



ISSN: 1390-1249

DOI: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.63.2019.2951>

Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina*

Intercultural Dialogues About Ancestral Territories in the Province of Buenos Aires, Argentina

Diálogos interculturais sobre territórios ancestrais na província de Buenos Aires, Argentina

Mirta Fabiana Millán
María Gabriela Chaparro
Mercedes Mariano

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2017

Fecha de aceptación: 28 de abril de 2018

temas

Resumen

Con el presente trabajo nos propusimos visibilizar diversos territorios ancestrales existentes en el partido de Olavarría (provincia de Buenos Aires, Argentina), en relación con su continuidad sociocultural e interacción espacio-temporal a partir de un diálogo intercultural entre las autoras. Por ello, elegimos tres sitios arqueológicos que han sido sistemáticamente analizados y estudiados por investigadores, para repensarlos como territorios milenarios que posibilitan, desde el *kimun* (conocimiento) del pueblo mapuche, otras lógicas del espacio y del tiempo. Este artículo es resultado de una primera experiencia de coproducción de saberes con la que se buscó, mediante un intercambio de conocimientos indígenas y académicos, propiciar otros nuevos en torno de identidades locales, sus continuidades y reemergencias. Para ello, trabajamos con una metodología cualitativa que articuló la producción científica con los testimonios orales y saberes ancestrales de miembros de pueblos originarios contemporáneos.

161

* Agradecemos los comentarios de Gustavo Politis y Rafael Curtoni a las primeras versiones del manuscrito, así como las apreciaciones de los tres evaluadores o evaluadoras de este artículo, sin duda sus sugerencias ayudaron a mejorarlo.

Mirta Fabiana Millán. Magíster en Estudios Étnicos por FLACSO Ecuador. Estudiante de la Maestría en Antropología, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN), Argentina. Coordinadora de la Mesa Autogestionada en Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires.

✉ mirtafmillan@yahoo.com.ar

María Gabriela Chaparro. Doctora en Arqueología por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).

✉ chaparro@soc.unicen.edu.ar

Mercedes Mariano. Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).

✉ mercedes.mariano@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7052-9597>



Descriptor: interculturalidad; temporalidad; espacialidad; arqueología; conocimiento mapuche (*mapunche kimun*).

Abstract

The objective of this article is to make several ancestral territories in the Olavarría party (province of Buenos Aires, Argentina) visible, focusing on their socio-cultural continuity and space-time interaction based on an intercultural dialogue between the authors. For this purpose, we chose three archaeological sites that have been systematically analyzed and studied by researchers, to rethink them as ancient territories, which from the *kimun* (knowledge) of the Mapuche people, make other logics about space and time possible. This article is the result of a first experience of coproduction of knowledge that sought, through an exchange of indigenous and academic insights, to promote new knowledges about local identities, their continuity and reemergence. In order to accomplish this task, we worked with a qualitative methodology that articulated scientific production with oral testimonies and ancestral knowledge of members of contemporary indigenous communities.

Keywords: Interculturality; Temporality; Space; Archeology; Mapuche Knowledge (*mapunche kimun*).

Resumo

Com o presente trabalho nos propusemos a visualizar diversos territórios ancestrais existentes no município de Olavarría (província de Buenos Aires, Argentina), em relação com a sua continuidade sociocultural e interação espaço-temporal, a partir de um diálogo intercultural entre as autoras. Por esse motivo, escolhemos três sítios arqueológicos que têm sido sistematicamente analisados e estudados por pesquisadores, para repensá-los como territórios milenares que permitem, desde o *kimun* (conhecimento) do povo mapuche, outras lógicas do espaço e do tempo. Este artigo é o resultado de uma primeira experiência de coprodução de saberes com a qual se buscou, através de um intercâmbio de conhecimentos indígenas e acadêmicos, promover outras experiências em torno de identidades locais, suas continuidades e ressurgimentos. Para isso, trabalhamos com uma metodologia qualitativa que articulou a produção científica com as declarações orais e saberes ancestrais de membros de povos indígenas contemporâneos.

Descriptor: interculturalidade; temporalidade; espaço; arqueologia; conhecimento mapuche (*mapunche kimun*).

Introducción

En el presente trabajo partimos del supuesto compartido de que lo que tradicionalmente entendemos por territorio es algo mucho más complejo, con planos y diferentes dimensiones, a los que se puede acceder mediante experiencias de ampliación de conciencia. En la actualidad, los miembros de los pueblos originarios contemporáneos están/estamos en un proceso de revalorización de la espiritualidad y espacialidad ancestral. En este sentido, recuperamos el concepto *Geh*, cosmos, para el pueblo mapuche (que remite a una cosmovisión holística), porque nos permite situarnos para

comprender la ancestralidad de los territorios en relación con las memorias, el espacio universal y las fuerzas fundadoras de los subespacios que constituyen el *Wall Mapu*.¹

En este contexto, nos planteamos visibilizar diversos territorios existentes en el actual partido de Olavarría (provincia de Buenos Aires, Argentina), en función de su continuidad sociocultural e interacción espacio-temporal a partir de un diálogo intercultural entre las autoras. Por ello, se presentan lugares considerados significativos y simbólicos desde la perspectiva de la territorialidad y la espiritualidad para reinterpretarlos a partir de una lógica que permita ver en un plano simétrico aquello que se cuenta (y se narra desde la historia oral), que se encuentra (desde evidencia arqueológica y documental) y que se percibe (desde el propio sentir de los miembros de los pueblos originarios actuales), con el propósito de identificar dinámicas y dimensiones que posibiliten una reconfiguración y resignificación de los espacios cargados de memoria que han sido, a lo largo del tiempo, silenciados, negados y también resistidos.

Los tres lugares seleccionados son Calera, Curicó y Boca de la Sierra y se encuentran en la zona occidental de las Sierras de Tandilia (provincia de Buenos Aires), donde se ha encontrado evidencia de una larga ocupación indígena desde hace, por

Imagen 1. Ubicación de los territorios ancestrales (sitios arqueológicos) estudiados: Calera, Cerros Curicó y Boca de la Sierra



Fuente: vista satelital tomada del programa Google Earth, julio de 2016.

1 Se refiere a todo el territorio mapuche incluido lo que convive en él (suelo, subsuelo, aire, ríos, pájaros, entre otros).

los menos, 8 mil años. Estos sitios han sido estudiados sistemáticamente por científicos integrantes del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA) y sus resultados e interpretaciones forman parte de un corpus de artículos publicados en revistas y diferentes tesis de licenciatura y doctorado.

Posicionarnos como autoras en este trabajo implicó utilizar el concepto de interculturalidad propuesto por los movimientos sociales indígenas y afrocaribeños, es decir, “como proyecto político e identitario enfrentado a las prácticas coloniales que imperan desde el aparato administrativo” (Maldonado Rivera y del Valle Rojas 2016, 321), y que apuesta por reivindicar lo local, la memoria y el territorio como parte de agendas que refieren a “identidades-basadas-en-lugar” (Escobar 2005, 163, sic). La interculturalidad antes que una corriente de pensamiento es “una manera de ser”, “una actitud comprometida (Estermann 1998). Para ello, trabajamos con una metodología cualitativa que busca articular la producción científica con los testimonios orales de integrantes de pueblos indígenas contemporáneos, mediante un intercambio de saberes. Así entendida, la interculturalidad deviene un modelo relacional, basado en la pluriversalidad y como un evento comunicativo entre actores que poseen referentes culturales diferentes, pero que no omite los procesos de conflicto ni desconoce el ejercicio del poder (Maldonado Rivera y del Valle Rojas 2016; Walsh 2012).

En consecuencia, este trabajo busca ir en la misma línea que los proyectos interculturales que en los últimos años comenzaron a repensar las intervenciones científicas sobre territorios y cultura material indígenas. Hace décadas se discute sobre la práctica arqueológica y sus implicancias sociales en Argentina, pero poco se ha explorado acciones concretas y alternativas. Un ejemplo de estas últimas, son aquellos trabajos que buscaron producir narrativas más inclusivas sobre el pasado y fortalecer procesos identitarios con sustento en que los sitios arqueológicos son la prueba de la preexistencia y la continuidad entre el pasado y el presente (Corimayo y Acuto 2015; Curtoni y Paredes Mosquera 2014; Flores y Acuto 2015; Hernández Llosas et al. 2010; Korstanje et al. 2013; Montenegro y Rivolta 2012, entre otros).

Condiciones de posibilidad de este diálogo intercultural

La conformación de Olavarría como ciudad tiene su origen en los primeros asentamientos que se produjeron en las distintas avanzadas militares contra los territorios indígenas, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, aunque en realidad la zona estuvo ocupada, como se mencionó, desde hace por lo menos 8 mil años. En estos caseríos, se instalaron principalmente mestizos e inmigrantes que se dedicaron a las actividades agrícolas y mineras. Rápidamente esta última se volvió primordial y permitió que el lugar se constituyera en un polo industrial y de atracción inmigratoria

hasta la actualidad, ligado con la producción del cemento y otros derivados de la construcción. Asimismo, Olavarría forma parte de la provincia de Buenos Aires, la cual posee una serie de características demográficas que la hacen muy particular y compleja. Como bien detalla Nagy (2017, 170):

está superpoblada en el conurbano pero con una baja densidad de población en el interior, con más indígenas respecto al resto del país pero con menos en términos porcentuales, atravesada por un avance/construcción del territorio de largo aliento, con espacios fronterizos específicos –y en algunos casos vigentes durante décadas–, y con una importante magnitud de población originaria urbana ligada a los procesos y circuitos de migración interna.

En la ciudad de Olavarría hay una larga tradición de estudios sobre la ocupación indígena en la región, previa a la conformación de la carrera universitaria.² A partir de 1988, cuando se creó la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) se abrió, entre otras, la licenciatura en antropología con orientación arqueología y en el seno de la misma, en 1993, se creó el INCUAPA con el fin de integrar interdisciplinariamente los estudios arqueológicos de la región pampeana. Actualmente este instituto se ha convertido en uno de los centros más reconocidos a escala nacional sobre esta temática, está integrado por 40 personas (entre investigadores, becarios y técnicos) y posee un repositorio de colecciones arqueológicas y paleontológicas de destacada importancia por su valor científico.

La vinculación entre integrantes de pueblos originarios y la facultad ha sido de diversa índole, pero con el paso de los años se ha incrementado e institucionalizado.³ En algunos casos, esta alianza fue generada por profesores que, a título personal, acordaban la participación de distintos miembros en proyectos específicos de investigación, extensión o excavaciones (Endere y Curtoni 2006; Chaparro et al. en prensa y otros casos no publicados). Más allá de estos acercamientos puntuales, en la última década el trabajo conjunto fue más sistemático al realizarse algunos eventos académicos que abordaron las distintas problemáticas que atravesaban estos pueblos con su directa participación como coordinadores, conferencistas o coorganizadores (Jornadas de Antropología del Centro 2011; Primer Foro de Derecho Indígena Sudamericano 2010; Séptima Mesa Autogestionada en Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires 2013; Escuela de Otoño de Educación Intercultural 2015; Simposio Internacional de Patrimonio Cultural y Comunidad Local 2017). Asimismo, la vinculación en varios casos fue institucionalizada mediante la firma de convenios que permitieron que mapuches, tehuelches y rankülches dictaran cursos de su idioma, de cerámica y telar, elaboraran un diccionario mapuche/español y formaran

2 Parte de estos antecedentes se pueden encontrar en Chaparro 2017.

3 Los factores que llevaron a la institucionalización fueron diversos y pueden ser discutidos con profundidad pero ello no se abordará en este trabajo.

parte del Observatorio de Derechos de Pueblos Indígenas y Campesinos. Actualmente la Comunidad Mapuche Pillán Manke tiene –y sus integrantes conducen– un programa en la radio universitaria (*Anka Wenu*) llevando a cabo la sexta temporada. Asimismo, en las instalaciones de la facultad se realizaron festejos de recibimiento de años nuevos (*Wiñoy Xipantu*) y se celebraron tres parlamentos indígenas (en 1998, 2000 y 2010).

Sobre las autoras, lo metodológico y las decisiones colectivas

La primera autora, Mirta, integrante del pueblo mapuche, se autodefine como “una mujer urbana atravesada por la cultura dominante, pero con la necesidad propia y ontológica de repreguntarme constantemente quién soy, quienes somos”, reconoce que “no he dejado de *ser en el territorio* a pesar de mi urbanidad y de estos sentires actuales”. Es oriunda de la provincia de Río Negro se instaló junto a su familia en la ciudad a los tres años de edad, procedente de la ciudad de Bahía Blanca. Es miembro fundadora de la Comunidad Mapuche Urbana Pillán Manke de Olavarría que tiene como objetivo revitalizar la cultura y la cosmovisión originaria, interpelando el sistema de vida actual, etnocéntrica, occidental, patriarcal y capitalista. Mirta, junto a la organización, ha gestado múltiples y diversos proyectos en educación, arte y cosmovisión originaria,⁴ sin dejar de lado los reclamos y reivindicaciones sociales y territoriales. El recorrido personal de la autora, que además es docente, la ha llevado a profundizar tanto en los saberes de los/las abuelos mapuches, como en lo académico universitario, lo que le ha permitido encontrar material bibliográfico que sistematizara el conocimiento ancestral.⁵ Según Mirta, “este tránsito vivencial entre ambas culturas me permitió encontrarme interpelando lo que sé y lo que sabemos desde la academia y desde el *mapunche kimun*”.

Por su parte Gabriela, oriunda del conurbano bonaerense, es nieta de campesinos santiagueños (norte del país) e hija de migrantes que en la década de 1960 partieron en búsqueda de trabajo a la capital. En el año 2000 se recibió de arqueóloga y se instaló en Olavarría por cuestiones laborales, comenzando a trabajar en la Facultad de Ciencias Sociales. Allí, durante ese mismo año, conoce a Mirta Millán en un parlamento y taller de cerámica indígena. Con los años, sus intereses de investigación comenzaron a centrarse en las implicancias sociales de la arqueología y cómo se da a conocer el pasado, por ejemplo, en museos o en escuelas. Actualmente trabaja sobre la problemática de la patrimonialización de espacios indígenas y de memoria. Es militante de derechos humanos y feminista.

4 Proyectos que coordinan y/o participan: Voces originarias; Rutas pedagógicas; Recuperación de ceremonias ancestrales; Programa de conservación y liberación del cóndor andino, entre otros.

5 Estos textos y muchos otros son y fueron leídos y discutidos por Mirta, así como por otros integrantes del pueblo mapuche o de la organización comunitaria a la que pertenecen, en esta búsqueda constante de todo aquello que refiera a su cultura e identidad.

Mercedes es olavarricense y como antropóloga social investiga temas vinculados con la inmaterialidad del patrimonio, las identidades locales y los procesos de puesta en valor de expresiones y manifestaciones culturales. Forma parte, junto con Gabriela, de un equipo de investigación en temas de patrimonio cultural.

Durante 2014, Gabriela, como directora de un anteproyecto (del cual forma parte Mercedes) consultó e invitó a Mirta y a otros/as integrantes de pueblos originarios que residen en Olavarría y la región a participar en la elaboración de un producto audiovisual. El mismo buscaba resquebrajar antiguas nociones sobre la identidad bonaerense, no solo por medio del conocimiento científico sino, principalmente, con la propia voz de estos actores. A partir de esta invitación, nació *Lucía. Una miniserie que desafía los relatos sobre nuestra identidad* (Chaparro et al. 2018), con un guion que en parte fue seleccionado en conjunto con cuatro de los y las indígenas consultados, siendo estos últimos los que definieron los temas que cada uno quería desarrollar en sus escenas. Lo vivido y percibido por cada uno de los participantes durante el proceso de filmación fue movilizante, ya que fuimos atravesados por sensaciones, energías, apariciones que interpelaron nuestro accionar. Con el tiempo, pusimos en palabras nuestros pareceres acerca de lo que allí ocurrió. Indudablemente ello fue clave para nuestra relación, ya que nos permitió ser partícipes de este “nuevo ciclo” que nos invita a pensarnos y percibirnos de otras maneras. Como menciona Mirta, “no es casual que seamos mujeres las que vibremos al ritmo de la madre tierra”. Sin duda, andar y hablar sobre estos espacios (los llamados sitios arqueológicos), por más que hayan sido violentados de muchas formas en el tiempo, nos permite percibir conocimientos a quienes estamos dispuestas/os a vivenciarlos y a abrir caminos. Solo en ese ser y estar se concretan el diálogo, la interpelación, la construcción y la conformación de saberes.

A partir del estreno de la miniserie *Lucía*, los lazos de confianza y respeto se profundizaron y nos planteamos la posibilidad de presentar algo en conjunto en el Congreso Internacional Pueblos Indígenas de América Latina en 2015. Después de esa ponencia y las repercusiones que recibimos de la misma, decidimos asumir el desafío de escribir un artículo para una revista científica que Mirta recomendó. Poner en papel todo aquello que surgió durante los diferentes encuentros y conversaciones fue un problema, por lo que llegamos a la conclusión que debíamos grabar nuestras charlas porque en ellas se generaban instancias únicas y sumamente difíciles de reproducir. De hecho la lógica que tomaban las conversaciones producía un diálogo intercultural de aprendizaje y comprensión. En algún momento debatimos y acordamos que podía ser interesante visitar los lugares seleccionados que no conocíamos,⁶ cuestión que quedó trunca debido a que no teníamos los permisos de acceso de los dueños de los campos donde se encuentra Curicó y, en el caso de Calera, sus restos de cerámica es-

⁶ Mercedes y Mirta no conocieron Calera ya que hace años fue removido para hacer un camino (ver descripción más adelante). Mirta no conoce Curicó.

taban bajo estudio en otra universidad. En esa instancia, las filmaciones y fotografías de los paisajes y los restos nos facilitaron el encuentro y el diálogo.

Se pusieron tantas cosas en el “escenario” que, al fin y al cabo, este artículo es un porcentaje pequeño del proceso que se generó progresivamente. Esta es una nueva experiencia y no tenemos una receta de cómo hacerlo; por eso puede ser que haya cuestiones que podrían haberse trabajado de manera diferente. Lo que queremos dejar en claro es la intencionalidad comprometida con empezar a producir conocimiento desde otras perspectivas. También somos conscientes de que no estamos innovando en el tema, pero sí comenzando a andar un camino que aún no está del todo trazado y menos a escala local. Se espera que este artículo sea leído en sintonía con esta idea y no con el fin de buscar si lo que se expresa es “propio” de los mapuches contemporáneos o hasta qué punto hay “residuos” positivistas o naturalistas.

Acerca de las categorías tiempo y espacio

La temporalidad ha sido un tema recurrentemente estudiado desde la antropología en tanto una construcción cultural. Si bien este es un tema que ha sido abordado desde las primeras etnografías, ha estado siempre subsumido en otras temáticas. No obstante, en la actualidad es posible saber que el tiempo es aprehendido de modos diferentes al modo en el que lo concibe el pensamiento científico occidental (temporalidad hegemónica) que, a fuerza de imposición, ha tendido a naturalizar una única manera de pensar el fenómeno tiempo. En este contexto, autores como Wright (2003) e Iparraguirre (2011) consideran pertinente distinguir “temporalidad” de “tiempo” para romper con la lógica unívoca y así poder comprender la diversidad de significaciones en juego. De este modo, se propone utilizar el término temporalidad para aludir a las “naciones de tiempo” que un grupo sociocultural construye, interpreta y significa dentro de un contexto sociohistórico particular. Esto definitivamente no excluye que se haya impuesto a lo largo de la historia una “temporalidad hegemónica” que jerarquizó una manera de interpretar el tiempo (Iparraguirre 2011, 59). De hecho, la conquista de los territorios y las culturas indígenas implicó también una colonización de la temporalidad (Wright 2003) que fue reproducida y reforzada mediante diferentes instituciones como la escuela o el Estado, dentro de la lógica occidental.

El espacio, el territorio y la territorialidad no estuvieron ajenos a estas lógicas hegemónicas de dominación que promovieron una forma de pensar los lugares y dificultaron identificar y comprender otras formas de percepción. No obstante, hoy se reconoce que la territorialidad es el producto de un esquema de pensamiento particular que se relaciona con una trayectoria histórica, con una particular forma de percibir y pensar el entorno en su totalidad (Curtoni 2004, 92-93) y que las percepciones y valoraciones que giran en torno a ella impiden pensarla como algo propio de

la naturaleza, como una entidad pasiva o como un simple telón de fondo por donde trascurren los hechos sociales.

El positivismo del siglo XIX consideraba a la naturaleza como fija y estable, factible de conocerse por medio de principios universales y que además separaba a los actores sociales de los objetos. Hoy, a diferencia de esos supuestos epistemológicos, la riqueza y complejidad de la realidad social es interpretada desde nuevos enfoques. Esto incipientemente comienza a visualizarse incluso en los diseños curriculares escolares argentinos ya que colocan la espacialidad humana como una dimensión de análisis clave. En este sentido, se comienza a proponer que no puede dejar de reconocerse la significativa revalorización que el espacio ha tenido en pos de su reconocimiento como construcción social (naturaleza, sociedad y cultura). Esto último implicaría entenderlo como un producto sociohistórico (dinámico) de dimensiones económicas, políticas, culturales y simbólicas. De este modo, ríos, bosques, océanos y suelo no se reducen y/o corresponden a una acción interna de la naturaleza, sino que han sido apropiados material y simbólicamente desde las primeras organizaciones socioculturales por la actividad del trabajo (la cultura). Es decir, la apropiación no se habría hecho sobre, sino en diálogo con la naturaleza.

No obstante, la lógica hegemónica y lineal de entender tiempo, espacio y naturaleza dificulta el entendimiento global que se da en la relación de todos esos elementos y que varía según los diversos grupos sociales. Incluso es un desafío para quienes hacen el ejercicio de desnaturalizar y descotidianizar determinadas nociones que han sido objeto de análisis antropológico. Por ello, se apela directamente al diálogo intercultural, ya que se considera que solo es posible mediante éste acceder a aquellas formas, planos, energías, historias y memorias que forman parte integral de los espacios que nos rodean y que ponen en comunicación tiempos diferentes pero temporalidades contemporáneas.

Mapu en el *mapunche kimun*

Para poner en marcha el diálogo, se presentan a continuación aquellos términos y nociones del pueblo mapuche (gente de la tierra) que permiten repensar los espacios y el tiempo a partir de otras lógicas (no hegemónicas). Si bien se reconoce el riesgo de simplificar algunas de ellas en la búsqueda por una descripción escrita para su entendimiento público, se intentará explicitarlas a partir de la voz de una de las autoras (Mirta) y mediante el uso de fuentes académicas que recuperan las perspectivas y conocimientos mapuches.

La voz de Mirta

En primer lugar, se introduce el término *mapunche* para referir conocimientos y el concepto de *mapunche kimun* para aludir a las formas de conocer que responden a esa construcción de saberes de orden universal y que se atribuye a todos los seres que habitan el cosmos.

Por su parte, se emplea *mapuche rakizuan* para nombrar una forma mucho más integral de conocimiento, cuya dinámica únicamente es entendible por medio del *mapudungun* (idioma y/o habla de la gente de la tierra). Mediante este conocimiento, uno tiene la posibilidad no solo de conocer y aprender lo que por años se ha transmitido, sino que permite centrar al *che* (gente) dentro del conocimiento circular de la cosmovisión (dentro del pensamiento) y dentro de un colectivo en equilibrio, ya que el *che* se constituye simultáneamente en sus distintas dimensiones, internas/externas, individual y colectiva.

De acuerdo con el *mapudungun*, en el *mapunche kimun*, el concepto de espacio se expresa con la palabra *Mapu*. Bajo este término, se denomina tanto a los espacios que son próximos y funcionales a la construcción social cotidiana, como a las categorías más abarcadoras de orden universal. La existencia y el conocimiento de esta última categoría de espacio constituyen un aspecto medular del *mapunche kimun*, ya que confiere el carácter de trascendencia en la vida social *mapunche*.

Desde la perspectiva del *mapunche kimun*, la organización espacial universal posee diversas dimensiones que tienen un sentido circular y orbital que va desde *Nauq Mapu* hacia fuera. La conformación espacial de la *Waj Mapu* (absolutamente todo), plantea que en las distintas dimensiones existen diversas formas de vida. Así acontece en el *Wenu Mapu*/espacio de arriba, e igualmente en el *Ragiñ Wenu Mapu*, que se ubica en un punto intermedio de la *Nauq Mapu* y el *Wenu Mapu*. A su vez, la dimensión espacial donde tiene lugar nuestra existencia es conocida como *Puju Mapu*/suelo, tierra, superficie terrestre e igualmente se reconoce como *Nauq Mapu*/espacio abajo. Por último, existe la dimensión que se ubica debajo de la superficie del suelo, en el subsuelo hasta las profundidades más recónditas del planeta conocida como *Minche Mapu*/espacio abajo.

En relación con los espacios más próximos con los cuales se tiene relación e interacción cotidiana y están ordenados de acuerdo con *Meli Witral Mapu*,⁷ pueden mencionarse los cuatro puntos que actúan como referentes espaciales, tanto para los contextos territoriales más cercanos, como para los más lejanos (los del universo). Entre los espacios más inmediatos al *che*, se encuentran los del orden sociopolítico, que no se corresponden como los cardinales occidentales.

Según el *mapunche kimun*, en todas estas dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida, que son posibles de identificar y que cumplen funciones específicas en el contexto del espacio universal. Cada uno de ellos contiene

7 Tierra de los cuatro lugares o cuatro puntos territoriales.

energías, *newen* (fuerza), que aportan al equilibrio armónico integral del universo. Todos estos elementos se encuentran dentro del *Geh* (el universo, el cosmos) y, a su vez, cada elemento natural posee sus respectivos *pilli* (espíritu, lo que da la vida a la fuerza), los cuales pueden estar relacionados con los microespacios o elementos que existen en el *Nauq Mapu*, tales como, *winkul* (cerro), *leufu* (río), *menoko* (lugares de agua estancada), *mawiza* (sierra), entre otros. Todos ellos tienen vida y se relacionan con el *che*, con la persona.

Cada elemento material existente es una dimensión o “estado de la vida” y posee su otra dimensión de vida que es la del estado espiritual. El ser se reconoce entonces dentro del espacio y el tiempo, pero a la vez reconoce y se reconoce en la multiplicidad de dimensiones y en la posibilidad espiritual de sentirse parte de esas vidas y dimensiones, “estamos acá y ahora, pero se puede estar participando en el plano de la espiritualidad trascendiendo ese aquí y ahora”. En este sentido, el *pilli* se expande por diversos espacios del universo. Se entiende que ambos estados, el material y el espiritual, en sus respectivos espacios, son complementarios y forman parte de un ciclo de vida. Esta concepción de vida cíclica cruza todos los elementos existentes en el universo, desde lo más grande a lo más pequeño.

La relación que el *che* tiene con este espacio (con el universo y todos los otros) es mediante el *pilli* de los antepasados, que una vez ocurrida la muerte, regresan a los diversos espacios existentes, tanto a los menores que conforman el *Wenu Mapu* y el *Nauq Mapu*. Es decir, nuestra cosmovisión –desde una perspectiva amplia– conforma un complejo sistema donde se destaca un conjunto de ideas integradas entre sí. Como lo expresa Carlos Martínez Sarasola, “entre el indígena, la naturaleza, el cosmos hay algo más que una participación, algo más que una integración armónica. Cada parte de la naturaleza está dotada de vida y es posible entablar un diálogo entre ella y el hombre” (2004, 42). Existe, de hecho, una correspondencia entre la tierra y la comunidad: “Como son un todo con la naturaleza y el universo, son un todo con la comunidad” (2004, 53).

Los espacios elegidos para el diálogo intercultural

Desde los discursos académicos

Para la sección occidental del Sistema de Tandilia, actual partido de Olavarría, existen numerosas evidencias de ocupación humana pretérita, cuya funcionalidad, en su gran mayoría, se asocia con la subsistencia y la explotación de diversos recursos, principalmente líticos (Messineo 2011, entre otros). En el caso de las ocupaciones más recientes, las fuentes históricas señalan que a finales del siglo XVIII, en esta región funcionaban ferias comerciales como la del Cayrú. En ellas, los distintos grupos

étnicos realizaban intercambios de ganado, de productos en cuero, plumas, sal, etc., lo que indica una alta movilidad y circulación humana que tuvo continuidad desde tiempos previos (Pedrotta 2005; Pedrotta et al. 2009). Dentro del rango de sitios que dan cuenta de la larga ocupación humana en la zona, hay tres que se han seleccionado para este análisis, ellos son Calera, Curicó y Boca de la Sierra.

Calera

En 2005, gracias al hallazgo fortuito de los trabajadores en el predio de la empresa Cementos Avellaneda, se recuperó, mediante una excavación de rescate de pocos días, una gran cantidad de restos arqueológicos antes de su destrucción total. Ya desde esa primera intervención científica se pudo vislumbrar las particularidades del sitio denominado Calera, que los estudios sistemáticos posteriores confirmaron. Actualmente es reconocido como el primer sitio arqueológico pampeano de enterramiento de ofrendas y/o basura ceremonial, donde confluyeron múltiples conductas sociales e ideacionales de los grupos humanos del pasado (Politis et al. 2005; Messineo y Politis 2007, entre otros).

Calera estaba ubicado en el valle central de las Sierras Bayas a 500 metros del arroyo San Jacinto, parte occidental del sistema de Tandilia, actual partido de Olavarría. Presentaba cuatro pozos tapados por lajas donde se depositaron gran cantidad de restos de animales, como el guanaco, venado de las pampas y ñandú (de diferentes edades), pero también esqueletos enteros, paquetes de huesos o cráneos, huesos de otros animales poco frecuentes en sitios arqueológicos pampeanos tales como aves, peces, diversidad de carnívoros, roedores y caracoles marinos. También en estos depósitos se encontraron 300 fragmentos de cerámica decorada con motivos geométricos y antropomorfos; miles de desechos y artefactos líticos de diversas materias prima, en algunos casos utilizados o sin uso; gran variedad y cantidad de pigmentos y otros artefactos grabados sin funcionalidad concreta; se destaca una pieza cilíndrica grabada. Los fechados señalan que la ocupación fue durante el Holoceno final, entre ca. 3400 y 1700 años antes del presente (AP). El análisis de este gran número de restos y su asociación permiten que se lo interprete como un sitio de ofrendas, producto de ceremonias realizadas entre la primavera y el verano con una continuidad de 1700 años (Politis et al. 2005; Di Prado et al. 2007; Kaufmann y Álvarez 2007; Messineo y Politis 2007; entre otros). De esta manera, Calera se destaca en la región pampeana por su extraordinaria variedad de piezas y por su persistencia temporal que lo posicionan como un contexto excepcional para los cazadores-recolectores de la región (Politis et al. 2005).

Sobre la cerámica de Calera, se realizaron diversos estudios para conocer cuestiones tecnológicas, funcionales y estilísticas (Di Prado 2013). Los mismos permitieron

saber que en la confección de la pasta se mezclaron fuentes de arcillas de diversos tipos y orígenes, y se utilizaron tiestos molidos como antiplástico. Lo significativo es que en otros restos de cerámicas procedentes de la región no se encuentra el uso de esta clase de antiplástico, práctica que efectivamente ocurre más al norte y en la depresión del Salado. Este aspecto puede ser explicado como una forma de reutilización económica, pero también como una tradición de los alfareros de preservar el vínculo entre las vasijas y los ancestros. En ese sentido, la decisión de agregar tiesto molido podría formar parte de una manufactura de tradición local muy puntual o interpretarse como el resultado de la interacción de personas, objetos y/o conocimientos provenientes de otras zonas de la región pampeana (Di Prado 2013, 291-293). Por su parte, las representaciones decorativas más empleadas en la alfarería son el surco rítmico e inciso de línea llena con “escalones”, características presentes en distintas áreas de la región pampeana. No obstante, se destaca un diseño antropomórfico cuya presencia es excepcional por ser el único encontrado hasta el momento en la región. El mismo se ubica en un sector visible de lo que fue un cuenco de tamaño grande, sin alteraciones de uso y asociado con el servicio de alimentos y/o bebidas (Di Prado 2013). Tanto la forma de la cerámica como el lugar destinado a los diseños sobre la misma reafirman la hipótesis arqueológica de la funcionalidad ritual, como un posible sitio de banquetes o festines (Di Prado 2013; Politis et al. 2005).

Curicó

En segundo lugar, también en Olavarría pero en el sector noroeste, se localizan las Sierras de Curicó de 285 metros sobre el nivel del mar, donde se encuentra un conjunto de evidencias de ocupaciones humanas de la parte final del período prehispánico y los primeros momentos del contacto hispano-indígena. Esta localidad arqueológica hallada en 1995 está enmarcada por los cerros Curicó Oeste –cuya evidencia material más significativa es una acumulación de rocas en la cima– y el Cerro Curicó Este (conocido como Cerro La China) que contiene cuatro sectores con pinturas rupestres abstractas y cinco estructuras de piedras. La distancia entre ambos cerros es de 500 metros y conforman un abra y un pequeño valle de pendiente norte-sur por donde hasta tiempos recientes corría un arroyo cuya surgente fue dinamitada. Este particular emplazamiento crea un microambiente que permite una amplitud visual del paisaje, que además se destaca sobre la extensión de las llanuras (Madrid et al. 2000, 44). Las mismas fueron identificadas como sierras de Cura-có por indígenas baqueanos durante las primeras décadas del siglo XIX (García [1823] 1969, citado en Pedrotta et al. 2009, 185) y en fuentes escritas posteriores se indica al Cerro Curicó Oeste como “Sierras de Curacuo” (en *mapuzungum*: *cura*=piedra y *cuo* o *co*=agua) y al Cerro Curicó Este como “Cerro La China” (Pedrotta et al. 2009, ver imagen 2).

Imagen 2. Vista del Cerro Curicó Este, conocido como La China⁸

Fotografía: María Gabriela Chaparro.

174

El estudio arqueológico de las evidencias materiales indica que en este lugar se llevaron a cabo múltiples actividades entre las que se destacan la elaboración de artefactos y armas en piedra, la caza de animales, el trabajo en cueros y la preparación de pigmentos para la realización de diversas representaciones artísticas rupestres y posiblemente corporales. En relación con el estudio sobre las pictografías, se han realizado análisis iconográficos de la distribución espacial, del tipo de soporte y de su contexto. Por su lado, las interpretaciones sobre su localización y acceso a las mismas señalan que dos de los tres sectores con arte tienen una alta visibilidad y una complejidad de diseño que permite adscribirlos a marcadores territoriales (dominio y uso de un espacio), mientras que el tercero, ubicado en un sector poco accesible (privado) y de motivos asociados con fenómenos entópticos (sensaciones visuales producidas por la alteración de la conciencia) podría ser entendido como un espacio ritual posiblemente chamánico (Madrid et al. 2000, 46).

Un aspecto importante que se destaca es el emplazamiento de todo el conjunto de las estructuras y pinturas, con una orientación este-oeste y en ángulo de 270 grados solo visibles en los equinoccios, lo cual indicaría un sentido cosmológico vinculado con el ciclo solar. Esta alineación también es entendida por los investigadores como un marcador temporal y espacial, ya que señala posiciones, lapsos diurnos/nocturnos

⁸ Sobre este flanco se encuentran los sectores con representaciones rupestres y estructuras de piedras en la falda.

y ciclos anuales; asimismo este ordenamiento puede que se trate de una especie de *axis mundi*⁹ por el cual se rige toda la organización de las sociedades que lo habitaron (Madrid et al. 2000; Pedrotta et al. 2009).

Boca de la Sierra

El tercer caso se trata de Boca de la Sierra, una localidad arqueológica compuesta por al menos tres sitios ubicados en el Cerro Aguirre (o San Cayetano) de las Sierras Bayas y donde se identificaron una cavidad rocosa, un refugio de piedra y un taller de artefactos líticos con gran densidad de material. El análisis sobre estas herramientas y los desechos que se generaron en su elaboración permitieron reconstruir la secuencia productiva de las mismas, desde su obtención en la cantera de *chert*¹⁰ local (Formación Cerro Largo) hasta la confección de variados instrumentos. Esta roca silícea circuló por amplios territorios en la Pampa Húmeda, ya sea transportada por diversos grupos humanos o mediante distintas formas de intercambio, principalmente en el Holoceno tardío (Barros et al. 2015).

Desde el diálogo intercultural

A partir del diálogo intercultural generado, consideramos que lo más significativo que surgió en nuestro intercambio sobre Calera estuvo relacionado con la alfarería y sus diseños; ya que, como lo expresa Alvarado Pérez (2004, 227), la cerámica para el pueblo mapuche “es un ámbito en donde la cultura está permanentemente reafirmando y recreándose a través de una variedad de artefactos que presentan una recurrencia en el tiempo y en el espacio y que demuestra que ésta es una tradición sujeta a complejos procesos de cambio y permanencia”. Solo mediante este diálogo pudimos comprobar cómo una cerámica para la arqueología se convierte en una evidencia del pasado y cómo, sin embargo, para Mirta dicha materialidad es un disparador de recuerdos, emociones o asociaciones. Esto, si bien parece una obviedad, a la hora del encuentro y de la comunicación entre las autoras, se convierte en un hecho contundente y movilizador por lo que significa.

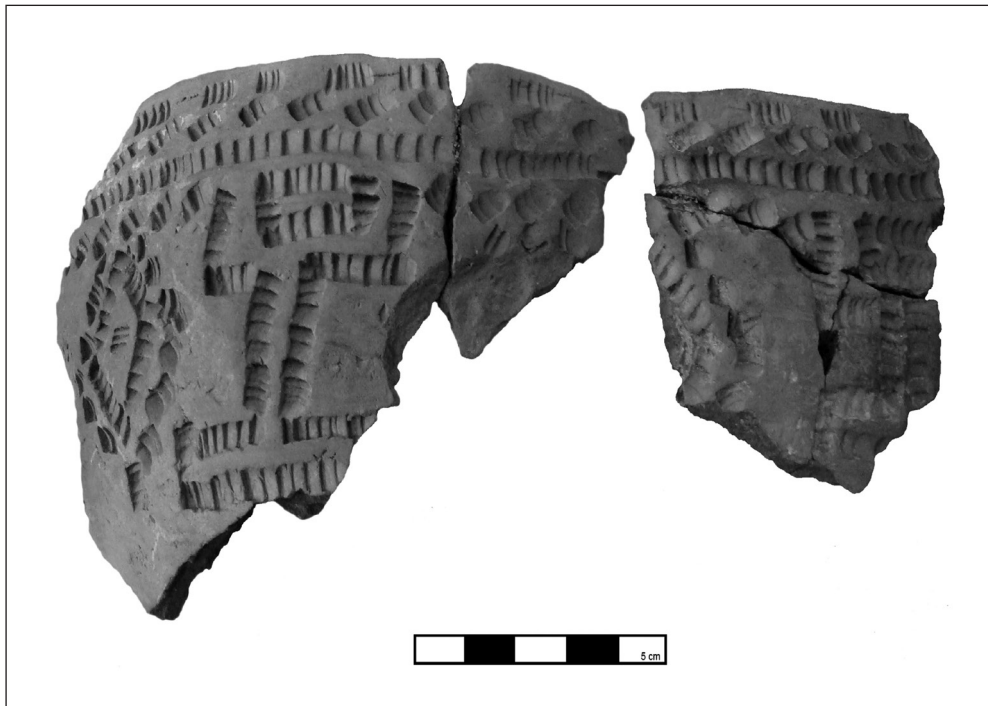
Otro rasgo particular que surge tiene que ver con los modos de hacer las pastas cerámicas. Como se ha mencionado en los estudios arqueológicos, los tiestos molidos utilizados en la confección de la cerámica encontrada indican la reutilización de la alfarería. En sintonía con lo propuesto por Di Prado (2013), para el *mapunche kimun* esta reutilización podría ser entendida en términos de volver a dar uso y

9 Significa “eje del mundo”, un centro o punto de conexión donde convergen todos los rumbos. Símbolo presente en varias culturas.

10 Roca sedimentaria rica en sílice.

valor (permanencia) a elementos significativos elaborados por ancestros (personas/ animales) que ya no forman parte de este plano/momento, pero siguen estando por medio de su resignificación simbólica. Por su parte, el gesto técnico de moler y machacar tiestos preexistentes reforzaría esta idea de volver a hacerlo presente y visible. Asimismo, cómo se describió anteriormente, la poca común presencia de una figura antropomorfa con los brazos extendidos hacia arriba en la cerámica concuerda con la cosmovisión planteada. La misma aparece representada en la cerámica, en la platería y en los tejidos mapuches mediante la figura de una persona con los brazos hacia arriba, centrada en equilibrio con el cosmos y la naturaleza. De hecho, esta figura podría ser una representación simbólica de la persona, el *che*, en equilibrio y en apertura con la naturaleza (imagen 3). Es posible entonces interpretar esta imagen como una manifestación visible que plasma la cosmología ancestral y, en este sentido, es sumamente interesante señalar cómo su hallazgo en el presente nos permite a nosotros en la contemporaneidad, resignificarla. Vuelve a tener sentido.

Imagen 3. El che en equilibrio y apertura



Fuente: Di Prado 2013, 284. Figura antropomorfa con los brazos extendidos hacia arriba. Diseño ubicado en el borde externo de un fragmento de cuenco de cerámica procedente de Calera.

Por su parte, la presencia de diseños en zigzag y rombos de la cerámica es entendida desde la lógica del *mapunche kimun* como un recurso que podría representar el movimiento, la dinámica, la continuidad, es decir, la vida y las otras dimensiones de la vida. La vida no está concebida linealmente sino que se la entiende sin principio ni fin. El rombo, en este sentido, remite al origen de la persona y del mismo cosmos. Por eso también es común no solo en la cerámica, sino también en el tejido y la platería. El zigzag en este caso con la cruz central se repite en la pieza cilíndrica realizada sobre un bezoar gástrico¹¹ (imagen 4), a la que se suman cuatro líneas concéntricas que dividen la pieza y que aluden a los cuatro elementos y también a las cuatro dimensiones, lo que estaría, en última instancia, marcando la temporalidad y la espacialidad. La aparición de un rombo o cruz en el centro también es significativa. Todos estos tipos de elementos cobran sentido desde la lógica *mapunche* si están unidos a otros, dentro de una composición más amplia, como en los tejidos o en el caso de la cerámica, en todo el cuenco. El desafío que presenta esta pieza sobre bezoar es su particularidad “fuera de contexto”, este objeto (con sus diseños) podría haber estado contenido en otra cosa.

Imagen 4. Diseños en zigzag



Imagen gentileza de Pablo Messineo. Movimiento, continuidad, la vida y a las otras dimensiones de la vida sobre una pieza cilíndrica realizada sobre un bezoar gástrico procedente de Calera.

11 Técnicamente un bezoar es una acumulación de alguna sustancia no digerible que se puede hallar en los intestinos o estómagos de los animales. Se han registrado en la antigüedad prácticas medicinales curativas que utilizaban el bezoar como antídoto.

Para el segundo espacio elegido, Curicoó, Mirta coincide con la interpretación que desde las fuentes escritas se hacen sobre el nombre en *mapuzungum*, *cura* (piedra), *cuo* o *co* (agua), ya que desde la perspectiva mapuche, las identidades se construyen en vinculación con las características del paisaje y esto es significativo y enfatizado en función de la identidad territorial. En ese sentido, agua y piedra son elementos propios de Curicoó. Otro aspecto con el que se coincide es en la orientación geográfica del sitio a la que remiten los arqueólogos. En gran parte de las culturas originarias y en las mapuches, el equinoccio se vinculaba con rituales que convocaban no solo a la propia comunidad, sino también a las aldeañas, ligadas con los ritos de iniciación y la fertilidad (Grebe 1987a, 1987b). En este sentido podría haber sido un espacio ceremonial que lamentablemente se perdió. Asimismo, la visibilización de las pinturas en espacios diferentes, unos más accesibles y otros en lugares más restringidos, también podría estar relacionada con el tipo de ceremonias que se realizaban. Por ejemplo, en el equinoccio de primavera, los rituales podrían ser más convocantes que los del resto del año donde participaba un número más reducido de personas.

Por último y en estrecha relación con los casos anteriores, en Boca de la Sierra la presencia de piedras para construir sus herramientas lo convierte en un espacio que, desde el *mapunche*, posee un valor que trasciende lo utilitario y lo económico. El hecho de buscar y relacionarse con ese determinado elemento (roca) también podría vincularse con prácticas rituales particulares que se habrían efectuado para “extraerlo de la naturaleza”. Las ceremonias para pedir permiso dan cuenta que cada elemento tiene su *pilli* y su *nwen*. Pero más allá de la existencia de una ocupación humana previa “comprobada científicamente”, este lugar ya era, y es, utilizado por agrupaciones indígenas que encuentran allí un espacio que consideran ancestral por las energías que posee. La comunidad mapuche Pillán Manque lo denomina *askintwe*, es decir, un mirador desde el cual observar y controlar, pero también realizar encuentros espirituales. Otro punto interesante que podría indicar su valoración en tanto espacio de ceremonias rituales es que, como ha sucedido en cantidad de otras oportunidades, se ha colocado/impuesto un símbolo cristiano en su cima, silenciando las significaciones socioculturales preexistentes. Dentro de esta lógica, el nombre San Cayetano tiene una clara intencionalidad (imagen 5).

Imagen 5. Boca de la Sierra o *askintwe*



Mirador y espacio propicio para encuentros de tipo espirituales.
Fotografía: Mercedes Mariano.

Algunas reflexiones sobre la potencialidad y los límites de la interpretación intercultural

Los arqueólogos que trabajaron en Calera, Curicó y Boca de la Sierra han señalado que, como en todas las sociedades humanas, la dimensión ideacional de las poblaciones cazadoras-recolectoras fue, y es central en la vida de las mismas, pero las huellas que esta dimensión deja no serían de tan “buena calidad” como las de la tecnología, la economía y el patrón de asentamiento. Asimismo, indican que los aspectos rituales de estas sociedades, solo en determinados sitios “*emergen de forma más clara*” (Politis et al. 2005, 68), y ellos serían los que tienen arte rupestre u otros, con enterratorios o con disposiciones especiales. De esta manera, las características materiales solo de Calera y Curicó les permiten abordar temáticas ligadas con las esferas rituales o simbólicas humanas, utilizando una combinación de tres herramientas de análisis. No solo la información que deriva de los restos materiales hallados, sino también empleando la analogía transcultural y la analogía histórica, ya que la bibliografía etnográfica es “rica y abundante” en relación con las prácticas rituales de las poblaciones cazadoras-recolectoras (Politis et al. 2005). Sin embargo, son cautos en sus usos y en

las interpretaciones que realizan. En el caso de Boca de la Sierra es diferente, ya que la evidencia material no otorga elementos “claros” sobre esos aspectos simbólicos. A simple vista, parece que el problema radicaría en una falencia que tiene la materialidad, pero luego, reconocen que la dificultad más bien se encuentra en las limitaciones conceptuales y metodológicas vigentes en la arqueología para abordar estos aspectos simbólicos (Politis et al. 2005).

Nuestra propuesta basada en la interculturalidad puede ser sugestiva. Como mencionamos, para los que “transitan” Boca de la Sierra, la movilización interior es fuerte. Por otro lado, lo que sucedió en Calera no fue un hallazgo casual, fue “la *Mapu* que se abrió para que se hablara de ella”. A partir de esta interpretación, es interesante cómo se generan otras lecturas de las materialidades y de los espacios de donde provienen.

En relación con nuestro camino intercultural, la confianza la hemos construido desde hace varios años encontrándonos y desencontrándonos en situaciones de la vida cotidiana en la ciudad. Fueron muchos años de construcción, de respeto, que nos permitieron problematizar el saber legitimado, el académico y el ancestral a partir de generar espacios de encuentro, intercambios de saberes, de diálogo y de escucha. Fue en estos encuentros donde se pusieron en juego lógicas y dimensiones del tiempo, donde el aquí y el ahora también nos marcaron límites en esta construcción colectiva. De hecho el tiempo material repercutió en las posibilidades de reuniones, visitas a los lugares considerados ancestrales y la misma elaboración final de este artículo coproducido.

Reconocemos que levantar la bandera de la interculturalidad no implica la búsqueda de consenso y el silenciamiento de los conflictos o tensiones en las interpretaciones de los espacios y las temporalidades. Como lo expresan Curtoni y Paredes Mosquera (2014, 105), “no se trata solamente de juntar nuestro (investigadores) bagaje conceptual con otras voces y miradas del mismo fenómeno [...] tampoco implica que el arqueólogo tenga que legitimar o empoderar a las diversas voces”. Se trata de un cambio en la forma de coproducir conocimientos, que trascienda lo meramente declarativo en pos de la puesta en marcha de acciones de investigación concretas que tiendan a consolidar otras formas de participación y legitimación en la difusión de los saberes. Este cambio implica también un desentrañamiento de las autoras insertas en el sistema científico (Gabriela y Mercedes), como partes del *locus* de enunciación, y un reconocimiento de las consecuencias políticas en la construcción de conocimiento “académico”. La coproducción de saberes en este trabajo pretende visibilizar y poner en valor nuevos conocimientos igualmente legítimos, sin generar nuevos neocolonialismos. Como lo expresa Fonet Bentancour (2009), la idea es “desplazarse del logos de occidente por medio de una racionalidad dialógica cuya arquitectura explicita la diversidad epistémica, identitaria y cultural existente, releyendo así, la historicidad que ha dado cuerpo a un devenir marcado por la construcción y exclusión de toda alteridad posible” (en Maldonado Rivera y del Valle Rojas 2016, 321).

Palabras finales

Los escenarios planteados como casos de análisis para repensar las diversas lógicas espaciales y temporales desde un diálogo intercultural nos permitieron generar espacios para el intercambio de conocimientos tanto locales, indígenas como académicos. Esta primera experiencia de coproducción de saberes que se expresan en este artículo pretende poner en un primer plano que los arqueólogos y antropólogos aportan una visión, entre muchas otras posibles, sobre los temas que estudian, más aún cuando éstas refieren a cuestiones que se vinculan con las percepciones y valoraciones de los paisajes, los territorios y las identidades sociales. En consecuencia, el presente texto es el resultado de una propuesta situada entre las autoras que, como se planteó con anterioridad, buscó generar diálogos y comunicación para repensar y resignificar los territorios ancestrales en la contemporaneidad.

Finalmente, atender a este tipo de percepciones nos permitió reflexionar cómo, luego de complejos procesos de dominación y colonización, la *Mapu* devuelve al presente elementos de culturas que habitaron estos territorios para que vuelvan a ser resignificados en la contemporaneidad. El propósito es propiciar conocimientos renovados en torno de las identidades locales, de sus continuidades, reemergencias y luchas por sus derechos, incluso en aquellos lugares que, como en Calera, hoy ya no existen y sobre los cuales hay caminos sólidamente contruidos de cemento.

Bibliografía

- Alvarado Pérez, Margarita. 2004. “*Widün*, el mundo mapuche de la arcilla”. En *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, 227-245. Buenos Aires: Biblos.
- Barros, María Paula, Pablo Messineo y María José Colantonio. 2015. “Chert Quarries and Workshops in the Humid Pampa Sub-region: New Contributions on Exploitation Techniques and Circulation through Study of *chaînes opératoires*”. *Quaternary International* 375: 99-112.
- Chaparro, María Gabriela. 2017. “Los avatares de una colección en ámbitos municipales: el Museo Etnográfico Dámaso Arce (Olavarría, Argentina)”. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas* 12 (2): 595-613, mayo-agosto. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000200018>.
- Chaparro, María Gabriela, María Eugenia Conforti y María Vanessa Giacomasso. 2018. “Ciencia y comunicación. Una experiencia en el marco de políticas públicas inclusivas en Argentina”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* 39 (13): 159-178.

- Corimayo, Hilda y Félix Acuto. 2015. "Saber indígena y saber arqueológico en diálogo: interpretando la cultura material *diaguita-kallchaqui*". En *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*, editado por Félix Acuto y Valeria Franco Salvi, 249-297. Quito: Abya-Yala.
- Curtoni, Rafael. 2004. "La dimensión política de la arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado". En *Aproximaciones contemporáneas a la arqueología pampeana: perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, editado por Gustavo Martínez, María Gutiérrez, Rafael Curtoni, Mónica Berón y Patricia Madrid, 437-449. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA.
- Curtoni, Rafael y Adriana Paredes Mosquera. 2014. "Arqueología y multivocalidad en la encrucijada: aportes críticos desde Sudamérica". En *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, editado por María Clara Rivolta, Mónica Montenegro, Lucio Menezes y Javier Nastri, 89-109. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, TRAMA3 Programa CYTED (Área Ciencia y Sociedad).
- Di Prado, Violeta. 2013. "Estudio de la alfarería del sitio Calera (partido de Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina) desde la perspectiva del estilo tecnológico". *Revista del Museo de La Plata* 13 (87): 279-298.
- Di Prado, Violeta, Rocío Scalise, Daniel Poiré, José María Canalicchio y Lucía Gómez Peral. 2007. "Análisis de elementos colorantes provenientes del sitio Calera (Sierras Bayas, región pampeana). Una exploración del uso social y ritual de los pigmentos". En *Arqueología en las pampas*, editado por Cristina Bayón, María Isabel González, Alejandra Pupio, Nora Flegenheimer y Magdalena Frère, 2: 765-780. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Endere, María Luz y Rafael Curtoni. 2006. "Entre *lonkos* y ólogos. La participación de la comunidad Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica". *Arqueología Sudamericana* 2 (1): 72-92.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Grebe, María Ester. 1987a. "Reflexiones antropológicas sobre temporalidad". *Lenguas Modernas* [Santiago] 14: 163-171.
- _____. 1987b. "La concepción del tiempo en la cultura mapuche". *Revista Chilena de Antropología* 6: 59-74.
- Flores, Carlos y Félix Acuto. 2015. "Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo a la arqueología". *Intersecciones en Antropología* 16: 179-194.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2009. "Tareas y propuestas de la filosofía intercultural". *Concordia. Reihe Monographien, Band 49*. Aachen: Verlag Mainz.

- Hernández Llosas, María Isabel, Jorge Ñancucho, Mora Castro y Ramón Quinteros. 2010. “Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina”. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, coordinado por Ivana Carina Jofré, 31-68. Córdoba: Editorial Brujas.
- Iparraguirre, Gonzalo. 2011. *Antropología del tiempo. El caso mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Kaufmann, Cristian y María Clara Álvarez. 2007. “La arqueofauna del sitio Calera (Sierras Bayas, región pampeana): un abordaje a los aspectos rituales del descarte de huesos de animales”. En *Arqueología en las pampas*, editado por Cristina Bayón, María Isabel González, Alejandra Pupio, Nora Flegenheimer y Magdalena Frère, 2: 745-764. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Korstanje, María Alejandra, Jorgelina García Azcarate y Patricia Arenas. 2013. “Intercultural Processes of Territory-Heritage Recovery and Management in the Calchaquí Valleys, Tucumán, Argentina”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del Tiempo Presente*. Acceso el 26 junio de 2017.
<http://nuevomundo.revues.org/65988>
- Madrid, Patricia, Gustavo Politis y Daniel Poiré. 2000. “Pinturas rupestres y estructuras de piedra en las Sierras de Curicó (extremo noroccidental de Tandilia, región pampeana)”. *Intersecciones en Antropología* 1: 35-53.
- Maldonado Rivera, Claudio y Carlos del Valle Rojas. 2016. “Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: re-escribiendo la interculturalidad”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 48 (2): 319-329.
- Martínez Sarasola, Carlos. 2004. “El círculo de conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana”. En *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, 21-65. Buenos Aires: Biblos.
- Messineo Pablo. 2011. “Investigaciones arqueológicas en la cuenca superior del arroyo Tapalqué. Un modelo de ocupación humana para el centro de la subregión Pampa Húmeda durante el Holoceno tardío”. *Intersecciones en Antropología* 12: 275-291.
- Messineo, Pablo y Gustavo Politis. 2007. “El sitio Calera. Un depósito ritual en las Sierras Bayas (sector noroccidental de Tandilia)”. En *Arqueología en las pampas*, editado por Cristina Bayón, María Isabel González, Alejandra Pupio, Nora Flegenheimer y Magdalena Frère 2: 697-720. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Montenegro, Mónica y María Clara Rivolta. 2012. “Producción de conocimientos sobre el pasado local en tiempos globalizados. Experiencias interculturales en la región septentrional del noroeste argentino”. *Etnicex, Revista de Estudios Etnográficos* 3: 105-118. Acceso el 28 de junio de 2017.
<http://revistas.ojs.es/index.php/eticex/article/view/904>

- Nagy, Mariano. 2017. "Memorias, historias de vida y trayectorias indígenas en la provincia de Buenos Aires". *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* 25 (2): 168-189.
- Pedrotta, Victoria. 2005. "Las sociedades indígenas de la provincia de Buenos Aires entre los siglos XVI y XIX". Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Pedrotta, Victoria, Patricia Madrid y Gustavo Politis. 2009. "Pinturas, pircas y aleros en las sierras de Curicó (partido de Olavarría)". En *Patrimonio, ciencia y comunidad. Un abordaje preliminar en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, editado por María Luz Endere y José Luis Prado, 187-206. Olavarría: INCUAPA, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Politis, Gustavo, Pablo Messineo, Cristian Kaufmann, María Paula Barros, María Clara Álvarez, Violeta Di Prado y Rocío Scalise. 2005. "Persistencia ritual entre cazadores-recolectores de la llanura pampeana". *Boletín de Arqueología PUCP* 9: 67-90.
- Walsh, Catherine. 2012. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.
- Wright, Pablo. 2003. "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino". *Horizontes Antropológicos* 19: 137-152.