de desarrollo turístico regional al proponer la puesta en valor del sitio de Quilmes por medio de trabajos de reconstrucción que fueron fuertemente criticadas tanto por el escaso rigor científico como por la cooptación sistemática de trabajadores locales (Becerra et al., 2013)⁹. Durante el periodo de gestión pública en la democracia, el

7 En 1940 el gobierno provincial de Tucumán declaraba las ruinas de Quilmes área de pública utilidad y sujeta a expropiación a través de la Ley 1.829. No obstante, más de treinta años pasaron para que la expropiación de las ruinas de Quilmes concretara.

8 El gobierno de facto de Tucumán designó a las "Ruinas Indígenas de Quilmes" como "Monumento Histórico de la Provincia" (Ley 4.398/75), a la que siguió la Ley 4.593/76 que afirmaba la propiedad de la Provincia sobre los sitios patrimoniales.

9 Las obras reinstalaron dinámicas de poder patronal entre los terratenientes y la población, interrumpiendo el proceso de organización comunitaria que se gestaba desde los 1960 y culminado en 1973 con el Primer

gobierno provincial mostró escaso interés en el mantenimiento del sitio patrimonial y en regularizar la situación laboral de las pocas personas que habían mantenido un puesto de trabajo. La coyuntura neoliberal del país se reflejó en las políticas de promoción mercantil y terciarización del patrimonio cultural, gracias a las cuales, en 1992, un empresario privado logró la concesión de las "Ruinas de Quilmes" (Figura 5) y la autorización a edificar un complejo turístico-hotelero en el área arqueológica, sin reparo alguno a los daños físicos y culturales infligidos al territorio y al patrimonio.



Figura 5. A) Vista de la sección reconstruida del sitio arqueológico de Quilmes; B) el edificio del museo de sitio donde se instaló el nuevo Centro de Interpretación; C) el complejo hotelero con piscina construido por el empresario privado en los noventa. Fotografía del autor, noviembre 2018.

Paralelamente, el retorno a la democracia impulsó la recuperación de la organización política de la Comunidad de Quilmes, interrumpida, ilegalizada y reprimida por la dictadura (Pierini, 2020; Tolosa, 2020b). Los reclamos por la devolución del sitio arqueológico al territorio ancestral, que habían emergidos antes de la llegada al poder de los militares (Tolosa 2020b, p. 31), se intensificaron a medida que la CIQ adquirió reconocimiento jurídico a nivel provincial y nacional, alcanzando la personería jurídica N° 441 otorgada en 2001 por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas según la normativa federal vigente desde la reforma constitucional de 1994, que reconoce en su artículo 75.17 la preexistencia de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos a la tierra, la educación y la cultura.

El empresario mantuvo el control de la gestión del sitio al finalizar el periodo de concesión en 2002 y a pesar de los intentos de la CIQ de recurrir a la vía judicial para hacer cumplir este término¹⁰. Estos antecedentes prepararon el terreno para un

Parlamento Indígena Regional y la conformación de la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes (Lenton, 2015).

¹⁰ La promulgación de la Ley 7.484/04 de creación del Ente Autárquico Tucumán Turismo (EATT), la designación de las Ruinas de Quilmes como patrimonio cultural de la Provincia (Ley 7.535/05) y la progresiva incorporación de los derechos indígenas en la reforma de la Constitución provincial en 2006 concurren a

corte de ruta en el noviembre de 2007, mediante el cual la CIQ reclamó la ejecución de la orden de desalojo finalmente emitida por el ejecutivo tucumano en contra del empresario privado. Tras varias semanas de presión, la Provincia accedió a despachar la fuerza policial en nombre del EATT; sin embargo, no se entregó la administración a la CIQ, que el 9 de enero de 2008 se plantó en asamblea permanente y decidió intervenir y tomar el control del sitio “en ejercicio de nuestros derechos” (CIQ, 2009, p. 46).

La resignificación de las ruinas de Quilmes en Ciudad Sagrada (Figura 6) y su recuperación a través de una acción colectiva “[t]ransformó en acto lo que hasta allí era solamente un argumento discursivo sobre la pertenencia ancestral (...) posicionó a la CIQ como sujeto político en defensa de sus derechos” (Tolosa, 2014, p. 74). No obstante, las tierras donde se emplaza el sitio arqueológico siguen siendo una “isla público-privada” (Korstanje et al., 2013, p. 58) dentro del espacio comunitario reconocido por la Ley 26.160 de emergencia territorial. El gobierno provincial, a través del EATT, y el antiguo concesionario privado trataron repetidamente de desacreditar la capacidad técnico-administrativa de la CIQ, así como la autenticidad de sus reclamos identitarios sobre la Ciudad Sagrada (Arenas y Ataliva, 2017, p. 185; Crespo y Rodríguez, 2013, pp. 169-170; Tolosa, 2017, pp. 69-74). Esta situación añadió más complejidad a los intentos de manejo participativo propuestos desde la CIQ y la Universidad Nacional de Tucumán (Korstanje et al., 2013), contribuyendo a provocar el quiebre interno a la comunidad que estalló en la toma del sitio por parte de un grupo de guías en el noviembre de 2013 y en sucesivos episodios de violencia entre las facciones en conflicto, que marcaron profundamente las relaciones interpersonales y familiares que dan sustento a la lucha por el territorio y los derechos de la CIQ.



Figura 6. Cartel en la entrada de la Ciudad Sagrada en el cual se informa del reclamo ancestral sobre el territorio y su incorporación en la nueva legalidad constitucional. Fotografía del autor, agosto 2017.

El grupo escindido adquirió la denominación de “Administración del Pueblo de Quilmes” y siguió adelante con la realización del Centro de Interpretación manteniendo el apoyo del EATT. La resignificación de las ruinas en Ciudad Sagrada aparece así

vaciada de su contenido político y subordinada a los postulados de la identificación comercial del sitio en el circuito turístico de la región (Tolosa, 2017). Con este ulterior desconocimiento de los derechos comunitarios se promueve el pasado fetichizado de la resistencia de los "indios calchaquíes", en tanto que la narrativa permitida sobre el patrimonio indígena mistifica las memorias vivas de las luchas por la recuperación de la tierra.

Detrás de la concesión de derechos culturales y de los requerimientos éticos de la participación comunitaria, las promesas de desarrollo turístico y territorial silencian los desacuerdos sobre el patrimonio cultural en beneficio del consenso impuesto por los mecanismos reguladores del Estado. Se sigue ofuscando la relación viva entre personas, territorios y ancestros, en la cual respeto, crianza y "espantos" (Vilca, 2010, p. 68) enredan la resistencia y la emergencia en la continua "re-emergencia" de la soberanía indígena: actualizaciones del pasado en presencia de configuraciones coloniales siempre cambiantes.

"Tenerle cariño a la lucha": para la descolonización del patrimonio indígena

Nuevos caminos para componer los conflictos sobre la patrimonialización en Quilmes se abren al enfatizar las fricciones creadas por la definición y el manejo de recursos en el paisaje de los valles Calchaquíes. El Centro de Interpretación patrocinado por el gobierno Provincial ejemplifica la configuración patrimonios/derechos del multiculturalismo neoliberal, al ensamblar tecnologías que disciplinan las interacciones múltiples entre cosas y personas que componen el patrimonio cultural. Al mismo tiempo, el recorrido a través de la resignificación de las ruinas arqueológicas de Quilmes en Ciudad Sagrada permite apreciar el rol del museo para pacificar los conflictos que se desprenden del encasillamiento socio-territorial promovido por políticas públicas de reconocimiento e interpelación comunitaria que favorecen la "*regulación hegemónica de estructuras de desigualdad*" (Lazzari, 2018, p. 18).

Dos opiniones discordantes que registré durante mi trabajo de campo son significativas frente al consenso generado por el Centro de Interpretación. Las citas que siguen relacionan las falacias del discurso patrimonial oficial, en un caso, con la memoria de las luchas comunitarias por la recuperación de las tierras, en el otro, con la propia infraestructura material de la patrimonialización:

Hay cosas que por ahí alguien decía y ahí está para aclarar esa información. Hay muchas cosas que no las han puesto también. Mucho accionar de gente que ha trabajado mucho por la comunidad eso se han olvidado. Porque antes la gente luchaba a pulmón, no tenía ningún apoyo de nada ni para viajar, nada. Por eso en realidad tenían que trabajar por entero, nadie tenía para la comida, cada uno podía, si tenía un animalito lo llevaba, una señora lo cocinaba y comían, y cuando venía gente del gobierno había que esperarlo (...) La lucha por el reconocimiento, a eso me refiero yo, la gente que ha trabajado por la lucha del territorio, esta es que se han olvidado (Entrevista 2, comunera de Talapazo y antigua dirigente de la CIQ, comunicación personal, octubre 2018).

Y bueno yo de verlo como está... el museo está, pero faltan muchas cosas, igual. No está ni el 10% de las cosas... falta muchísimo. No se cuenta todo todo, es muy corto lo que hace. Pero si de lo que hizo el Ente Turismo no me gusta mucho lo que hizo; ¡muy artístico, muy plástica las cosas que puso! Eso no lo veo yo, si yo hubiese podido hubiese hecho secar, cortar una rama de un árbol verde y no poner algo de plástico ahí adentro. Yo esa parte de ahí no lo veo muy bien (Entrevista 3, comunera de Rincón de Quilmes y artesana en la Ciudad Sagrada, comunicación personal, noviembre 2018).

Estos dos comentarios condensan una postura cosmopolítica para visualizar el sistema patrimonios/derechos en sus redes de relaciones constitutivas, en cuanto configuraciones de memorias y materialidades alternativas al ordenamiento territorial estatal y a los promotores de desarrollo global. La reivindicación de las ruinas de Quilmes como Ciudad Sagrada se inscribe y se sustenta en la reactivación de la relacionalidad entre comunidad y territorio, el ejercicio de los derechos constitucionales y la reparación histórica. La lucha por el territorio y el patrimonio es una cuestión de “verdad y justicia”, tal como me explicaba doña Rosa Soria de Caro –entre las primeras dirigentes indígenas en rebelarse a la opresión de los terratenientes (Racedo, 1988)– porque *“la tierra está ahí no se va, ni tiene dueño, porque los dueños son los que trabajan, no cualquiera”* (Entrevista 4, doña Rosa de Caro [Talapazo], comunicación personal, octubre 2018).

No es casualidad que la reivindicación comunitaria para incorporar la Ciudad Sagrada a los reclamos territoriales de la CIQ se iniciara juntamente con el pedido de respeto y memoria de la Cédula Real de 1716 durante los inicios de la organización política de la CIQ. Así me relataba don Jesús Costilla, quien fue víctima de los aparatos represores del Estado por su liderazgo en la lucha de emancipación comunitaria del yugo de los “patrones”:

Quando estábamos luchando entraba también lo de las ruinas, pero no estaba reconstruida como está ahora, estaba botada digamos. Ruina ruina, ¿no ve? todo ruina. Yo he conocido a las ruinas cuando estaban arruinadas, nosotros llevábamos cabras ahí. Pero había apenas pircas, ollas tiradas, a nosotros no importaba tanto estaba todo tirado. Después ha venido la curiosidad de la gente misma de aquí, porque ya han empezado a seguir la curiosidad; venía gente de otro lado a comprar las cosas esa del indio y la gente no podía cuidar, defender... empezó a destrozarlo, lo cavaba, lo vendía, hacia plata. Y no lo cuidaba. Antes estaba todo como cualquier tierra, porque el patrón decía que era de ellos, y no le importaba; ¿y cuándo le empezó a importar? Cuando nosotros hemos empezado a luchar. Nosotros hemos empezado a ir por defenderlas a las ruinas y de ahí ya ha agarrado el terreno (Entrevista 5, don Jesús Costilla [Quilmes Bajo], comunicación personal, noviembre 2018).

Tejiendo sus recuerdos con la misma agilidad con la que trenzaba sus famosos canastos de poleo (Figura 7), durante nuestra conversación don Jesús destacó la importancia del territorio como discriminante de justicia social y como participante de un más amplio enredo de relaciones políticas. Recordando el otorgamiento de la Cédula Real y su persistencia en las políticas indígenas contemporáneas (Sosa y Lenton, 2015), don Jesús insistió en que ese fue “el comienzo de la lucha” y prestó atención a sus aspectos materiales, espaciales y performativos:

Esa Cédula Real ha hecho el indio. De aquí a nueve kilómetros había un Árbol, un algarrobo cerca del río, ahí ha jurado el indio, y no ha jurado a Dios, lo ha jurado al Árbol, al espacio, lo ha labrado al Árbol y lo ha sellado. Esto es lo que se ha hecho, el juramento de a quien se entregaban las tierras (Entrevista 5, don Jesús Costilla [Quilmes Bajo], comunicación personal, noviembre 2018).

Como señalara Grosso (2008, p. 22), *“el indio es la diferencia constitutiva de la hegemonía nacional argentina”*. El relato de don Jesús revela la *“indigeneidad transgresora”* que Lazzari y Lenton (2019, p. 684) asocian a *“un ensamblaje emergente de subjetivación”* impulsado por el reclamo de verdad y justicia. En los términos de don Jesús, “acobardarse” –es decir, rendirse a la opresión abandonando la lucha– implica desgarrar el ensamblaje y renunciar a la subjetividad política colectiva; en cambio, negarse a servir los intereses de los “patrones” muestra el camino de la transgresión necesaria para que lo indígena logre subvertir un orden injusto de las cosas que se



Figura 7. Don Jesús Costilla trenzando un canasto de ramas de poleo. Fotografía del autor, noviembre 2018.

da por sentado; según don Jesús: *“la lucha hay que acompañarla más, tenerle más cariño y seguir”* (Entrevista 5, don Jesús Costilla [Quilmes Bajo], comunicación personal, noviembre 2018).

Las políticas patrimoniales provinciales disolvieron los conflictos alentando promesas de desarrollo, las cuales pudieron conectar parcialmente con las memorias y aspiraciones de las muchas voces que componen el tejido comunitario de Quilmes. En los pliegues de esta yuxtaposición imperfecta se han venido creando nudos materiales donde las contradicciones de la patrimonialización dominante se manifiestan más claramente. En estos lugares aparece de forma más tangible la dialéctica entre seres humanos y no-humanos que configura ensamblajes socio-territoriales alternativos a la moderna soberanía estatal: como en el cartel de madera que separa diplomáticamente la porción reconstruida del sitio arqueológico que ha sido integrada en el circuito turístico de la “zona urbana” inexplorada, intacta y últimamente habitada de la Ciudad Sagrada (Figura 8).



Figura 8. Cartel en el circuito turístico de la Ciudad Sagrada que separa la porción reconstruida y visitable del sitio del área inaccesible e inexplorada. Fotografía del autor, noviembre 2018.

Se encuentra en el camino que sube al *pukara*, la parte alta y fortificada del sitio, que fue objeto de la mayor parte de las obras de reconstrucción durante la dictadura. La “Ciudad de la paz” es como denominan los guías locales la “zona urbana sin restaurar”, en contraste con la reconstruida “Ciudad de la guerra”: prohibiendo el paso, esa porción de patrimonio indígena logra preservarse, al quedarse fuera del circuito turístico; a la vez, la bifurcación de caminos transmite una vinculación con el territorio que excede las clasificaciones patrimoniales autorizadas y sugiere la recomposición de las redes cosmopolíticas dentro y fuera de los límites impuestos por el multiculturalismo neoliberal.

Como los cardones que según las memorias orales guardan la espera de los indios irreductibles de Quilmes para volver a sus cuerpos, la descolonización comunitaria del patrimonio de la Ciudad Sagrada avanza entre fricciones y contradicciones, resguardando la memoria colectiva del sufrimiento padecido y la aspiración de volver a relacionarse con el territorio sin tener que tolerar las pretensiones de los que se creen dueños de la historia y de la tierra.

Discusión

Entender los conflictos que involucran al patrimonio indígena implica reflexionar sobre un campo de acción política e inquietud académica que excede su articulación discursiva y disciplinaria. Retomando la observación de García Canclini (1999, p. 18) sobre el patrimonio cultural como un capital del cual la población se apropia de forma diferenciada, las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural y de concesión de derechos culturales a minorías nacionales lograron una redistribución solo parcial de ese capital, puesto que su legitimidad sigue estando determinada por quienes detienen el poder político y académico. Como lo indicara también el primer Relator de Naciones Unidas para los Derechos de los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen (2001, p. 22), al referirse a la proliferación de políticas dirigidas a incrementar el capital cultural de grupos minoritarios y pueblos indígenas en la década de los noventa: “*se supone a menudo que existe un consenso sobre lo que es el desarrollo cultural. Sin embargo, se trata de una proposición dudosa*”.

El caso de Quilmes es significativo para ahondar en esa advertencia, en gran medida desatendida, al ilustrar cómo a lo largo de las últimas dos décadas, el consenso sobre el desarrollo cultural se ha reflejado en una regulación del patrimonio que intercepta el disciplinamiento neoliberal de la ciudadanía y alienta el capitalismo extractivista transnacional sobre los territorios indígenas.

Los discursos globales del multiculturalismo y del etnodesarrollo producen un desplazamiento de los conflictos sobre el patrimonio indígena (Crespo, 2020, p. 270): desde el plano de la autodeterminación, la defensa del territorio y el acceso comunitario a los recursos en el que fueron gestados en primera instancia por los movimientos indígenas de base, a otro plano en el cual el activismo político se disuelve en identidades permitidas y encasilladas según particularidades culturales (ver Briones, 2005; Engle, 2018; Hale, 2004). Como lo subrayara Rivera Cusicanqui ([1984] 2010, pp. 211-218) en el caso de las divisiones del movimiento sindicalista-indianista al tiempo del incipiente reajuste multicultural del Estado boliviano, la dimensión “cultural-política” que lograba conectar el presente con la “memoria larga” de un orden anticolonial se enfrenta a la “memoria corta” de quienes renuncian a la lucha por una rápida recompensa. Los beneficios de la articulación multicultural entre patrimonios y derechos pueden ser alentadores a corto plazo, pero las desventajas incluyen cristalizar múltiples devenires en meras trampas folclóricas.

La legitimidad del consenso sobre el patrimonio indígena se da por sentado, como si hubiera un acuerdo sobre su capacidad de afectar los sentidos políticos de toda la sociedad, y más

bien reafirmando la naturaleza asimétrica de sus relaciones políticas y estéticas (Lazzari y Korstanje, 2018). Una etnografía arqueológica centrada en los desacuerdos cosmopolíticos de la patrimonialización proporciona un contrapunto crítico a las arqueologías colaborativas basadas en la búsqueda del consenso sobre el patrimonio cultural, las cuales –detrás de su disfraz ético y tolerante (ver Ayala, 2020; Rodríguez, 2013)– terminan reafirmando los privilegios cognitivos de la ciencia moderna sobre saberes y prácticas indígenas, sus relaciones sociales con el entorno y la memoria viva de sus ancestros.

Como lo expresara Rancière (1996, p. 130), *“el consenso es la desaparición de toda diferencia entre parte de un litigio y parte de la sociedad... Es, en suma, la desaparición de la política”*. Mi investigación propone una mirada multitemporal para desenredar el consenso sobre el patrimonio indígena a partir de *“esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma (...) que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal”* (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 84). Ahí es donde se manifiesta:

el encuentro sin diálogo entre dos lógicas: una que parte de los cuerpos, de los conocimientos ancestrales, de prácticas culturales muy importantes que se han vuelto folclore pero que en su origen eran prácticas de relacionamiento con el Cosmos; y por otro lado el dominio de la palabra, del engaño, de la mentira, del encubrimiento (Rivera Cusicanqui y de Sousa Santos, 2015, p. 90).

Una perspectiva cosmopolítica sobre el patrimonio indígena pasa por transformar el interés arqueológico sobre la materialidad del pasado en *“una ciencia de la vida cuya principal preocupación es seguir lo que ocurre”* (Ingold, 2010, p. 79, traducción en Gnecco, 2017, p. 56). Al mismo tiempo, los discursos disciplinares informan el campo de legitimación y regulación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas sobre sus patrimonios y territorios (Manasse y Arenas, 2015). El secretario de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán (UPNDT) don Delfín Gerónimo, quien también participó de los inicios de la organización política de la CIQ, ha dejado muy claro lo que esto implica:

La arqueología ha cumplido una función tétrica que es el *huaqueo* de nuestros bienes antiguos, nuestras tumbas de nuestros mayores y eso es una cuestión no resuelta todavía. Creo que los profesionales, la ciencia tiene que hacer un *mea culpa* de sus errores, que han sido funcionales al ocultamiento que ha planteado el Estado. Los Estados nacionales son una continuidad de lo que ha ocurrido en la colonia, en la invasión hispánica y la ciencia muchas veces ha sido funcional a eso, la arqueología fundamentalmente. La arqueología siempre ha hablado del pasado, del pasado como cosas, no solamente de los restos mortales de nuestros mayores, como una cosa, una cosa a estudiar, una cosa a exponer, una cosa a vender, una cosa que tiene un valor simbólico o patrimonial para el Estado, pero una cosa muerta no sujeta a un derecho ligado a los pueblos que hoy vivimos. Todo eso está recién empezándose a discutir (Entrevista 6, secretario UPNDT, comunicación personal, julio 2017).

En el presente trabajo he mostrado una composición alternativa de los conflictos sobre la patrimonialización en Quilmes para enmarcar la “continuidad entre colonia y Estado nacional” a la que hacía referencia don Delfín en un mecanismo fluido de resistencia frente a la ocultación de derechos, políticas y cosmologías indígenas en el espacio público. El secretario de la UPNDT insistió en que *“la negación del espacio territorial, la negación de la vida, de los medios de vida, es exterminio; es genocidio”* (Entrevista 6, secretario UPNDT, comunicación personal, julio 2017). Asumí esta perspectiva para concebir el patrimonio y el territorio como el tejido entrelazado de un cuerpo social atravesado por la cooperación de seres humanos y no-humanos, igualmente titulares de derechos inalienables (Zaffaroni, 2011). Separar artificiosamente y dar valores diferenciados a este ensamblaje conlleva el desconocimiento de las lógicas cosmopolíticas que entretejen el devenir comunitario y que siguen alimentando las

tensiones sobre la resignificación de las ruinas de Quilmes en Ciudad Sagrada dentro de los contornos de una política de la vida.

Conclusiones

En este artículo he llamado la atención sobre las contradicciones y los límites del consenso sobre el patrimonio indígena promovido por el multiculturalismo neoliberal en el caso de la Ciudad Sagrada de Quilmes. Articulando fuentes escritas, materiales y orales, tres recortes temporales contextualizan la patrimonialización en Quilmes desde su "memoria larga" (Rivera Cusicanqui, [1984] 2010): sedimentaciones de memorias y materialidades conflictivas en el paisaje de los valles Calchaquíes y en la acción política del pueblo Diaguita: *i*) la disolución de las territorialidades indígenas como instrumento de conquista colonial en el siglo dieciséis; *ii*) la ruptura de las relaciones materiales y afectivas con el pasado indígena a raíz de la institucionalización disciplinaria de la arqueología a finales del siglo diecinueve; *iii*) el silenciamiento de los disensos sobre el patrimonio indígena, alentado por las promesas de desarrollo económico y reconocimiento político de finales de siglo veinte y que sigue en la actualidad. Esta perspectiva de larga duración añade profundidad histórica y enfatiza los desacuerdos cosmopolíticos en torno a la Ciudad Sagrada más allá de las narrativas pacificadoras de la multiculturalidad subsumidas a la reproducción de la soberanía nacional a través del ocultamiento de la legítima soberanía indígena.

Los equívocos engendrados por el Centro de Interpretación representan la puerta de entrada para ahondar en una composición cosmopolítica de los desacuerdos soslayados por las políticas de patrimonialización dominantes. A la simplicidad discursiva del recorrido museal corresponde la artificialidad de la memoria evocada por el patrimonio indígena que se pretende preservar y transmitir. En este contexto, el disciplinamiento de los conflictos sobre el patrimonio cultural es funcional al avance de un modelo individualista y posesivo de gestión y explotación de recursos naturales y culturales en nombre del desarrollo social, económico y cultural de la región vallista.

Una propuesta de etnografía arqueológica enmarcada en la ontología política cuestiona la conceptualización esencialista así como la débil crítica constructivista del patrimonio cultural, ya que ambas posturas toman por sentado un conjunto preordenado de bienes tangibles e intangibles sobre el que alcanzar un acuerdo entre partes sociales ya dadas; en cambio, esta propuesta reflexiona sobre las dimensiones no-discursivas, materiales y espaciales, que subyacen a la infraestructura del consenso y configuran lo "patrimonial" como espacio de conflictos ontológicos.

Las fricciones entre los procesos de patrimonialización dominantes y la autodeterminación de los pueblos indígenas constituyen el foco alrededor del cual proponer una recomposición de los conflictos sobre la Ciudad Sagrada. Desde una perspectiva situada en la defensa de configuraciones socio-territoriales entre personas, cosas y lugares, las disputas que involucran el patrimonio indígena aparecen estar relacionadas menos con la apropiación y la explotación individualista de recursos que con el mantenimiento y el libre desarrollo de relaciones sociales extendidas con el territorio que insuflan vida al agenciamiento político desde la materialidad y a la regeneración de la soberanía indígena desde la reciprocidad.

Agradecimientos

La investigación es parte de un proyecto de doctorado financiado por el College of Humanities de la University of Exeter (Reino Unido). Las temporadas de trabajo de

campo en Tucumán fueron realizadas gracias al programa de becas de posgrado para ciudadanos italianos, otorgadas en dos sucesivas convocatorias (2017-2018) por la Dirección de Cooperación Internacional del Ministerio de Educación de la República Argentina en convenio con el del Ministerio Italiano de Asuntos Exteriores y con el apoyo institucional del Instituto de Arqueología y Museo, Universidad Nacional de Tucumán. La investigación se ha realizado según un protocolo ético acordado con las autoridades de UPNDT y CIQ. Fue un privilegio conversar con doña Rosa Soria de Caro y don Jesús Costilla, quienes aceptaron compartir conmigo sus recuerdos y lamentablemente fallecieron en el transcurso de estos años. Agradezco mi directora de tesis, Marisa Lazzari, y Alejandra Korstanje, quien supervisó el trabajo de campo. Muchas gracias a Bárbara Manasse y María Cecilia Páez por aceptar la contribución en el encuentro de Teoría Arqueológica en América del Sur (TAAS) celebrado durante 2018 en Ibarra (Ecuador) y por la invitación a participar en este Dossier. Se agradecen los comentarios recibidos en fase de evaluación por las editoras y dos revisores anónimos, quienes contribuyeron a mejorar la claridad de exposición del manuscrito.

Referencias citadas

- » Ambrosetti, J. B. (1897a). La antigua ciudad de Quilmes (Valle Calchaquí). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 18(1, 2 y 3), 3-40.
- » Ambrosetti, J. B. (1897b). Por el Valle Calchaquí. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 44, 289-305. <https://www.biodiversitylibrary.org/page/31242532> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Arenas, P. y Ataliva, V. (2017). *Las Comunidades Indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- » Ayala, P. (2020). Arqueologías indígenas: una mirada desde el Sur. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 34, 26-40. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.164055>
- » Becerra, M. F., Crespo, C., Pierini, M. V., Ramírez, V., Rodríguez, L. B., Sidy, B. y Tolosa, S. (2013). Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes (Tucumán 1977-1981). *Alteridades*, 46, 67-77. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/756> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Becerra, M. F., Pierini, M. V., Rodríguez, L. B., Sidy, B. y Tolosa, S. (2012). De ollitas y paredes volteadas a urnas y monumento patrimonial. La Comunidad India de Quilmes y las resignificaciones del sitio arqueológico a partir de la reconstrucción. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, 2012, 64017. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64017>
- » Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>
- » Boixadós, R. (2011). Rebeldes, soldados y cautivos: Etnografía de un episodio en la frontera de guerra del valle Calchaquí (1634). En L. B. Rodríguez (Ed.), *Resistencias, conflictos, negociaciones* (pp. 93-122). Rosario: Prohistoria.
- » Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-40). Buenos Aires: Antropofagia.
- » Chamosa, O. (2016). People as landscape: The representation of the criollo Interior in early tourist literature in Argentina, 1920-30. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Rethinking Race in Modern Argentina* (pp. 53-72). Cambridge: Cambridge University Press.
- » CIQ (2009). *Los Quilmes contamos nuestra historia*. Tucumán: Comunidad India Quilmes.
- » Crespo, C. (2020). Los lindes de la interculturalidad: Patrimonio, violencia institucional y derechos humanos en la política indigenista Argentina (2016-2019). *Revista del Museo de Antropología*, 13(2), 267-278. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n2.27691>
- » Crespo, C., y Rodríguez, L. B. (2013). "Como herederos legítimos de nuestros antepasados". El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes desde la mirada de la prensa local. En C. Crespo (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 157-188). Buenos Aires: Antropofagia.
- » Debenedetti, S. (1917). Ambrosetti y su obra científica. *Revista de Filosofía*, 5, 211-259.
- » De La Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- » De Sousa Santos, B. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- » EATT (2 de febrero, 2018). *Deja extasiar tus sentidos en el Centro de Interpretación de Quilmes*. Ente Autárquico Tucumán Turismo, Gobierno de la Provincia de Tucumán. <https://www.tucumanturismo.gob.ar/prensa/15973/deja-extasiar-tus-sentidos-en-el-centro-de-interpretacion-de-quilmes> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).

- » Endere, M. L. (2007). *Management of Archaeological Sites and the Public in Argentina*. Londres: BAR International Series 1708, British Archaeological Reports Publishing. <https://doi.org/10.30861/9781407301525>
- » Engle, K. (2018). *El desarrollo indígena, una promesa esquiva*. Bogotá: Universidad de los Andes y Siglo del Hombre Editores.
- » Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25-38. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1594> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Escolar, D., y Rodríguez, L. B. (2019). Introducción. En D. Escolar y L. B. Rodríguez (Eds.), *Más allá de la extinción* (pp. 9-20). Buenos Aires: SB Editorial.
- » García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio* (pp. 16-33). Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.
- » Giudicelli, C. (2009). Encasillar la frontera: clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí, siglos XVI-XVII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, 2009, 56802. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/56802> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Giudicelli, C. (2018a). Disciplinar el espacio, territorializar la obediencia. Las políticas de reducción y desnaturalización de los diaguitas-calchaquíes (siglo XVII). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 50(1), 133-144. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005000201>
- » Giudicelli, C. (2018b). ¡Bárbaros en Pompeya! La invención de una genealogía nacional y la invisibilización de los indígenas de los Valles Calchaquíes a finales del siglo XIX. En P. López Caballero y C. Giudicelli (Eds.), *Regímenes de alteridad* (pp. 31-64). Bogotá: Universidad de los Andes.
- » Gluzman, G. A. (2013). Narrativas arqueológicas de momentos de contacto en los Valles Calchaquíes hasta mediados del siglo XX. *Arqueología*, 19(1), 107-129. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/Arqueologia/article/view/1683> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Gnecco, C. (2017). *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- » Gnecco, C. y Ayala, P. (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. En C. Gnecco y P. Ayala (Eds.), *Pueblos Indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 21-47). Bogotá: Universidad de los Andes.
- » González-Ruibal, A. (2017). Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. *Complutum*, 28(2), 267-283. <https://doi.org/10.5209/CMPL.58430>
- » González-Ruibal, A. (2019). *An archaeology of the contemporary era*. Londres y Nueva York: Routledge.
- » Gordillo, G. (2018). *Los Escombros del Progreso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Editorial Brujas.
- » Haber, A. (2011). El lado oscuro del patrimonio. *Jangwa Pana*, 10(1), 14-25. <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/70> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Haber, A. (2016). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Universidad del Cauca.
- » Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous politics in the Era of the "Indio permitido". *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- » Hamilakis, Y. (2011). Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 399-414. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>
- » Herrera, A. (2013). De la práctica a la teoría en la arqueología latinoamericana. En A. Herrera (Ed.), *Arqueología y desarrollo en América del Sur* (pp. 1-13). Bogotá y Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad de los Andes.
- » Ingold, T. (2010). No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology. En D. Garrow y T. Yarrow (Eds.), *Archaeology and Anthropology: Understanding Similarity, Exploring Difference* (pp. 160-170). Oxford: Oxbow Books.

- » Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- » Jofre, I. C. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9(17), 73-100. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Karasik, G. A. (2008-2009). Haciendas, campesinos y antropología: conflictos sociales y colonialidad en el extremo noroeste argentino en la primera mitad del siglo XX. *Travesía*, 10-11, 197-223. http://www.travesia-unt.org.ar/pdf/travesia1011_9.pdf (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Korstanje, M. A., García Azcárate, J. y Arenas, P. (2013). Intercultural processes of territory-heritage recovery and management in the Calchaquí valleys, Tucumán, Argentina. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, 2013, 65988. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65988>
- » Lafone Quevedo, S. A. (1888). *Londres y Catamarca: cartas a La Nación, 1883, 84 y 85*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.
- » Lazzari, M. (2011). Tangible interventions: the lived landscapes of contemporary archaeology. *Journal of Material Culture*, 16(2), 171-191. <https://doi.org/10.1177/1359183511401497>
- » Lazzari, M. (2012). El pasado-presente como espacio social vivido: identidades y materialidades en Sudamérica y más allá (primera parte). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, 2012, 64015. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64015>
- » Lazzari, A. (2018). Territorear indígena. Conflictos onto-políticos en el proceso de reconocimiento territorial de una comunidad rankülche (La Pampa, Argentina). *Andes. Antropología e Historia*, 29(1), 1-33. <http://hdl.handle.net/11336/73049>
- » Lazzari, M., y Korstanje, M. A. (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. <https://doi.org/10.1177/1469605313487616>
- » Lazzari, M., y Korstanje, M. A. (2018). Arqueotaxonomías: revisando conceptos y categorías disciplinarias para imaginar y habitar nuevos espacios sociales. En C. Giudicelli (Ed.), *Luchas de Clasificación* (pp. 211-238). Lima y Rosario: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Prohistoria Ediciones.
- » Lazzari, A., y Lenton, D. (2019). "The Indian" and "Politics". Transgressive Indigeneities in Political Activism before and after State Terrorism in Argentina. *Journal of Intercultural Studies*, 40(6), 681-699. <https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1675617>
- » Lenton, D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 8(5), 117-154. <http://hdl.handle.net/11336/56058>
- » Lorandi, A. M. (1992). El mestizaje interétnico en el noroeste argentino. *Ethnological Studies*, 33, 133-166.
- » Lorandi, A. M., y Boixadós, R. (1988-1989). Etnohistoria de los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *Runa, archivos para las ciencias del hombre*, 17-18, 263-419. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4326> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Manasse, B., y Arenas, P. (2015). Antropología y arqueología en contextos de nuevas luchas por la tierra. En B. Manasse y P. Arenas (Eds.), *Arqueología, tierras y territorios* (pp. 13-60). Santiago del Estero: Barco
- » Manasse, B., Carrizo, S. R. y Adris, S. (2010). El patrimonio arqueológico como recurso: Políticas estatales de gestión en Tucumán y Tafí del Valle. *Revista del Museo de Antropología*, 3(1), 49-60. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v3.n1.5447>
- » Medina, M. C. (2015). Actores y prácticas sociales en los conflictos de la tierra: Valle de Santa María (Argentina) 1850-1910. En B. Manasse y P. Arenas (Eds.), *Arqueología, tierras y territorios* (pp. 89-136). Santiago del Estero: Barco
- » Nastri, J. (2003). Aproximaciones al espacio calchaquí. *Anales Nueva Época*, 6, 99-125. <https://core.ac.uk/download/pdf/16311742.pdf> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Nastri, J. (2004). Los primeros americanistas (1876-1900) y la construcción arqueológica del pasado de los Valles Calchaquíes (noroeste argentino). En A. Haber (Ed.), *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas* (pp. 91-114). Bogotá: Universidad de los Andes.

- » Palermo, M. A. y Boixadós, R. (1991). Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: Los Quilmes, del Valle Calchaquí a Buenos Aires. *Anuario del IEHS*, 6, 13-41. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5162095> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Pierini, M. V. (2020). Política indígena, militancia y organización. Las comunidades de Quilmes y Amaicha del Valle durante la década de 1970 (Valles Calchaquíes, Tucumán, Argentina). *Mundo de Antes. Revista del Instituto de Arqueología y Museo*, 14(2), 267-303. <http://publicaciones.csnat.unt.edu.ar/index.php/mundodeantes/article/view/11> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Podgorny, I. (2004). "Tocar para creer". La arqueología en la Argentina, 1910-1940. *Anales del Museo de América*, 12, 147-182. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1180458> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Quiroga, L. (2017). Entramados rebeldes de puna y valles en el Tucumán (siglo XVII): Valle de Londres, provincia de los Diaguitas. Una perspectiva cartográfica. *Estudios Atacameños*, 55, 203-218. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432017005000021>
- » Racedo, J. (1988) *Crítica de la vida cotidiana en comunidades campesinas: doña Rosa, una mujer del noroeste argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cinco.
- » Rancière, J. (1999). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- » Rivera Cusicanqui, S. ([1984] 2010). "Oprimidos pero no vencidos". *Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- » Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Rivera Cusicanqui, S. y de Sousa Santos, B. (2015). Conversa del mundo. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Revueles de indignación y otras conversas* (pp. 80-123). La Paz: Centro de Estudios Sociais (CES), Universidade de Coimbra.
- » Rodríguez, L. B. (2008). ¿Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos. *Avá. Revista de Antropología*, 13, 77-96. <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169013837004.pdf> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Rodríguez, L. B. (2011). "Están a pique de volverse a alzar": Repensando las resistencias en el valle Calchaquí a modo de presentación. En L. B. Rodríguez (Ed.), *Resistencias, conflictos, negociaciones* (pp. 11-22). Rosario: Prohistoria Ediciones.
- » Rodríguez, L. B. (2017). Efectos imprevistos de las desnaturalizaciones del Valle Calchaquí (Noroeste Argentino). El "doble asentamiento" como estrategia de resistencia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 49(4), 601-612. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000101>
- » Rodríguez, M. E. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre políticas patrimoniales y derechos de los pueblos indígena. En C. Crespo (Ed.), *Tramas de la diversidad: patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.
- » Shepherd, N., Gnecco, C. y Haber, A. (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- » Sosa, J. (2008). "Ruinas" de Quilmes. *Historia de un despropósito*. Indymedia Argentina <https://archivo.argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Sosa, J. y Lenton, D. (2015). Oralidad, territorialidad y etnogénesis de un pueblo originario: la Cédula Real de Amaycha del Valle revisitada. En B. Manasse y P. Arenas (Eds.), *Arqueología, tierras y territorios* (pp. 61-88). Santiago del Estero: Barco
- » Stavenhagen, R. (2001). Derechos Culturales: el punto de vista de las ciencias sociales. En H. Nieć (Ed.), *¿A Favor o en contra de los Derechos Culturales?* (pp. 19-48). París: Ediciones UNESCO.
- » Tarragó, M. N. (2000). Chacras y Pukara: Desarrollos sociales tardíos. En M. N. Tarragó (Ed.), *Nueva Historia Argentina* (Tomo I, pp. 257-300). Buenos Aires: Sudamericana.
- » Tolosa, S. (2014). El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del Estado. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(1), 55-81. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/261> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).

- » Tolosa, S. (2017). La administración indígena del sitio arqueológico-turístico de Quilmes: identidad, cultura o contaminación económica. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 39(1), 55-85. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455851184004> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Tolosa, S. (2020a). El Destructor de huacas. La acción de Manuel B. Zavaleta en la constitución del "patrimonio arqueológico" calchaquí y el respaldo del Estado argentino, fines del siglo XIX y principios del XX. *Estudios Atacameños*, 65, 143-171. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0036>
- » Tolosa, S. (2020b). La agencia indígena en contexto. El primer parlamento indígena de los valles Calchaquíes (Tucumán) 1973. *Andes. Antropología e Historia*, 31(1), 1-46. <http://portalderevistas.unsa.edu.ar/ojs/index.php/Andes/article/view/1126> (Acceso: 28 de diciembre, 2021).
- » Vilca, M. (2010). Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica. En D. Hermo y L. Miotti (Eds.), *Biografías de paisajes y seres* (pp. 67-4). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- » Zaffaroni, R. E. (2011). *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.