

Construcciones alternativas: Apuntes sobre las relaciones entre arqueología, patrimonio cultural y diversidad

Lúcio Menezes Ferreira¹ y Jaime Mujica Sallés²

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar los abordajes arqueológicos contemporáneos sobre las relaciones entre el patrimonio cultural y la diversidad. Mostraremos que tales abordajes permiten que se entiendan los mecanismos de poder que activan el patrimonio cultural y las luchas por los usos del pasado.

Palabras-clave: arqueología - patrimonio cultural - diversidad - usos del pasado

Abstract

The aim of this paper is to analyze the contemporary archaeological approaches on cultural heritage and diversity. It is proposed that the archaeological approaches on cultural heritage and diversity allow us to understand the power relationships that structured cultural heritage and the struggles for the uses of the past.

Key-words: archaeology - cultural heritage - diversity - uses of the past

Macbeth.— (...) *El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres (...). Cuenta tu historia, deprisa (...)*

Mensajero.— *Cuando estaba de guardia en la colina, miré hacia Birnam y, de repente, tuve la impresión de que el bosque comenzaba a moverse.*

(William Shakespeare. *Macbeth*)

(...) no hay nada más quieto que el rencuentro con la construcción; después, cuando hice excavaciones experimentales, él podría haberme escuchado, aunque mi manera de excavar produzca poco rumor (...).

(Franz Kafka. *La Construcción*)

¹ Laboratorio Multidisciplinario de Investigación Arqueológica - Instituto de Ciencias Humanas - Universidad Federal de Pelotas, Brasil; Investigador del CNPq.

² Laboratorio Multidisciplinario de Investigación Arqueológica - Instituto de Ciencias Humanas - Universidad Federal de Pelotas, Brasil.

Diciéndolo sintéticamente, la arqueología aborda las relaciones entre patrimonio cultural y diversidad de dos modos interrelacionados: primero hilando, junto a otras disciplinas, el mosaico de las líneas de investigación actuales sobre patrimonio cultural; segundo, evidenciando cómo la diversidad, entendida como elaboración cotidiana de la diferencia y de la identidad cultural, se plasma en artefactos y monumentos. En sus trayectos, esos dos movimientos frisan una notable confluencia: en la arqueología es imposible evadir el estudio de las maneras por las cuales la activación institucional del patrimonio cultural conforma las elecciones y negociaciones humanas en pro de la diversidad. Pues ella, como ciencia de la cultura material, no puede eludir los diversos significados que comunidades e instituciones imprimen a los artefactos y a los monumentos para confirmar sus identidades culturales.

Es en ese proceso de significación de la materialidad que las disputas sobre la diversidad institucionalizan el patrimonio cultural. Si la diversidad es el derecho a la diferencia cultural, esto es, el derecho de manifestar identidades, estilos de vivir y pensar, el patrimonio cultural es comúnmente activado como la representación política de ese derecho. De forma tal que, en estos días de hipermodernidad, el patrimonio cultural es accionado para diluir la diversidad, para despojarla y cubrirla paternalmente con el manto pretendidamente democrático del multiculturalismo (Guthrie 2010; Armstrong-Fumero 2009). De modo antitético, en otra estratégica política actual, abiertamente agresiva, el patrimonio cultural es marginado, cuando no deliberadamente destruido, lanzando en las cenizas de las políticas públicas la diversidad y sus soportes materiales.

En medio de esas estrategias oficiales, las comunidades locales manifiestan deseo

y repulsa por la arqueología: rechazan el monopolio narrativo de la disciplina, que controla parte de las definiciones y del manejo del patrimonio cultural; o manipulan creativamente las categorías arqueológicas y la legalidad del patrimonio cultural para re-elaborar sus cosmologías e identidades, demarcar territorios y allanar vías de acceso a la ciudadanía. De esa forma, en el mundo contemporáneo, el patrimonio cultural es objeto de constante reivindicación e indagación; es significativa de la lucha por la diversidad cultural, expresándose cotidianamente por medio de los rituales y simulacros que lo hacen rutinario.

Nuestro propósito, aquí, es describir los dos movimientos generales del abordaje arqueológico sobre patrimonio cultural y diversidad. Mostrar que, en sus engranajes específicos, permiten que se entiendan los mecanismos de poder que activan el patrimonio cultural. Para decirlo en una frase: la arqueología, al estudiar las relaciones entre patrimonio cultural y diversidad, se envuelve, inevitablemente, en las luchas por la representación del pasado. Al lidiar con ese tema, la arqueología hierve en el caldero de Macbeth: para donde quiera que mire, el poder la interroga y la constituye; donde quiera que pise, los conflictos la cercan.

Entretanto, en nuestra descripción, no todo será tan shakesperiano. Tal vez el escenario que se presente sea, en verdad, más kafkiano. Pues Kafka, en su literatura de las arquitecturas cerradas, apunta las fisuras por donde pasar y resistir: muestra que existen, también, arquitecturas de la resistencia, como en el cuento *La Construcción*. Así, al final, se discutirá cómo la arqueología, en su trabajo con las comunidades, puede provocar la diversidad al revertir los usos oficiales del patrimonio cultural.

Ajustando el mosaico: la arqueología y las líneas de investigación en patrimonio cultural

Veamos, entonces, el primer movimiento.

La primera línea de investigación que la arqueología ayuda a ajustar es la que se denomina *políticas públicas de patrimonio cultural*. En esa esfera, se diseñan dos configuraciones. La primera, envuelve administradores de la cultura, organizaciones no gubernamentales, empresas turísticas, movimientos civiles diversos, así como antropólogos, historiadores, arquitectos, arqueólogos, conservadores-restauradores y museólogos (para restringir la gama de los profesionales relacionados con la gestión patrimonial). Para muchos de esos grupos e instituciones, el patrimonio cultural se transformó, como dice David Lowenthal (1998), en objeto de una «cruzada»: móvil para movimientos simultáneamente intelectuales, civiles y políticos en pro de la ciudadanía; bandera del desarrollo auto-sostenido; espectacularización de la cultura y alegorización del pasado, esto es, la invención deliberada del simulacro patrimonial para fines de explotación turística.

La segunda configuración se refiere a la multiplicación de las normas legislativas de protección del patrimonio cultural, promulgadas localmente por Estados y municipios y, todavía, por la serie de documentos, convenios y convenciones emanados de organismos internacionales, siendo elocuente, en ese sentido, la actuación de la UNESCO. Vistas en bloque, esas dos configuraciones de las políticas públicas del patrimonio cultural instalaron una mutación cualitativa: además de la protección y conservación de objetos y monumentos, se pasó a valorizar la inmaterialidad de la cultura y la diversidad cultural como bienes a preservar, donde los grupos subalternos surgen como man-

tenedores y creadores de patrimonios (Rao 2010). Entretanto, las legislaciones locales e internacionales y los diversos grupos e instituciones partícipes de la «cruzada patrimonial», son agenciadores del patrimonio cultural; lo activan, legitimándolo. Desde un panorama arqueológico y antropológico, es preciso desnaturalizarlos, abandonándose la visión normativa y programática de patrimonio y confrontándola con prácticas patrimoniales concretas y contestatarias (Brown 2005; Tornatore 2009).

La segunda línea de investigación invoca las relaciones entre *patrimonio cultural, memoria y acervos*. Tales relaciones, en las sociedades contemporáneas, son cada vez más impositivas y omnipresentes. Eso porque, como afirma Dominique Poulot (2008), lo imperativo de la conservación de la herencia transformó el patrimonio cultural en sinónimo de vínculo social. Mientras poblaciones y comunidades vivan en el mundo globalizado, con sus continuas experiencias de diáspora y desplazamiento, ellas siguen territorializando sus memorias sociales y las marcas de sus diversidades en edificios, casas, calles, artefactos y acervos conservados en museos.

Las relaciones entre patrimonio cultural, memoria y acervos revierten, en las sociedades contemporáneas, la propia noción de autenticidad. Anteriormente integrante de una epistemología de la mensuración, verificación y validación de monumentos, artefactos y acervos, la autenticidad es vista ahora, según la arqueóloga Siân Jones, como categoría intermediada por las cosmologías y memorias sociales (Jones 2010). Así, los acervos que constituyen determinado patrimonio son siempre plurales; están permanentemente expuestos, de acuerdo con Andrew Jones (2007), a los significados conferidos por las memorias sociales, con sus ritmos temporales, fiestas y celebraciones.

Los acervos, como índices de significación del patrimonio, son inventados por los medios que se emplean para formarlos; por los procedimientos que los reúnen como conjunto de poses transmisibles para memorias sociales, susceptibles de reconocerlos como suyos, de organizarlos, de darles coherencia. O sea, de hacerlos vivos por la pulsación de la memoria. Los acervos son incomprensibles fuera de las narrativas y procedimientos que los consubstancian y que permiten articularlos como legados; en los términos del tropismo patrimonial del antropólogo Joel Candau (2009), los acervos se efectivizan como socio-transmisores de lugares, paisajes y poblaciones.

Al hablar de acervos y sus imbricaciones con el patrimonio cultural, es inevitable acordarse (¡para seguir con los verbos de la memoria!) de los museos. Como aparatos mnemónicos, los museos desafían, con sus acervos, la finitud: prometen nueva vida a los objetos, dotándolos con el alma patrimonial. Los museos, exhibiendo sus acervos, reinventan las memorias de los visitantes. Así, la divulgación museológica del patrimonio debe ser estudiada según las formas, políticas y científicas, de identificación y gestión de los acervos; evaluándose cómo los diversos públicos que frecuentan los museos los experimentan y disfrutan. De ese modo, en la estera del antropólogo James Clifford (1988), se puede argumentar que la taxonomía del «sistema arte-cultura» es etnocéntrica, pues divide los acervos entre colecciones de arte y etnográficas, relegando las cosmologías y anhelos identitarios de las comunidades.

Los vínculos entre *patrimonio cultural y comunidades* delimitan, por fin, la tercera línea de investigación. Las comunidades, en las últimas décadas, se volvieron influyentes gestores del patrimonio cultural. Como dicen Schofield y Johnson (2006), ellas tien-

den hoy a recusar la «visión de la autoridad» sobre el pasado, formulando sus propias políticas de representación y gestión del patrimonio cultural. Ese fenómeno, que puede ser observado a escala mundial, condujo a una transformación radical en las metodologías de investigación y de administración del patrimonio cultural (Smith e Waterson 2009; Ferreira 2011). En el final de los años 1990, la arqueóloga Linda Tuhiwai Smith (1999) conceptuó esa transformación como descolonización metodológica.

La diversidad inscripta en artefactos y monumentos

Vamos, ahora, al segundo movimiento.

Como hemos afirmado arriba, notemos que los dos movimientos del estudio arqueológico de las relaciones entre patrimonio cultural y diversidad confluyen. Al final, en todas las líneas de investigación aquí descriptas se manifiestan la diversidad y el poder. En todas ellas vemos la diversidad siendo contemplada y mecanismos de poder activando el patrimonio cultural: en las políticas públicas, sus variadas instituciones y conjuntos de legislaciones locales e internacionales; en las políticas de acervos y de la memoria; en la confrontación y uso del patrimonio cultural por las comunidades; en la proposición de descolonizar las metodologías arqueológicas.

Recordando a Derek Gillman (2010), la idea de patrimonio cultural gravita en torno a la órbita de la filosofía política. El patrimonio cultural es bueno para gobernar a los pueblos (Ferreira 2009). Sus lides con el pasado suscriben nociones de gubernamentalidad en el presente. En los términos de Deleuze y Guattari (1980), el patrimonio cultural es eje de las máquinas de guerra y de los aparatos de captura: él territorializa y desterritorializa continuamente las identida-

des culturales planificando, así, las formas de soberanía política. Por lo tanto, aunque el futuro pueda habitar la memoria (Martín 2000), es siempre al presente que el patrimonio cultural se dirige. Es bueno para pensar las relaciones de poder materializadas en una sociedad. Es por eso que la arqueología, en rigor, nunca trabaja con sociedades muertas; como investigación hecha para y en el presente, ella institucionaliza el patrimonio; se refiere, pues, a nosotros mismos, seamos o no descendientes de los pueblos que habitaron el sitio estudiado, pues la disciplina siempre trabaja, para usar una expresión de Derrida, en medio de la «efectividad viva del presente» (Derrida 1994). El abordaje en arqueología sobre las articulaciones entre patrimonio cultural y diversidad, por lo tanto, es entrecruzado por los conflictos sociales y está siempre permeado por relaciones de poder.

Daremos algunos ejemplos de cómo el trabajo arqueológico requiere, necesariamente, posicionarse en medio de los conflictos contemporáneos y, en los casos más extremos, entre los disparos de la guerra y de la destrucción programada y sistemática del patrimonio cultural. Equivale a decir: en medio de la destrucción de la diversidad cultural que el patrimonio cultural comporta.

En 1992, nacionalistas hindúes, apoyándose en los resultados de excavaciones arqueológicas, demolieron mezquitas en India, con la justificación de que ellas se erigieron sobre los vestigios de sus legendarios héroes. Serbios y croatas, durante la guerra de Yugoslavia, se destruyeron no sólo con armas de fuego, sino también simbólicamente, cada cual demoliendo los monumentos de sus respectivos oponentes (Layton & Thomas 2001). La herencia arqueológica de la porción inglesa de Camerún, que incluye edificios históricos y sitios prehistóricos, es programáticamente excluida por el gobierno francófilo

del país (Mbunwen-Samba 2001). Durante una de las más cruentas fases de la guerra civil en Liberia, en 2003, el Museo Nacional local fue devastado. En 2008 se iniciaron los trabajos de restauración del Museo, pues, en la concepción del actual gobierno liberiano, la institución era testigo de parte de la política cultural y de la memoria oficial que el Presidente Ellen Johnson-Sirleaf planeó personalmente (Rowlands 2008).

Se puede decir que, después de 2001, adquirimos una más precisa y aguda conciencia del carácter selectivo que guía las políticas de representación del patrimonio. Dos eventos marcaron ese año: la destrucción de numerosos artefactos, incluyendo dos gigantescas estatuas budistas en Afganistán, y el ataque al *World Trade Center*, ambos perpetrados por el régimen Talibán. Según la arqueóloga Lynn Meskell (2002a) las estatuas budistas representaban para el Talibán un sitio de *memoria negativa* —el acto iconoclasta objetivaba conjurar el recuerdo monumental de la diferencia religiosa en Afganistán, cuyas marcas el Talibán deseaba borrar de las líneas oficiales de la identidad nacional que albergaba. Todavía, de acuerdo con Lynn Meskell, para buena parte de los medios de comunicación, de los arqueólogos y profesionales del patrimonio en Occidente, el acto iconoclasta representó, a su vez, una *herencia negativa* —una cicatriz permanente en la memoria, al recordar los males del fundamentalismo y de la intolerancia, las perversidades de la ortodoxia política y de la violencia simbólica.

La herencia negativa fue invocada nuevamente a propósito del *World Trade Center*. Meses después del ataque, se seleccionó la basura y los despojos oriundos de las torres gemelas para una exposición pública en *Smithsonian Institution*, el Museo Nacional de los Estados Unidos, con sede en Washington. Se creó, por medio de los destro-

zos —maletines de ejecutivo retorcidos, pantallas de computadora y muebles quemados—, una memoria oficial de la tragedia, manipulando o intentando manipular, el dolor de los parientes de las víctimas y del público en general (Shanks *et al.* 2004). Más recientemente todavía, se erigió, en *Ground Zero* del *World Trade Center*, un museo, para aguzar la memoria del ataque y, como regla en las retóricas patrimoniales contemporáneas, para la explotación turística.

En el mundo contemporáneo, y éste es un proceso que remonta al siglo XVIII (Poulot 2008), la gubernamentalidad presupone la administración del pasado, aunque sea del pasado reciente, como en el caso del *Ground Zero* del *World Trade Center* o, para hablar en otros términos, el gobierno de los vivos requiere la administración de la historia del presente, o sea, del patrimonio cultural. Esto porque las naciones y comunidades se inspiran en el pasado para fundar significados culturales en el presente; rutinariamente incorporan objetos y lugares asociados a sus memorias sociales y a las narrativas que crean y sustentan (Bradley & William 1998). De esa forma, la destrucción programática de la herencia y de la diversidad del Otro es perpetrada, sobre todo, pero no exclusivamente, en contextos de guerra civil y conflicto étnico: actos «iconoclastas» que pretenden elidir la memoria social del oponente y toda su carga de diversidad cultural.

Guerras y conflictos devastan no sólo los cuerpos de las personas, sino también, según el arqueólogo Alfredo González-Ruibal, los soportes materiales donde se inscriben sus memorias. Tanto más en el mundo contemporáneo, donde los gestos de preservar o destruir el patrimonio se tornan acciones cotidianas que se refuerzan mutuamente (Holtorf 2006; Debary 2010). Ahora bien, admitiendo, desde una mirada arqueológica, que las relaciones sociales se entranan

en la materialidad, se puede decir que las personas mueren cuando se les destruyen los artefactos y monumentos que las representan y con los cuales ellas se imaginan a sí mismas y al mundo. No sorprende, por lo tanto, que las políticas públicas de patrimonio cultural, en sus multifacéticos juegos con la diversidad, sean atravesadas por conflictos (Skeates 2000), recorriendo la ruta intempestiva de las «herencias disonantes», de los usos del pasado como fuente de recursos económicos y simbólicos (Tunbridge y Ashworth 1995).

Proyectando construcciones alternativas: el trabajo arqueológico al lado de las comunidades

El pasado, por lo tanto, es siempre confrontado. El patrimonio cultural, aún en contextos de miseria ocasionados por la guerra civil, integra las deliberaciones y anhelos públicos, como es el caso, hoy, en Sierra Leona (Basu 2008). Y aunque salgamos de los paisajes despedazados por las guerras civiles, observaremos que las comunidades se preocupan por los resultados de las investigaciones arqueológicas y por las subsecuentes representaciones del patrimonio cultural tejido por ellas. Los indígenas del territorio amazónico, en Brasil, ejercen presión creciente sobre arqueólogos e instituciones públicas, manifestando ansiedad en relación con el destino de los artefactos y los usos del conocimiento arqueológico (Naves 2006:74). En Bolivia los movimientos indígenas contra la explotación del gas natural por las multinacionales se inspiran en visiones arqueológicas alternativas del pasado, interpretaciones aviesas que los clasifican como refractarios a la modernidad (Kojan y Angelo 2005). Resumiendo, varios grupos indígenas, cuyas pletóricas historias fueron cubiertas por estereotipos y políti-

cas coloniales, luchan por la autogestión de sus patrimonios culturales y por la repatriación arqueológica (Stapp y Longenecker 2005; Leclair 2005; Parker 2005). Como dicen los arqueólogos Cristóbal Gnecco y Patricia Rocabado (2010), la relación entre la arqueología y las comunidades, en el mundo contemporáneo, es un campo de batalla.

Las comunidades avanzan sobre la arqueología como el bosque de Birnam asaltando el reino de Macbeth. Cuestionan activamente los fundamentos coloniales de la arqueología, llevándola a descolonizar sus metodologías y a reconsiderar las relaciones entre patrimonio cultural y diversidad. Lo que implica, para la disciplina, abdicar de su monopolio narrativo sobre el pasado. Como mostró Robert Layton, ya hace más de veinte años, en su libro *Who Needs the Past* (1989), no son sólo los arqueólogos quienes valorizan el conocimiento sobre el pasado; las razones para registrar, preservar e interpretar el pasado son múltiples, y las comunidades no son indiferentes al trabajo arqueológico y a la administración del patrimonio cultural.

Como Macbeth, la arqueología, hoy, interroga continuamente su propia historia, sus posiciones políticas pretéritas y presentes, viéndose acogida por la red de disputas por el poder. En este caso, por el poder de representar el pasado y subsidiar el gobierno del presente. Como Macbeth, la arqueología, en ese proceso de interrogación histórica, cuestiona sus actos morales pasados y presentes. Dicho de otra forma: varias obras recientes, en la senda abierta por un artículo seminal de Bruce Trigger (1984), evalúan el edificio epistemológico de la disciplina, mostrando sus bases nacionalistas, colonialistas e imperialistas (Díaz-Andreu 2007; Ferreira 2010a; Voss y Casella 2011). Como puntualiza el sugestivo título de una obra colectiva de fines de los años 1990, la

arqueología, en el mundo contemporáneo, está bajo fuego (Meskell 1998): pues ella todavía sirve, en el mundo contemporáneo, para la fabricación de discursos hegemónicos, o sea, para la construcción de identidades nacionalistas y colonialistas (Kohl *et al.* 2007; Liebmann y Rizvi 2008).

La herencia colonialista de la arqueología y la hegemonía de los científicos y legisladores occidentales sobre la definición y administración del patrimonio cultural vienen siendo, pues, desafiadas por las comunidades. Cada vez más, en las sociedades contemporáneas, las comunidades se envuelven en un movimiento de descolonización de las prácticas arqueológicas en sus territorios (Smith y Wobst 2005). Emergieron, así, en las últimas dos décadas, campos arqueológicos que remodelaron el trabajo arqueológico junto a las comunidades. Grosso modo, son conceptuados como *arqueología pública* (Merriman 2004), *arqueología colaborativa* (Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2008; Macdavid 2004) y *arqueología comunitaria* (Marshall 2002; Tully 2007). Y en las capas que los constituyen, esos campos son sembrados por la noción de democratización del conocimiento (Shackel 2001; Holtorf 2006); sus paisajes son percibidos como una «arqueología vista de abajo» (*archaeology from below*) (Faulkner 2000); son descriptos, todavía, como una nueva teorización sobre las relaciones entre el pasado y el presente, la investigación arqueológica y el público (Simpson y William 2008).

Esos campos arqueológicos requieren, fundamentalmente, la realización de etnografías arqueológicas. La etnografía arqueológica es entendida como un espacio intercultural, con promoción de diálogos entre la comunidad arqueológica y la comunidad local; por lo tanto, es comprendida como espacio político, de negociación de identidades y análisis de los conflictos que carac-

terizan las comunidades (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009). No se trata, por lo tanto, de educación patrimonial, al modo como está siendo practicada, por ejemplo, en Brasil (Ferreira 2010b). En la etnografía arqueológica, el primero a educarse es el arqueólogo. Se invierte, pues, el desnivel de poder entre la arqueología y las comunidades. No es el arqueólogo que educa, unilateralmente, a la comunidad, sino es quien aprende con ella: en el trabajo etnográfico, dialoga sobre los anhelos de identidad de la comunidad; pasa a conocer también las cosmologías locales y sus significaciones de la materialidad y del paisaje. Descubre (descubrir en la doble acepción de inventariar e inventar) la pluralidad de significados que las comunidades atribuyen a los artefactos y sitios arqueológicos. La etnografía arqueológica, de esta forma, tiene fundamento simultáneamente político y epistemológico. Nos hace pensar la diversidad cultural como relación permanente entre pasado y presente y, también, sobre las tecnologías de gobierno promovidas por la activación del patrimonio cultural.

Otra tarea metodológica de esos campos arqueológicos es integrar la comunidad en todas las etapas de la investigación arqueológica: desde la formulación del proyecto de investigación, elaborado en consonancia con las demandas de la comunidad, hasta la prospección, sondaje, excavación de sitios arqueológicos, curaduría y análisis de la cultura material en laboratorio. Se trata, por lo tanto, de preparar las comunidades para manejar su patrimonio arqueológico, con sus propias manos y cerebros. Las políticas de representación del patrimonio arqueológico, sus formas de extroversión, explotación y administración son, también, decididas conjuntamente entre las comunidades y los arqueólogos. Las comunidades, en ese proceso, no son más «informantes»; sus miembros no son meros guías locales

para la búsqueda de sitios, o simples «peones» en las excavaciones. La tentativa es nivelar las relaciones de poder entre arqueólogos y comunidades y descentrar la autoridad de la institución arqueológica.

El arqueólogo, en esa perspectiva, es colaborador de la comunidad. Se va desvaneciendo, en ese cuadro metodológico, la imagen tradicional del arqueólogo: el extranjero, aliado de la administración colonial (recordemos, por ejemplo, el personaje Creighton de Rudyard Kipling), que se apropia de los materiales arqueológicos locales y define, en vía de mano única, la diversidad cultural de la humanidad. Al contrario: aquí, como en cualquier reflexión antropológica, la cosmología del arqueólogo contrasta con la cosmología de la comunidad; el arqueólogo, en ese contrapunto, no sólo se reinventa culturalmente, sino que descubre, en el mismo paso, la pluralidad de significados que reposa sobre los artefactos, los monumentos y el paisaje.

Ese trabajo con las comunidades es vital. Como refiere Barbara Little, la arqueología trae beneficios públicos (2002). Las comunidades, en el mundo, precisan, sin duda, de hospitales, escuelas y empleo. Pero necesitan también del pasado y de la administración del pasado; o sea, necesitan del patrimonio cultural, pues sus identidades, en sus variadas manifestaciones de diversidad, no prescinden del pasado. Mejor sería decir que no prescinden del presente, toda vez que patrimonio cultural es cultura viva. Es un artefacto, una pieza de la cultura material contemporánea (Tilley 2006), y como tal debe ser vivido; es constituido y formado por las representaciones y cosmologías de las comunidades, con todas las marcas de la diversidad humana.

La arqueología puede contribuir positivamente para la vivificación del patrimonio cultural y de la diversidad. Al final, discute

los mecanismos de dominación por medio de interpretaciones multifacéticas, involucrando diversos factores, tales como género, religión, linaje y representación (Meskell 2002b). Es en ese sentido que, al tratar, en sus líneas de investigación, las relaciones entre patrimonio cultural y diversidad, puede contribuir para las arquitecturas de resistencia imaginadas por Kafka: por más que el poder global (totalitario, en el caso de Kafka) cerque las comunidades, es posible construir pasados alternativos para presentes más democráticos.

Bibliografía

- Armstrong-Fumero, F. 2009. A Heritage of Ambiguity: the Historical Substrate of Vernacular Multiculturalism in Yucatán, Mexico. *American Ethnologist*, (36): 2, 300-316.
- Basu, P. 2008. Confronting the Past? Negotiating a Heritage of Conflict in Sierra Leone. *Journal of Material Culture*, (13): 2, 233-247.
- Brown, M. F. 2005. Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. *International Journal of Cultural Property*, (12): 40-61
- Bradley, R. & William, H. 1998. The Past in the Past: The Reuse of Ancient Monuments. *World Archaeology*, (30): 1, 2-13.
- Candau, J. 2009. Bases Antropológicas e Expressões Mundanas da Busca Patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, (1): 1, 43-58.
- Clifford, J. 1988. On Collecting Art and Culture. In: *Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard U. P, pp. 215-251.
- Colwell-Chanthaphonh, C.; Ferguson, T. J. (ed.). 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: engaging descendent communities*. Lanham: Altamira Press.
- Debary, O. 2010. Segunda Mão e Segunda Vida: Objetos, Lembranças e Fotografias. *Revista Memória em Rede*, (2): 3, 27-45.
- Deleuze, G.; Guattari, F. 1980. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. 1994. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Díaz-Andreu, M. 2007. *A World History of Nineteenth Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford: Oxford U. P.
- Faulkner, N. 2000. Archaeology from Below. *Public Archaeology*, (1): 1, 21-33.
- Ferreira, L. M. 2009. Patrimônio Arqueológico, Pós-Colonialismo e Leis de Repatriação. In: Funari, P. P.; Pelegrini, S.; Rambelli, G. (orgs.). *Patrimônio Cultural e Ambiental: questões legais e conceituais*. São Paulo: Annablume, pp. 77-96.
- Ferreira, L. M. 2010a. *Território Primitivo: A Institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Ferreira, L. M. 2010b. Arqueologia Comunitária, Arqueologia de Contrato y Educación Patrimonial en Brasil. *Jangwa Pana: Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, (9): 95-102.
- Ferreira, L. M. 2011. Quieta non Movere: Arqueologia Comunitária e Patrimônio Cultural. In: Funari, P. P.; Carvalho, A. (orgs.). *Patrimônio Cultural, Diversidade e Comunidades*. Campinas: IFCH/UNICAMP, pp. 17-38.
- Gillman, D. 2010. *The Idea of Cultural Heritage*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Gnecco, C.; Rocabado, P. A. 2010. ¿Qué hacer? Elementos para una Discusión. In: Gnecco, C.; Rocabado, P. A. (comp.). *Pueblos Indígenas y Arqueología en América*. Bogotá: Universidad de Los Andes, pp. 23-48.
- González-Ruibal, A. 2008. Time to Destroy: an Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, (49): 2, 247-263.
- Guthrie, T. H. 2010. Dealing with Difference: Heritage, Commensurability and Public Formation in Northern New Mexico. *International Journal of Heritage Studies*, (16): 4-5, 305-321.
- Hamilakis, Y.; Anagnostopoulos, A. 2009. Public archaeology: archaeological ethnographies. *Public Archaeology*, (8): 2-3, 65-87.
- Holtorf, C. 2006. Can less be more? Heritage in the Age of Terrorism. *Public Archaeology*, (5): 2, 101-110.
- Jones, S. 2010. Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves. *Journal of Material Culture*, (15): 2, 181-203.
- Jones, A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Kojan, D.; Angelo, D. 2005. Dominant Narratives,

- Social Violence and the Practice of Bolivian Archaeology. *Journal of Social Archaeology*, (5): 3, 383-408.
- Kohl, P.; Kozelsky, M.; Ben-Yehuda, N. (eds.). 2007. *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007
- Layton, R. & Thomas, J. 2001. Introduction: the destruction and conservation of cultural property. In: Layton, R. & Stone, P. & Thomas, J. (eds.). *Destruction and Conservation of Cultural Property*. London: Routledge, pp. 1-21.
- Layton, R. 1989. *Who needs the past? Indigenous values and archaeology*. London: Routledge.
- Leclair, J. 2005. Of grizzlies and landslides: the use of archaeological and anthropological evidence in Canadian aboriginal rights. *Public Archaeology*, (4): 2/3, 109-119.
- Liebmann, M.; Rizvi, U. Z. 2008. *Archeology and the Postcolonial Critique*. New York: Altamira Press.
- Little, B. (ed). 2002. *Public Benefits of Archaeology*. Florida: University Press of Florida.
- Lowenthal, D. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Marshall, Y. 2002. What is Community Archaeology? *World Archaeology*, (32): 2, 211-219.
- Martín, J. 2000. El Futuro que Habita la Memoria. In: Sánchez, G.; Wills, M. (eds.). *Museo, Memoria y Nación*. Bogotá: Museo Nacional, pp. 35-59.
- Mbunwe-Samba, P. 2001. Should Developing Countries Restore and Conserve? In: Layton, R. & Stone, P. & Thomas, J. (eds.). *Destruction and Conservation of Cultural Property*. London: Routledge, pp. 30-41.
- Mcdavid, C. 2004. From «Traditional» Archaeology to Public Archaeology to Community Archaeology. In: Shackel, Paul A.; Chambers, Erve J. (eds.). *Places in Mind: Public Archaeology as Applied Anthropology*. London: Routledge.
- Merriman, N. (ed.). 2004. *Public Archaeology*. London and New York: Routledge.
- Meskel, L. (ed.). 1998. *Archaeology under Fire: nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle Eastern*. London: Routledge.
- Meskel, L. 2002a. Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*, (75): 3, 557-574.
- Meskel, L. 2002b. The Intersection of Identity and Politics in Archaeology. *Annual. Review of Anthropology*, (31): 279-301.
- Neves, E. G. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Parker, L. O. 2005. Indigenous peoples rights to their cultural heritage. *Public Archaeology*, (4): 2/3, 127-140.
- Poulot, D. 2008. Um Ecosistema do Patrimônio. In: Carvalho, C. S. de; Granato, M.; Bezerra, R. Z; Benchetrit, S. F. (orgs.). *Um Olhar Contemporâneo sobre a Preservação do Patrimônio Cultural Material*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, pp. 26-43.
- Rao, K. 2010. A New Paradigm for the Identification, Nomination and Inscriptions of Properties on the World Heritage List. *International Journal of Heritage Studies*, (16): 3, 161-172.
- Rowlands, M. 2008. Civilization, Violence and Heritage Healing in Liberia. *Journal of Material Culture*, (13): 2, 135-152.
- Shackel, P. 2001. Public Memory and the Search for Power in American Historical Archaeology. *American Anthropologist*, (103): 3, 655-670.
- Schofield, J.; Johnson, W. G. 2006. Archaeology, Heritage and the Recent and Contemporary Past. In: Hicks, D.; Beaudry, M. C. (eds.). *Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge U. P., pp. 104-122.
- Shanks, M. & Platt, D. & Rathje, W. 2004. The Perfume of Garbage: Modernity and the Archaeological. *Modernism/Modernity*, (1): 61-83.
- Simpson, F. & Williams, H. 2008. Evaluating Community Archaeology in the UK. *Public Archaeology*, (7): 2, 69-90.
- Skeates, R. 2000. *Debating the Archaeological Heritage*. London: Duckworth.
- Smith, L.; Waterson, E. 2009. *Heritage, Communities and Archaeology*. London: Duckworth.
- Smith, C.; Wobst, H. M. (eds.). 2005. *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. London: Routledge.
- Stapp, D. C.; Longenecker, J. G. 2005. Reclaiming the Ancient One: addressing the conflicts between American Indians and archaeologists over protection of cultural places. In: Smith, C.; Wobst, M. W. (eds). *Indigenous archaeol-*

- ogies. London: Routledge, pp. 171-184.
- Tilley, C. 2006. Identity, Place, Landscape and Heritage. *Journal of Material Culture*, (11): 1/2, 7-32.
- Tornatore, J. L. 2009. Patrimônio, Memória, Tradição, etc: discussão de algumas situações francesas com relação ao passado. *Revista Memória em Rede*, (1): 1, 7-21.
- Trigger, B. G. 1984. Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. *Man*, (19): 355-370.
- Tuhiwai Smith, L. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. Dunedin: University of Otago Press.
- Tully, G. 2007. Community Archaeology: General Methods and Standards of Practice. *Public Archaeology*, (6): 155-187.
- Tunbridge, J. E; Ashworth, G. H. 1995. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: John Wiley.
- Voss, B.; Casella, E. (eds.). 2011. *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounter and Sexual Effects*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recibido: julio de 2012

Aceptado: diciembre de 2012

Lúcio Menezes Ferreira

Doctor en Historia Cultural por la UNICAMP (2007). Es profesor de Arqueología del Grado en Antropología y de los Programas de Posgrado en Antropología y Arqueología y Memoria Social y Patrimonio Cultural de la Universidad Federal de Pelotas (Rio Grande do Sul, Brasil). Es investigador del CNPq, Brasil. Ha trabajado con arqueología de la diáspora africana, teoría arqueológica y con las relaciones entre arqueología y patrimonio cultural. Sobre estos temas ha publicado artículos, capítulos de libros y libros, en Brasil y en el exterior.

Jaime Mujica Sallés

Realizó la Licenciatura en Biología en la Facultad de Ciencias, Universidad de la República, Uruguay; Maestría en Botánica (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil); Doctorado en Ciencias del Suelo (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro). Docente del Curso de Arqueología y de la Maestría en Antropología y Arqueología de la Universidad Federal de Pelotas, desarrolla su actividad en el área de conservación de materiales arqueológicos.