

## ***El Patrimonio de los vencidos: arqueología en comunidades subalternas***

### ***The heritage of the defeated: archaeology in subaltern communities***

**Xurxo M. Ayán Vila**

Investigador postdoctoral contratado dentro del Programa Juan de la Cierva. Grupo de Investigación en Patrimonio Construido, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)  
xurxo.ayan@gmail.com

Recibido el 23 de noviembre de 2013

Aprobado el 2 de enero de 2014

**Resumen:** A partir de nuestra experiencia etnoarqueológica en Etiopía, Chile y Guinea Ecuatorial intentamos mostrar la compleja realidad de la Gestión del Patrimonio en contextos rurales coloniales y postcoloniales. El papel del Estado y de la ciencia en esas realidades no es muy diferente a la política desarrollista y tecnocrática desenvuelta por España en el siglo XX, marcada por la minusvaloración de las comunidades campesinas y la anulación de prácticas democráticas comunitarias. Este proceso histórico se ha desarrollado también con la oposición y resistencia de los grupos subalternos. En este sentido interpretamos los modelos alternativos de gestión del patrimonio que están surgiendo desde abajo en Galicia en los últimos años, algunos de los cuales se recogen en la segunda parte de este texto.

**Palabras clave:** arqueología comunitaria, empoderamiento, comunidades subalternas.

**Abstract:** From our ethnoarchaeological experience at Ethiopia, Chile and Equatorial Guinea we try to show the complex reality of Heritage Management in rural colonial and postcolonial contexts. The role of the State and Science in these realities is not unlike the developmentalist and technocratic policy unwrapped by Spain in the twentieth century. This policy was marked by the underestimation of rural communities and the annulment of democratic practices. This historical process has also been developed with the opposition and resistance of subaltern groups. Thus we interpret the alternative models of Heritage Management are emerging from below in Galicia in recent years, some of which are collected in the second part of this text.

**Key words:** community archaeology, empowerment, subaltern communities.

## **E**l patrimonio de los vencidos

Las ‘historias de las minorías’ pueden hacer incluso más; la labor de producir historias de las ‘minorías’ se ha convertido en una labor doble precisamente debido a la presión por una demanda de democracia cada vez mayor. Podría explicarlo de otra manera; la ‘buena’ historia de las minorías pretende extender las posibilidades de la justicia social y de la democracia representativa, pero hablar acerca de los ‘límites de la historia’ es hablar de luchar, o incluso escudriñar, tras formas no estatalistas de democracia que todavía no podemos entender o vislumbrar en su totalidad. D. CHAKRABARTY (2011: 205-6).

En diciembre de 2012 tuve ocasión de participar en un seminario-taller de Antropología Política de las Organizaciones Sociales no Estatales organizado por la Universitat de Alacant. Como en el caso del SOPA’13, aquel fue un foro eminentemente participativo y abierto a múltiples experiencias. En uno de los animados debates generados en las mesas redondas, tras escuchar varias intervenciones que hacían hincapié en las propuestas indigenistas desarrolladas en el ámbito iberoamericano, me dio por reivindicar también a nuestros indígenas de la vieja Europa. Este alegato aparentemente eurocéntrico descolocó a una participante colombiana, especialista en Arqueología Pública y que consideraba que en nuestro continente la democracia participativa estaba asentada y las comunidades locales se integraban de lleno en la gestión patrimonial. Pues no.

Esta realidad obedece a una confluencia de prejuicios culturales, de determinadas estrategias de desarrollo sostenible y de intereses políticos que marginan conscientemente a los grupos subalternos. Esta carencia democrática se hace más evidente si abordamos la cuestión en el ámbito de la socialización del patrimonio en el medio rural. A pesar de firmar convenciones europeas del paisaje y cosas así, el Estado no ve con buenos ojos el hábitat disperso, el empoderamiento patrimonial, las prácticas políticas comunitarias sancionadas por el derecho consuetudinario, la autogestión de los recursos territoriales, la independencia... Todo ello se encuentra en los márgenes del sistema, supone un obstáculo a la uniformización cultural, pone en entredicho el discurso desarrollista y la práctica tecnocrática asumidas por unas administraciones al servicio de intereses que no son los de los ciudadanos y mucho menos los de los paganini del rural.

La primera parte del presente texto pretende mostrar cómo esta estrategia se desarrolla tanto en contextos rurales coloniales como postcoloniales por parte de estados totalitarios y/o democráticos (España, Etiopía, Chile, Guinea Ecuatorial) que echan mano de la ciencia para objetivar, minusvalorar y anular las comunidades subalternas, vistas como pueblos sin historia, buenos salvajes, sujetos pasivos, meros receptores del desarrollo sin voluntad ni capacidad de acción. Este fue el enfoque asumido por el fascismo en el rural gallego. Al más puro estilo totalitario, la construcción de los embalses en los ríos Sil y Miño durante la dictadura franquista modificó el paisaje, anegó pueblos, expulsó a comunidades enteras, privadas para siempre de sus propiedades, de su memoria, de su identidad y de aquello que ellos consideraban patrimonio cultural, que poco tenía que ver con iglesias románicas movidas piedra a piedra (EIRÉ, 2013). El Estado sabía lo que era bueno para estos indígenas que, como ocurrió y ocurre en Etiopía (vid infra), eran reasentados de acuerdo con Planes Generales de Colonización vinculados a los Planes de Desarrollo (CARDESÍN, 1987).

En la actualidad, el democrático Estado español (y sus tentáculos, las Comunidades Autónomas) han sustituido los Planes de Colonización por Programas de Desarrollo Sostenible, pero siguen pensando las comunidades rurales desde los mismos parámetros ideológicos, dictando e imponiendo políticas de gestión del patrimonio excluyentes. A pesar de ello, como en la época de los embalses, todavía hay administrados, indígenas, empeñados en resistir con tintes épicos, obcecados en reivindicar su derecho al pasado (CABANA, 2013). En la segunda parte de este artículo expondremos algunos ejemplos gallegos de iniciativas patrimoniales promovidas por resistentes (vencidos pero no derrotados) y que nos recuerdan de manera esperanzadora que el futuro también está en las ruinas.

## **1.- Un pueblo sin historia: los benga de la isla de Mandji (Guinea Ecuatorial)**

La isla de Mandji se localiza en la entrada del estuario del río Muni, frontera natural entre Guinea Ecuatorial y Gabón. Mandji es el topónimo empleado por la población local benga (LUKA, 2005) mientras que Corisco es el nombre otorgado por los navegantes portugueses que descubrieron la isla en torno a 1473 en sus exploraciones por la costa africana, camino de las Indias. Su ubicación estratégica hizo que se convirtiese pronto en plataforma de exportación hacia América de contingentes de esclavos africanos y en área de recepción de productos exóticos procedentes del interior. A lo largo de los siglos XVI y XVII se documenta la construcción de fuertes holandeses y portugueses en toda la zona del Muni. La isla de Mandji permaneció bajo soberanía lusa hasta 1778. La firma de los tratados de San Ildefonso legitimó una permuta territorial por la cual la Corona española cedía territorios en Brasil a cambio de las islas de Annobón, Corisco, Elobey Grande, Elobey Chico y Fernando Poo. Con todo, la presencia española no se hará efectiva hasta comienzos del reinado de Isabel II, cuando se inicia un proceso colonizador en el que las misiones católicas (sobre todo aquellas promovidas por los claretianos) jugarán un papel importante (NERÍN, 1997;

2010) (Figura 1). La isla de Corisco pasará a formar parte de todo el entramado ideológico colonial español (UNZUETA, 1945): de hecho, la población española escolarizada durante el franquismo en los años 50 recuerda de memoria estas vastas posesiones españolas en Guinea, las cuales llegaban al hemisferio sur (isla de Annobón) (Figura 2).

El grupo étnico de los benga se asentó en la isla de Mandji en el siglo XVIII, atraído por el comercio con los europeos. Este estrecho contacto dio lugar a prácticas de hibridación cultural que incrementaban las diferencias entre la población de la isla y la del continente. Mientras los fang mantenían su cultura guerrera, los benga de Corisco aparecen retratados ya a fines del siglo XIX, ataviados con trajes, vestidos, tocados y objetos europeos. A pesar de esta aparente aculturación, los decimonónicos exploradores científicos españoles al servicio del Estado veían en esta gente seres incivilizados, buenos salvajes que obedecían a los instintos más primarios. Así pues, esta es la imagen de los benga que legó a la posteridad Manuel Iradier, protagonista de una de las exploraciones más patéticas de España como potencia colonial (IRADIER, 1887).

La circulación de la sangre se verifica en los bengas con más lentitud que en los europeos. El africano apenas tiene mucosidades en las narices; rara vez expectora; la tos es casi desconocida; escupe poco y siempre empujando la saliva por uno de los ángulos de la boca; silba poco y mal; inclina los objetos cuando piensa mirarlos con atención; sube la escaleras de costado; permanece en cuclillas con más comodidad que sentado; no pasea nunca por placer; amigo del canto y del baile es un hablador sempiterno que posee el lenguaje de la acción y de la mímica con una soltura tal que envidiarían a muchos de nuestros oradores.

Poco acostumbrados a meditar, ignorando casi el arte de sustraerse a la influencia de los agentes que nos rodean, presta extraordinaria atención a los objetos exteriores, pues la necesidad de huir de peligros le ha enseñado a actuar en esta forma. El europeo se distrae con frecuencia; mira y no ve. El negro no se distrae nunca; siempre ve. Para dejarse comprender es necesario hablarle como al niño; a los sentidos y nada más que a los sentidos. Modificar las tendencias orgánicas de una raza es empresa que requiere quizá un tiempo superior al que la ley ha prescrito como necesario para su extinción. Así, la tribu africana que es rebelde al trabajo no se hace trabajadora por la influencia del comercio y de la industria; se hace ladrona. De todas las facultades intelectuales, la memoria es la que tiene el negro más desarrollada.

Esta perspectiva antropológica racista (común a todos aquellos estudiosos que se movían por el corazón de las tinieblas, fuesen portugueses, belgas, británicos, etc.) se mantuvo incólume en el siglo XX y alcanzó cotas notables con la arqueología fascista española de la década de 1940 (GRACIA, 2009; AYÁN y GONZÁLEZ, 2012). Mientras el falangista filonazi Martínez-Santaolalla desarrollaba en esta línea su expedición etnográfica y arqueológica en Guinea Ecuatorial (MARTÍNEZ SANTA-

OLALLA, 1947), otras eminencias intentaban demostrar la inferioridad mental de los negros de las colonias (BEATO y VILARINO, 1944). Esta perspectiva se fue matizando con los años y derivó en un paternalismo propio del desarrollismo tardofranquista. Sin embargo, como decía Iradier, la memoria es la que tiene el negro más desarrollada. Nadie olvida en Guinea Ecuatorial la explotación y la humillación colonial española y así se entiende en parte el proceso iniciado con la independencia con respecto a la metrópoli en 1968.



Figura 1. Los Doce de la Fama. Primera Misión Claretiana a Guinea Ecuatorial (1883)

El trauma colectivo generado por el poder colonial sigue marcando a la población benga de Mandji todavía hoy. Sin embargo, a este primer estadio de opresión le siguió otro, el período de terror instaurado por el demente Francisco Macías hasta 1979. El golpe de libertad de Obiang abrió el camino a otra dictadura criminal que está depredando el país, pauperiza las condiciones de vida de los benga y los relega a la condición de subalternos de los subalternos dentro de Guinea Ecuatorial. La hegemonía fang dentro del país ha conllevado una anulación de la diversidad cultural y étnica en aras de un chabacano nacionalismo de estado. La deforestación y el petróleo generan ingresos multimillonarios que permiten al régimen hacer gala de una ficticia política de desarrollo.

Muy alejada del centro político de Guinea Ecuatorial (solo 24 km la separan de Gabón), la isla se ha convertido en un elemento central de esta política desarrollista del gobierno en el marco de la explotación petrolífera del golfo de Guinea. En la

actualidad, las autoridades ecuatoguineanas están ejecutando un proyecto de reconversión de la isla en destino turístico internacional. Esta iniciativa ha dado lugar a la construcción de un aeropuerto en la parte E de Mandji que afecta al 30 % de la superficie total de la isla.

En este contexto, nuestro equipo de trabajo (INCIPIT-CSIC) desarrolló en 2011 un proyecto arqueológico para intentar paliar el impacto crítico de esta obra sobre una espectacular necrópolis de la Edad del Hierro (GONZÁLEZ RUIBAL *et al.*, 2011). Esta investigación incluyó todo un programa de Arqueología Pública, con el que pretendimos, por un lado, divulgar y difundir desde el inicio los trabajos arqueológicos desarrollados en la isla y, por otro lado, hacer partícipes a las comunidades locales del propio proceso de construcción del conocimiento arqueológico. A este respecto, desarrollamos un amplio programa de actividades para visibilizar el proyecto y, a su vez, concienciar a la población del interés patrimonial de los restos arqueológicos sitios en la isla (Figura 3). Esta experiencia nos mostró en toda su crudeza las limitaciones, condicionantes y problemas de trabajar con comunidades locales en contextos postcoloniales (AYAN *et al.*, 2012).

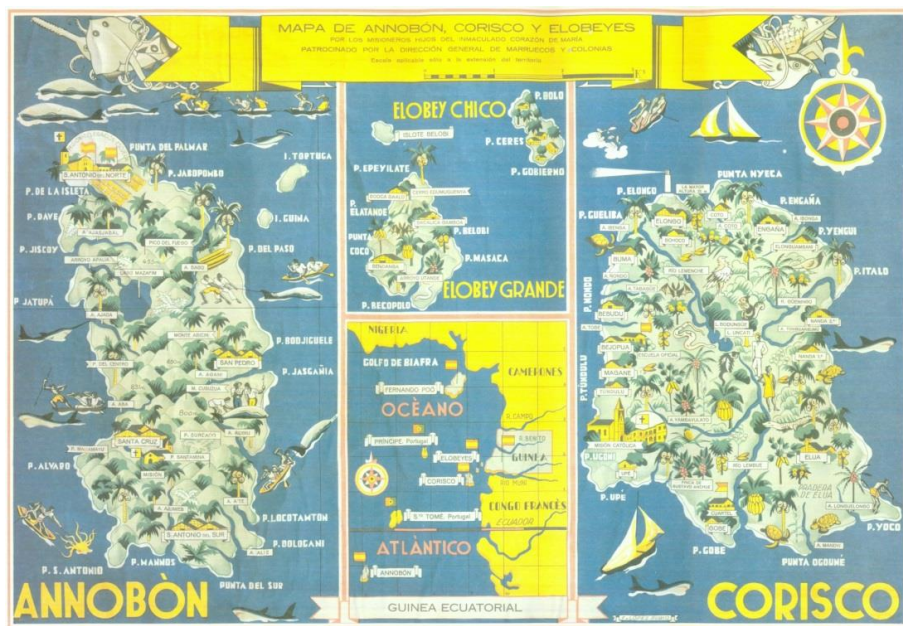


Figura 2. Visión idílica de las islas en la época colonial (mapas realizados por misioneros y auspiciados por la Dirección General de Marruecos y Colonias)

Los benga se han convertido en un pueblo sin historia. Durante la fase final de la colonia, España proyectaba una imagen idílica de la isla no muy lejana del enfoque

actual de la dictadura de Obiang, dentro de la política de promoción turística desarrollada por Manuel Fraga Iribarne quien, paradójicamente, firmó en nombre de Franco el acta de independencia de la colonia. En esa época, la educación colonial transmitió la historia de la grandeza imperial española. En una charla que impartimos en el patio de la casa del alcalde un domingo, un señor benga de avanzada edad levantó la mano para preguntar si íbamos a hablar de los ilergetes. Para esta generación, Indibil y Mandonio y la lucha contra Roma son referentes historiográficos mientras apenas conocen nada de su pasado como pueblo. Agustín, el inspector del gobierno que nos acompañó en los trabajos, recitaba de memoria himnos fascistas de la Organización Juvenil Española. Del mismo modo, en el ciclo de conferencias que impartimos en el Centro Cultural de Bata (en el continente) tuvimos que lidiar en el debate con un pastor protestante creacionista y con otro señor que se consideraba así mismo franquista (de la época de Franco) y que reivindicaba la vuelta de los españoles para dar a conocer la verdadera ciencia y el conocimiento histórico.



*Figura 3. Actividad de divulgación destinada a los escolares benga de la isla de Mandji durante la excavación arqueológica de 2011*

La independencia no revirtió esta situación, ni sirvió para generar una reivindicación de la historia local. En la actualidad no hay prensa, no existe una universidad digna de tal nombre, las ayudas internacionales para educación acaban en

manos de la clase política corrupta, y Guinea Ecuatorial ocupa los últimos puestos del mundo en materia de educación y cultura. Los niños y niñas de la isla de Mandji pasan meses sin clase y van camino de convertirse en masa de obra explotada en un futuro cercano plagado de resorts turísticos a cinco horas en avión de New York. Los benga sometidos al desarrollismo y al nacionalismo de estado son seres subalternos, periféricos e inoportunos en toda esta historia. No conviene que los habitantes de la isla sean conscientes de que la necrópolis del Hierro Antiguo de su isla posee un interés de primer orden en la historia africana. Tampoco es conveniente para el régimen demostrar que Guinea Ecuatorial tiene un complejo pasado, que encierra muchas claves para comprender la historia de toda el África Central, así como un patrimonio multicultural y multiétnico.

## **2.- Resistencia e identidad: los shanquilla en la frontera entre Etiopía y Sudán**

En los últimos años hemos tenido la suerte de participar en un proyecto etnoarqueológico en las regiones de Gambela, Benishangul-Gumuz y Metema, en la frontera entre Etiopía y Sudán (GONZÁLEZ y AYÁN, 2010). Este trabajo de campo contempla el estudio integral de los grupos prenilóticos y nilosaharianos que habitan esta área periférica, como los gumuz, berta, mao o komo, comunidades históricamente amenazadas por la presión de los estados organizados de Etiopía y de Sudán (GONZÁLEZ RUIBAL, 2014) (Figura 4). Esta región engloba diferentes dinámicas culturales, fruto de siglos de contacto entre las poblaciones del Altiplano abisinio y las llanuras del Sahel sudanés, entre musulmanes y cristianos, entre los reinos sudaneses y etiopes. Los grupos prenilóticos acabaron ocupando estas zonas económicamente menos ricas, de clima extremo, cálido y húmedo, siendo desplazados por las razzias esclavistas y por la expansión reciente de las etnias Amhara (semíticos) y Oromo (cuchíticos). Habitan una tierra tan dura e inhospitalaria que hasta el primer tercio del siglo XX los habitantes del altiplano abisinio consideraban un rito de paso y un deporte de aventura ir para las tierras bajas, matar un león o un búfalo y capturar varios gumuz. Lo mismo ocurría en el Chile que conquistó la Araucanía, con esos burgueses de Santiago de Chile fotografiados exhibiendo mapuches como trofeos de caza (vid. infra). Todos esos pueblos de frontera fueron realmente una reserva humana de la que se extraían esclavos. De hecho, son denominados despectivamente shankilla, baría o abid, y han sido despreciados históricamente por sus rasgos físicos, su paganismo y su primitivismo.

El régimen comunista etíope (1974-1991) fue el primero en abordar un proyecto de modernización de esta región promocionando el asentamiento estable de comunidades tradicionalmente nómadas así como el reasentamiento de grupos campesinos en el contexto de la guerra civil vivida en el país en aquella época. Siguiendo el modelo cubano revolucionario, el Estado desarrolló en las zonas rurales campañas de alfabetización y de instauración de valores higiénicos y sanitarios en aras de la modernización brusca de un país teocrático y feudal. Como metáfora del fracaso



aún se pueden contemplar hoy en día las palanganas regaladas por el régimen comunista, coronando las cabañas de diferentes grupos étnicos en el occidente de Etiopía.

La segunda oleada modernizadora, uniformizadora y desarrollista ha venido de la mano del Estado etíope federal, en manos del dictador encubierto Meles Zenawi hasta su fallecimiento en 2012. Este proceso de estatalización se acompaña de una expansión notable del Islam y de credos evangélicos que están modificando notablemente la cosmovisión y los modos de vida tradicionales. A todo ello hay que unir los contingentes de refugiados procedentes de Sudán en las dos últimas décadas. En todo este contexto, la percepción local de la modernidad se encuentra mediatizada nuevamente por la presencia del estado. El gobierno promociona campañas civilizatorias, que tanto tratan de imponer valores modernos como la higiene, el orden o la limpieza, como condenan prácticas tradicionales como las escarificaciones o la labor de los especialistas rituales.

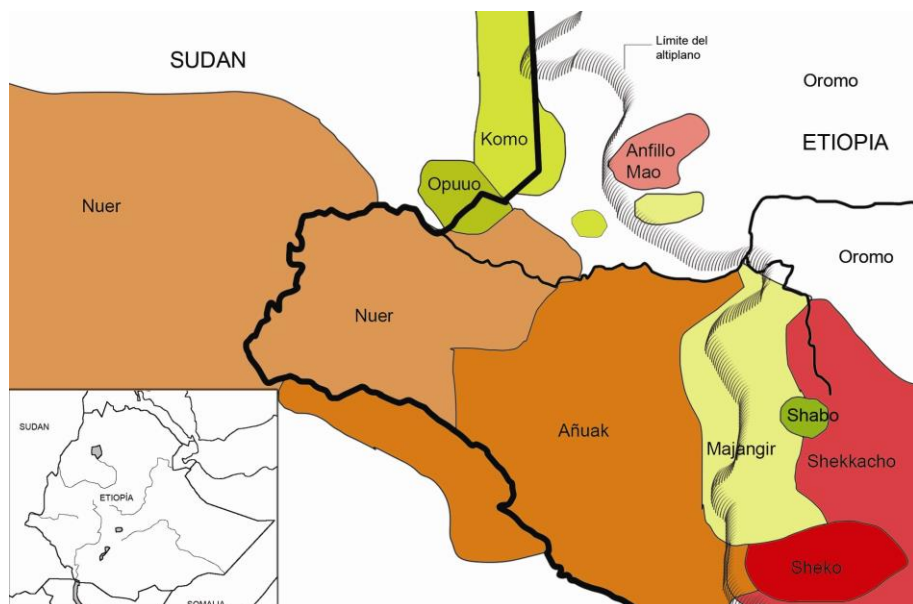


Figura 4. Distribución territorial de grupos étnicos en la región de Gambela, en la frontera entre Sudán del Sur y Etiopía

El régimen desarrollista y tecnocrático de Meles ha manejado todo un constructo ideológico basado en la reivindicación del Renacimiento etíope, proceso que los enemigos de la Patria no pueden impedir y que se materializa metafóricamente con la llegada del nuevo milenio (de acuerdo con su calendario), con la consolidación del país como fuerza militar hegemónica en el Cuerno de África o con la restitución por parte de Italia del obelisco de Axum. Este ideario propagandístico legitima una nueva

ofensiva del Estado hacia la modernización definitiva del país, proceso este que se enfrenta a la diversidad étnica y cultural de Etiopía. Se busca, ante todo, la educación de ciudadanos y patriotas y la implantación definitiva del capitalismo con un control territorial que permita la estabilidad de un mercado interno. La construcción de una red moderna de carreteras (ejecutada por China) o los grandes embalses en el Nilo Azul responden de manera clara a este propósito. Pero por otro lado, para el Gobierno resulta crucial dar una imagen de modernidad que rompa con esa visión salvaje y primitiva de las poblaciones de las zonas periféricas del poder, como Metekel, Gambela o Metema. Hemos podido comprobar cómo esta concepción se halla en la mente de no solo inspectores y administradores etíopes sino también en la de investigadores y supuestos gestores del Patrimonio cultural.

La Administración condena a la marginalización social a los especialistas rituales, a los ritos de paso, a los enterramientos vinculados al espacio doméstico, a la convivencia con animales en la casa, a la desnudez..., sirviendo de brazo ejecutor de todo un proceso palpable de domesticación del individuo, de la casa, del cuerpo y de la muerte. Los efectos de todo este sistema represivo no se hacen esperar. En los poblados, por norma general, nuestros informantes mienten sobre la presencia de brujos (o se han ido o son los de la aldea de al lado) o la práctica en el asentamiento de credos animistas. A su vez, la ritualización del espacio doméstico comienza a decaer en los últimos años con la asunción de nuevo modelos arquitectónicos y el abandono de prácticas funerarias como el entierro en la casa o su entorno inmediato. Esta ideología estatal, la ruptura generacional, la globalización, el contacto cultural y las misiones evangélicas dibujan un contexto en el que las diferentes comunidades adoptan distintas posturas y estrategias.

En todo caso, estas comunidades étnicas siguen fuera del discurso oficial, son, como los bengas de la isla de Mandji, pueblos sin historia. La historiografía promovida por el Estado prefiere centrarse en el Paleolítico (Etiopía como cuna de la humanidad), en las altas culturas axumitas y en la conformación del Imperio etíope, con emperadores como Tewodros o Yohannes, que ganaron las tierras bajas para el Estado en sus luchas con los mahdistas sudaneses. En la Etiopía actual, aparentemente federal y multiétnica, los nuer o los gumuz son utilizados como entes folklorizados en las multitudinarias ceremonias que con cantos y danzas celebran la multiculturalidad abisinia, mientras el nacionalismo estatal ejecuta una uniformización sin concesiones.

Dentro de estas coordenadas el conflicto patrimonial está servido. La historia oficial no se corresponde con la realidad de grupos subalternos como los gumuz (Figura 5). Mientras desde Addis Ababa se pondera la lucha patriótica contra la ocupación italiana (1935-1941), los gumuz más ancianos recuerdan la etapa colonial como un período de esplendor: de acuerdo con su testimonio, Mussolini abolió la esclavitud, Italia levantó puentes y carreteras, y los jóvenes de los poblados pasaban a formar parte de los Bandi di Frontiera, como auxiliares del ejército de ocupación. A su vez, los berta de Benishangul-Gumuz, islamizados a fines del siglo XIX, siguen gobernados por los

descendientes de los jefes locales que colaboraron con el Imperio etíope y coadyudaron a la esclavización de parte de su gente. Estos políticos berta exigían que el Museo regional de Assosa ideado por la cooperación española (GONZÁLEZ y FERNÁNDEZ, 2007; FERNÁNDEZ, 2012) estuviese encabezado por un retrato de uno de aquellos jefes, el jeque Khojele al-Hassan. Como vemos, la historia la sigue escribiendo el Estado o las élites locales que controlan los grupos étnicos subalternos.

En el caso de los Mao, documentamos un caso flagrante de asimilación impuesta por el poder. Este grupo étnico subalterno trabaja las tierras que son propiedad de los campesinos oromo. La administración de Oromía occidental promueve un proceso de oromización de estas comunidades hasta el punto de negar su propia existencia y considerarlos un clan más de los oromo. Aquí el Patrimonio Cultural es aquel definido por el nacionalismo oromo, que vela por los derechos de la etnia minoritaria mayor de Etiopía (veinte millones de personas).



*Figura 5. Mujeres y niños de la etnia gumuz en la bomba de agua del poblado de Bowla Diba'si, Metekel, Benishangul Gumuz (2006)*

En la zona más septentrional de Metema, en donde hemos trabajado en noviembre de 2013, nos encontramos con zonas habitadas por grupos amhara (campesinos cristianos procedentes del altiplano) que han sido aquí reasentados en las dos últimas décadas por el gobierno etíope. Estas comunidades apenas se han apropiado simbólicamente del territorio, desconocen el pasado y su memoria colectiva no va más allá de la guerra civil entre el régimen comunista del Därg y las guerrillas insurgentes. En la propia capital, Metema, el único paisaje considerado como patrimonio digno de ser conservado es el Yohannes Terara, el monte en el que fue herido el emperador Yohannes en la batalla contra los mahdistas en 1889 (Figura 6). Una cruz corona la cumbre, mientras en la llanura se venera un pozo en el que supuestamente falleció el negus y del que brotó agua. Aquí se realizan aún rituales de inmersión en ceremonias oficiadas por el cura de la iglesia cristiana etíope ubicada al

pie. El nacionalismo abisinio considera este paisaje como un espacio neurálgico en la historia política del Estado. Esto es patrimonio, y no los fuertes egipcio-otomanos, las tumbas de santones mahdistas del siglo XIX, los restos arqueológicos de la ocupación italiana, de la ocupación británica (1941-1949) o los poblados abandonados gumuz.



*Figura 6. Excavación arqueológica de un refugio italiano de la 2ª Guerra Mundial en Yobannes Terara (la colina del emperador Yobannes), en los alrededores de Metema (2013). Al lado de la estructura se erige una cruz y un monolito en recuerdo de la muerte heroica del emperador abisinio en la batalla de Metema (1889)*

Dentro de todo este contexto, la etnoarqueología, la arqueología histórica y la gestión patrimonial tal como la concebimos y practicamos, puede contribuir a la dignificación de pueblos marginalizados, perseguidos, eliminados del discurso y a punto de desaparecer por la influencia de la islamización, el estado y las sociedades hegemónicas. Esta investigación puede coadyudar a la definición y recuperación de patrimonios olvidados, en los que se materializa la memoria colectiva de estos grupos subalternos. A su vez, este conocimiento puede ser útil para acabar con prejuicios culturales heredados y diseñar modelos de gestión del patrimonio que favorezcan la convivencia cultural, minimicen la conflictividad interétnica y reviertan el proceso de uniformización promocionado por el poder. Si esto es difícil alcanzarlo en contextos postcoloniales, se puede uno imaginar lo complicado que resulta en sitios sometidos a la expansión de un estado desarrollista como Etiopía.

### **3.- Por la Ciencia y el Patrimonio Nacional: el empoderamiento patrimonial de la comunidad atacameña (Chile)**

Con la vuelta de la democracia tras el plebiscito de 1988, Chile tuvo que abordar una reformulación del modelo institucional y territorial con vistas a solventar problemas estructurales como la incardinación de las comunidades locales. Un hito en este proceso fue la Ley de Comunidades Indígenas de 1993, el primer reconocimiento legal de los derechos históricos de las comunidades originarias. Desde entonces ha tenido lugar todo un proceso de empoderamiento patrimonial, sobre todo en el área meridional mapuche y en el norte, en donde se vive una tensión brutal ante el avance de las explotaciones mineras, la depredación del territorio y las reivindicaciones de los habitantes de esas regiones. En este sentido, en Chile conviven en realidad tres modelos de gestión del patrimonio: un primer modelo que podemos llamar tradicional en el que el estado sanciona aquellos elementos que son Patrimonio nacional dentro de una historia oficial nacionalista; un segundo modelo marcado por la cooperación internacional dentro de políticas de desarrollo sostenible y un tercero en manos de las comunidades indígenas y que poco tiene que ver con los otros dos (ROMERO, 2003). Nuevamente nuestra experiencia etnoarqueológica nos servirá para ilustrar esta última realidad, empleando como ejemplo las comunidades atacameñas.

Chiu-Chiu es una villa histórica emplazada en la confluencia entre los ríos Loa y Salado. En el siglo XVIII se desarrolló aquí un movimiento popular de resistencia contra los españoles, siguiendo el modelo de Tupac Amaru, con el líder Tomás Paniri, de Ayquina, a la cabeza (Paniri es el nombre de la montaña sagrada por excelencia). Fue ejecutado en 1781 en esta localidad de Chiu-Chiu, de manera ejemplarizante. Este héroe es reivindicado por las comunidades locales que defienden los derechos de la cultura atacameña, una construcción étnico-política, como todas las culturas del mundo.

En la figura 7 nos encontramos con tres realidades que conviven en este oasis en plena puna atacameña. Por un lado, la comunidad local que sigue preservando el dominio útil sobre un recurso crítico como es el agua. El comunitarismo hídrico se enfrenta a un conflicto enconado con el modelo neoliberal del Estado chileno, firme aliado de las compañías mineras que depredan el territorio (PRIETO, 2014). Las comunidades subalternas luchan contra la privatización desarrollada desde la década de 1980, contra la pauperización de las condiciones de vida, contra la contaminación por arsénico y otras sustancias procedentes de las minas de cobre y litio. También comparte espacio en esta cartelería el anuncio de un alojamiento privado, regentado por españoles (la Murtra del Silencio), que sirve de casa de acogida para la meditación, muy en la línea de la apropiación simbólica del desierto de Atacama por individuos que procuran cierta espiritualidad al pie de los Andes. Una vertiente mística de un turismo que se ve como negocio por estas comunidades siempre en la periferia del Estado. Completa la panorámica la majestuosa línea de volcanes tutelares, hitos en el paisaje y hacia los que orientaban su vida y su muerte los habitantes de Paniri, Topaín y Turi en época prehispanica y en la actualidad (CASTRO y ALDUNATE, 2003).



*Figura 7. Anuncio a las afueras del pueblo atacameño de Chiu-Chiu. Al fondo, los cerros tutelares que anteceden al altiplano boliviano (2013)*

En esta zona de frontera, los atacameños buscan ahora delimitar su territorio histórico para que sea reconocido por el Estado chileno. El pasado no solo legitima sino que también es un activo en esta estrategia etnopolítica. Definir este territorio es fundamental para garantizar los derechos consuetudinarios sobre el agua y para frenar la depredación de CODELCO, la corporación estatal de la explotación del cobre. La memoria del agua es tan grande que la mayor fiesta (vetada a los foráneos) sigue siendo la limpieza anual de los tradicionales canales de irrigación. Nuestro equipo de trabajo colaboró en 2011 a la hora de georreferenciar en la cartografía los límites propuestos por la comunidad de Ayquina (PARCERO *et al.*, 2012), (Figura 8). Este detalle sirvió para ganar confianza con una gente que no ve la Arqueología con muy buenos ojos, y no les falta razón para ello (AYALA, 2007). Basta con mirar atrás ciento cincuenta años.

En un siglo XIX en el que el decadente Reino de España perdió su imperio no había lugar para mucho héroe. Salvo la ocupación del norte de Marruecos en el período isabelino, la casta militar española tuvo escasas oportunidades para conseguir distinciones, excepto en guerras civiles (carlistadas) y golpes de estado. En este

contexto, Méndez Núñez fue la excepción, de ahí que pasase a ser un icono del Estado-Nación liberal. La oportunidad le sobrevino a este marino gracias a un conflicto armado prácticamente desconocido. Estamos hablando de la Primera Guerra del Pacífico que enfrentó a España con Ecuador, Bolivia, Chile y Perú entre 1864 y 1866. Méndez Núñez, héroe de la batalla de El Callao, fue el artífice de un crimen de guerra: el bombardeo desde el mar de la ciudad de Valparaíso. Esta guerra de ultramar comenzó por un incidente diplomático entre Perú y España, conocido como el Incidente de Talambo (una pelea entre peones españoles y un terrateniente peruano). La respuesta española sentó las bases de un modelo de intervención que podemos denominar modelo Perejil: la flota de la Madre Patria ocupó las islas Chincha en 1864.



*Figura 8. Casa de la Comunidad Indígena Atacameña de Ayquina-Turi (2013)*

Dos años antes de todo esto, el gobierno español había enviado una misión científica conocida con el ampuloso nombre de Comisión Científica del Pacífico (1862-1866). Bajo el lema de Por la Ciencia y la Gloria Nacional, y organizada por el Ministerio de Instrucción Pública, el Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid, la Facultad de Ciencias y el Jardín Botánico, la misión tenía como objetivo recoger animales, plantas y minerales para los museos españoles, aunque todo el mundo sabía que formaba parte de los intereses geopolíticos de un país que todavía tenía algo que decir en el Pacífico (islas Filipinas), (MILLER, 1983). Embarcados en cuatro buques de

Armada, allá se fueron siete naturalistas y un fotógrafo. El malacólogo regresó al cabo de un año, el geólogo se murió de una infección hepática, el botánico falleció de una enfermedad tropical, el taxidermista desertó y se quedó en Chile y el fotógrafo falleció al pisar España. Los que resistieron lograron recolectar 82.000 muestras que enviaron a España, a pesar de haber sido abandonados por el Gobierno, sin un duro y trabajando en países en guerra con España. En su expedición, entre otras cosas, navegaron el Amazonas siguiendo la ruta de Orellana, cruzaron los Andes, exploraron la Pampa y atravesaron el desierto de Atacama... en mulas. Uno de los supervivientes, Manuel de Almagro, dejó su testimonio en un libro sorprendente (ALMAGRO, 1866). En este volumen describe el descenso por el Amazonas y relata el naufragio sufrido en el río, lamentándose de la pérdida del equipo y del esqueleto completo de un indio záparo que había desenterrado días antes en el Aguano y que no había enviado con la carga temiendo que los supersticiosos indios lo arrojaran al agua. Unos días antes habían expoliado una tumba de otro indio záparo recién fallecido: extrajimos su esqueleto que colocamos en un cajón al que hicimos numerosos agujeros atándolo con una fuerte cadena de la balsa que habíamos construido para navegar por el río Amazonas. Esta necrofilia del Dr. Almagro se volvió a poner de manifiesto cuando salió de Antofagasta, en la costa del Pacífico, en dirección a Chiu-Chiu, que por aquel entonces pertenecía a Bolivia: En Chiu Chiu practiqué muchas excavaciones de las cuales tuve el placer de sacar numerosas momias que con mucho trabajo han podido ser conducidas hasta Madrid.

El 15 de mayo de 1866 se organizó, ya en España, la Exposición del Pacífico con 3 salas y 2 galerías. Se exponían ahí, entre otras, las 35 momias de las chulpas o sepulcros indios antiguos de Chiu-Chiu (Bolivia) (MINAYA y PAZ, 2006: 29). El material de esta misión, momias incluidas, permaneció abandonado en diferentes instituciones madrileñas, en donde sufrieron también daños durante la GUERRA CIVIL. En las últimas décadas especialistas de Medicina Legal de la Universidad Complutense hicieron estudios de las pocas momias esqueletizadas que quedaban (REVERTE, 1984; MINAYA y PAZ, 2009).

En el año 2007 las comunidades atacameñas consiguieron que las momias de los abuelos expuestas en el Museo de San Pedro de Atacama fuesen retiradas y devueltas. El museo había sido creado por un misionero jesuita, el Padre Gustavo Le Paige, que después de estar veinte años en el Congo Belga fue enviado en la década de 1950 al desierto de Atacama. Durante su estancia y hasta su muerte recolectó 5000 momias prehispánicas. A nadie se le ocurrió momificar al Padre Le Paige y exponerlo en el museo, tras su muerte acaecida en 1980. La necrofilia de este hombre llegó al punto de bautizar como Miss Chile a una momia femenina que se exponía en el centro del Museo, convirtiéndose en el mayor atractivo para los visitantes. Hoy en día, los turistas se marchan decepcionados y ponen por escrito sus quejas en el libro de visitas por no poder ver las momias.





*Figura 9. Muro levantado por la comunidad para proteger las ruinas del pukara de Chiu-Chiu (2013)*

En este contexto, los trabajos de los investigadores españoles sobre las momias de Chiu-Chiu, colgados en la Red, llegaron a conocimiento de la comunidad local, que exige a España la devolución de unas momias expoliadas hace 150 años por científicos patriotas, verdaderos taxidermistas de la gloria nacional de un estado decadente. Por supuesto, la gloria nacional no se la llevaron estos hombres de ciencia, sino Méndez Núñez, con estatuas por toda Galicia recordando su hazaña bélica trasatlántica. De hecho el casco de la fragata Numancia que él mandaba se exhibe con orgullo en el interior del Museo de Pontevedra.

El pukara (poblado fortificado preincaico) de Chiu-Chiu fue expoliado por estos científicos españoles y por otras misiones arqueológicas más recientes que incumplieron sus acuerdos con la comunidad local. Este expolio continuado, esta actitud colonial y esta falta de respeto han llevado a los habitantes a levantar una auténtica muralla para cerrar un espacio en el que todavía depositan ofrendas a los abuelos en los antiguos enterramientos prehispánicos (Figura 9).



*Figura 10. Cartel en el centro de recepción de visitantes ubicado al pie del pukara de Quito, San Pedro de Atacama (2013)*

Este proceso de empoderamiento patrimonial se da a diferentes niveles en toda la región atacameña (URIBE y ADÁN, 2003). Otro ejemplo es el pukara de Quito en pleno centro turístico de la región. Aquí recaló en 1540 la expedición española dirigida por Pedro de Valdivia y Francisco de Aguirre. Ayudados por los indios Yanacomas (esclavos indios), los lanceros consiguieron atravesar el muro defensivo del pukara. Trescientos combatientes atacameños fueron decapitados y sus cabezas colgadas en estacas hincadas en lo alto del recinto fortificado. Desde el pukara uno puede ascender hasta un mirador espectacular en el que se mezclan versos de Gabriela Mistral con lemas católicos y un monumento en recuerdo de los héroes atacameños. Este pukara de Quito se encuentra en manos de la comunidad, que rentabiliza su patrimonio, económica y políticamente (Figura 10). La visita está jalonada con carteles reivindicativos de la identidad atacameña, aportando una idea de continuidad étnica desde el período prehispánico hasta hoy.

A su vez, el espectacular pukara de Turi en donde estuvimos trabajando en julio de 2013 es Monumento Nacional. Pero esta categoría legal importa poco. Nada se puede hacer allí sin el permiso expreso de la comunidad atacameña de Ayquina-Turi. Los vecinos siguen depositando ofrendas en su visita al gentilar, dominado aún por la grandiosidad de los cerros tutelares y la generosidad de la Pachamama. Como afirmó un

vecino en el acto de nuestra presentación a la comunidad de Ayquina-Turi en julio de 2013: somos los legítimos propietarios del gentilar de Turi (el sitio de los gentiles) porque allí están nuestros abuelos, y a los abuelos no se les debe molestar.

#### **4.- Isto era noso: la socialización del patrimonio rururbano gallego hoy**

El campesinado gallego ha sido conceptualizado como un objeto por parte del poder y el saber, del mismo modo que los benga de Mandji, los gumuz de Benishangul o los atacameños de Chiu-Chiu. La ciencia promovida por el galleguismo cultural y político utilizó el paisanaje como un recurso identitario para asentar su proyecto político y legitimar su discurso ideológico (Figura 11). En este contexto, la Arqueología científica desarrollada desde la década de 1920 se puede considerar como un práctica colonial llevada a cabo por la propia élite intelectual gallega con respecto a los grupos subalternos (GAGO y MARINO, 2012). A su vez, el Estado aplicaba miméticamente el modelo de las misiones científico-higiénico-sanitarias en las colonias, como se puede apreciar en el caso de la labor de la Comisión de Estudios en Galicia.

Esta manera de pensar al otro materializaba una estrategia política que buscaba la desestructuración de la movilización campesina. El mayor movimiento reivindicativo generado en el país desde la Irmandade de 1466 fue el agrarismo, que gozó del apoyo masivo en el rural hasta el golpe de Estado de 1936. La dictadura franquista encauzó en el sistema este movimiento anulando su tradición democrática y su capacidad de acción. Del mismo modo, se abortó para siempre la lucha por el reconocimiento de la parroquia, la principal entidad identitaria del pueblo gallego y que aún hoy en día no tiene cabida en el marco legal. Todo ello consolidó para siempre el entramado institucional generado por el Estado liberal (ayuntamientos, diputaciones) y reafirmó el caciquismo como sistema de gestión en el mundo rural. Este proceso laminó las tradicionales prácticas comunitarias y participativas, sancionó la política como ámbito de las élites locales e incentivó la alienación cultural del campesinado. Dentro de este contexto, marcado por el abandono del campo y la emigración masiva, se consolidó el carácter subalterno de unas comunidades rurales que, como en Benishangul-Gumuz, se avergonzaban de su acervo cultural, renunciaban a su idioma y proyectaban en sus vidas la imagen de modernidad y progreso sancionada por el estado. El desarrollismo tardofranquista acentuó esta realidad, sentando las bases de un autoritarismo caciquil que sigue campando a sus anchas en lo que queda del rural galaico. En aquel entonces, el patrimonio (esto es, la arquitectura monumental) era un elemento totalmente secundario y marginal y así siguió siéndolo hasta la llegada del maná de los fondos europeos de cohesión. Esta novedad hizo emerger el patrimonio como una necesidad en la gestión de esos fondos por parte de una élite política que sigue pensado el mundo rural desde las coordenadas autoritarias que hemos señalado.

Así se explica el fracaso de las experiencias de la gestión del patrimonio propiciada por las administraciones en Galicia. Son proyectos que obedecen

únicamente a directrices políticas y que evitan la participación activa de la ciudadanía (AYÁN, e.p.). Si en Chiu-Chiu fue la comunidad local la que levantó el muro para proteger su pukara, en Galicia esta es la estrategia asumida sin ambages por la administración en sus proyectos de socialización del patrimonio.



*Figura 11. Excavaciones arqueológicas en 1930 en el castro de Santa Trega (A Guarda, Pontevedra) (Museo de Pontevedra). Intervención financiada por la Comisión de Estudios en Galicia*

En 2013 los dos grandes proyectos millonarios de puesta en valor del Patrimonio arqueológico han sido los del castillo de Rocha Forte<sup>1</sup> en Santiago de Compostela y el del castro de Elviña en la ciudad de A Coruña. Toda la justificación tecnocrática de las intervenciones (desarrollo sostenible, reconversión, puesta en valor, turismo cultural...) nada tiene que ver con la realidad: dos yacimientos arqueológicos de dos grandes ciudades delimitados por una valla y cerrados al público durante y después de las excavaciones. Estos dos casos son paradigmáticos de la paradójica situación que se vive en nuestro país: la gestión oficial del patrimonio ha entrado en una involución sociópata preocupante, mientras amplios sectores de la sociedad demandan una participación activa en la promoción del patrimonio. Es más, en plena crisis económica

---

<sup>1</sup> Este proyecto no ha contemplado la apertura al público de las excavaciones ni la divulgación en tiempo real de los trabajos. Sin embargo, cabe destacar que en el ámbito de la difusión a posteriori (Suárez et. al 2013) ha sido el primer proyecto institucional en Galicia en permitir el acceso libre a toda la información generada en más de una década de intervenciones arqueológicas (véase la página web oficial [www.rochaforte.info](http://www.rochaforte.info)).

y embarcados en un proceso de deslegitimación creciente de las instituciones, las comunidades locales intentan zafarse de su condición subalterna (a ojos de la Xunta) y apuestan por la autogestión de sus recursos patrimoniales, al margen de la Administración. A este respecto, traemos aquí varios ejemplos de estos procesos de patrimonialización de carácter comunitario, glosando el perfil de sus protagonistas, ciudadanos conscientes y críticos que demuestran, una vez más, que los subalternos no solo pueden hablar, sino también actuar (SPIVAK, 1988).

Mario Touceda es bibliotecario municipal en la pequeña villa termal de Cuntis (Pontevedra). Alma mater de la Asociación de Amigos dos Castros creada en la década de 1990, ha bregado en los últimos quince años por la recuperación y puesta en valor del castro de Castrolandín<sup>2</sup> (Figura 12). Su esfuerzo y su trabajo voluntario permitieron captar fondos europeos, crear la Fundación Terra Termarum Castrolandín, desarrollar todo un programa de arqueología experimental sobre cerámica castreña y convertir el castro en un espacio público gestionado directamente por la comunidad local (OTERO, 2013). Y todo ello garantizando la independencia y autonomía del proyecto... hasta hoy. Este asociacionismo de base es bien visto por el poder local y regional siempre que se preste al control institucional, garantizado por la política de subvenciones necesarias para la supervivencia. En esta línea, la autonomía e independencia de criterio no son valores positivos en los sistemas autoritarios. En este último año, el ayuntamiento de Cuntis y la Diputación de Pontevedra (en manos del mismo partido) han intentado amortizar el éxito patrimonial de un proyecto que tiene ya 13 años y que ha puesto a Cuntis en el mapa de Galicia y España. Uno de los Premios de la Cultura 2013 de la citada diputación fue concedido al proyecto de recuperación del castro de Castrolandín, pero el encargado de recogerlo fue... el alcalde de Cuntis. Mediante estas pequeñas estrategias la microfísica del poder intenta desactivar el verdadero poder transformador de las iniciativas de socialización del patrimonio que surgen desde abajo.

Vamos ahora con el extraño caso del señor Miranda. Este ceramista es uno de los agitadores de una de las asociaciones más reivindicativas de Galicia, Mariña Patrimonio. Esta gente no solo lleva años cubriendo el vacío patrimonial dejado por la desidia de la administración sino que también han denunciado auténticos atentados contra el patrimonio local, como el proceso de especulación urbanística vivido en el caso del castro de Atalaía en San Cibrao (Cervo, Lugo). El activismo de Mariña Patrimonio y su presencia constante en los medios de comunicación no deja de sacarle los colores a la Xunta de Galicia. El último ejemplo tragicómico es la localización de un asentamiento castreño que los técnicos de la administración se niegan a reconocer, no se sabe si por dejadez, ignorancia u obediencia a intereses extraños. La acción promovida por Mariña Patrimonio ha calado hondo en las comunidades locales (como lo demuestra el éxito de participación en sus actividades de divulgación del patrimonio) y ha servido de acicate para otras asociaciones vecinas como Pomba do Arco.

---

<sup>2</sup> [www.castrolandin.es](http://www.castrolandin.es).



*Figura 12. El arqueólogo Carlo Otero y el bibliotecario de Cuntis Mario Touceda recuperan una meta de molino reutilizada en un vallado. Inicio del proyecto de Castrolandán en el año 2000*

José Losada es un jubilado que vive en Canarias y que regresa todos los veranos a su aldea natal en O Saviñao (Lugo). Allí se encuentra el dolmen de Abuime, uno de los monumentos megalíticos más importantes del interior de Galicia. Su estado de abandono por parte de la administración es total hasta el punto de que al visitante foráneo le resulta prácticamente imposible localizarlo, ante la ausencia total de señalización e información. El septuagenario José Losada limpia de vegetación el dolmen cada mes de agosto y lo pone bonito para las visitas. Pero no solo eso. En la parroquia se sabía desde siempre que la piedra de la cubierta del dolmen había sido llevada a una casa grande, actualmente en ruinas. Ni corto ni perezoso, el señor José se lio la manta a la cabeza, convenció a los numerosos herederos de la casa para que le dieran permiso (esto es una hazaña en Galicia), animó a los vecinos a colaborar y consiguió una retropala para retirar el derrumbe de la vivienda. Esta acción comunitaria permitió recuperar la piedra, que había sido reutilizada como abrevadero de ganado, y hoy se expone en el patio que se extiende entre la biblioteca y el auditorio, bajo un cartel que pone lo siguiente:

## INFORMACIÓN

*Esta pieza de granito, convertida en “PLA” “MASEIRA” pertenece al DOLMEN de Abuime, es una CHANTA, de colocación vertical, no es tapadera.*

En torno a 1920 fue adquirida por la familia Lorenzana, que la situó en el patio interior de su casa en Pacios.

Los actuales herederos, al tener conocimiento de su procedencia, la devuelven para que el departamento de Arqueología de la Xunta realice las gestiones y estudios necesarios, para darle el fin que proceda. José Losada, Escairón 2013.

No solo no parece valorarse el encomiable trabajo voluntario de un jubilado que hace lo que no quiere o no ha sido capaz la administración. No. En las redes sociales, incluso defensores del gremio arqueológico atizan duramente al señor Losada, al que se pone casi al nivel de la señora que restauró el famoso Ecce Homo. ¿Quién es ese viejo para meterse con el patrimonio Pues un ciudadano culto, consciente, responsable y con espíritu crítico.

Trivializar, ningunear y menospreciar de esta manera estas acciones locales no es el camino para la valoración social de la arqueología y la gestión del patrimonio. Que profesionales reaccionen así es un triunfo de la estrategia asumida por la administración. El cartel firmado por José Losada define perfectamente la situación. El proceso de recuperación de la piedra es un pequeño acto de resistencia que desemboca en un vacío legal: parece decirnos aquí está la piedra, en el centro simbólico de nuestro pueblo, ahora solo queda esperar para que el mastodóntico mecanismo burocrático de la Administración dicte resolución sobre lo que hay que hacer y lo que no.

Gabriel Varela es un patrón de barco retirado que vive en Niñóns (Ponteceso, A Coruña) en la Costa da Morte. Hace poco recuperó su cuaderno escolar en la vieja escuela unitaria de Brántuas en donde había estudiado de niño. Datado en el invierno de 1962, vemos en sus páginas cómo Gabriel practicaba la caligrafía con dictados sobre la divina providencia, la geografía y la historia de España. El 25 de enero de aquel año, el alumno recoge el siguiente dictado (Figura 13).

*“Los primeros pobladores de España, según define la Historia, fueron los iberos. Los iberos eran descendientes de Jafet, hijo de Noé, pero el descendiente que dio origen a dicho pueblo se llamaba Túbal y de éste tampoco tenemos noticias exactas; sin embargo no admite duda que los iberos españoles no eran descendientes de los iberos asiáticos, como en principio se creyó pues más bien los asiáticos descendían de los españoles. Los iberos vivían en estado semisalvaje, andaban casi desnudos, se dedicaban a la caza, a la pesca y la agricultura; no sabían leer ni escribir, pero tampoco conocían las matemáticas ni otras ciencias, adoraban a los astros, cosa muy frecuente en los pueblos primitivos; no obstante, hacían objetos y adornos de bronce, de cerámica, etc., en lo que sobresalieron bastante. Sus costumbres y toda su vida*

*son el paso de la prehistoria a la historia y en ellos comienza España una nueva era que serviría de base para la formación de un pueblo unido, fuerte, noble y heroico que es la España de hoy.* Brántuas, 25-I-62.

Gabriel, un niño de aldea, escribe en la escuela en una lengua que no es la suya, tal como hacen los niños gumuz en Benishangul, los benga en Mandji o los quechuas o aymara en el Gran Norte chileno. Reproduce las consignas de la historiografía nacionalcatólica encargada de consolidar el espíritu nacional. El maestro aporta una imagen salvajista de los iberos y no dice una palabra sobre los castros de Galicia. Si los iberos eran así de atrasados es normal que no le prestaran atención a los montañeses del norte, los salvajes entre los salvajes. El alumno decora la redacción con sendos dibujos hechos a mano de la Dama de Elche y de vasos decorados ibéricos.



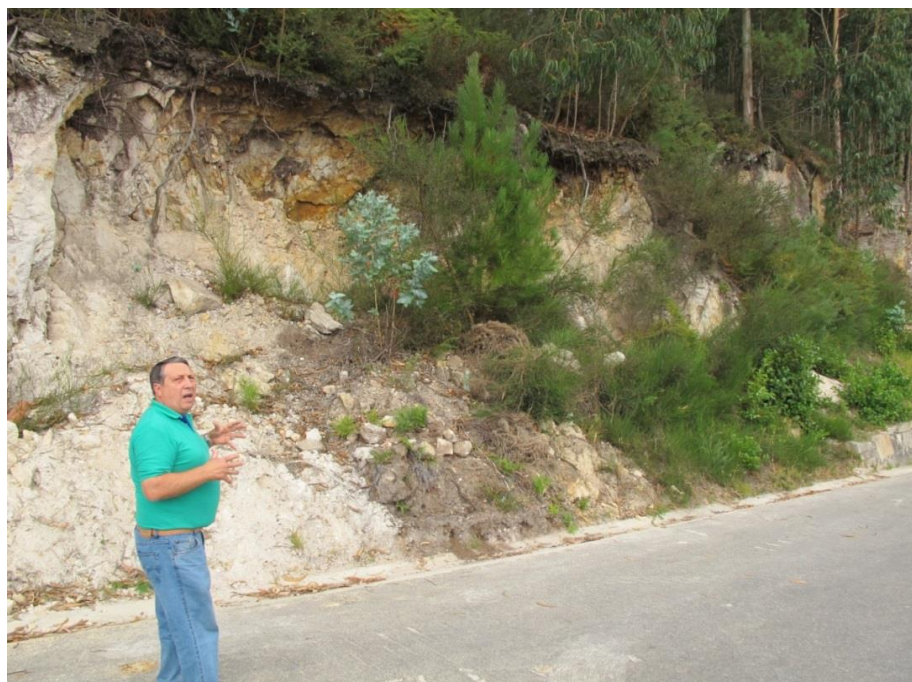
Figura 13. Detalle del cuaderno escolar rescatado por Gabriel Varela

La historiografía española del primer franquismo se afanaba en procurar referentes de prestigio en el Mediterráneo, griegos y fenicios (estos últimos, semitas, volvieron a los manuales a partir de 1945). En el manual que empleaba Gabriel (Nociones, de RAFAEL MARTÍNEZ CANO, 1953, 5ª edición comprada en la librería Casa San Ramón, de Carballo), la lección 6ª de la Historia de España se centraba en los fenicios, que eran muy listos y enseñaron a los españoles a hacer barcos y a guararlos por



el mar... A esto dedicaría Gabriel años después su vida profesional, a guiar barcos por el océano.

Lo que aprendió Gabriel en la escuela encendió la llama de su curiosidad de niño. En su casa, los abuelos le contaban que en el castro de As Croas de Niñóns vivían los antiguos, los mouros, que vienen siendo como los gentiles del pukara atacameño de Turí. Muchas décadas después, recordando lo que escuchaba en casa de la boca de su bisabuelo, Gabriel se decidió a abrir una ventana vacía. El castro de la parroquia ni los poblados de los antepasados celtas aparecían en los libros de la escuela. Pero no solo eso. La sorpresa se convirtió en indignación cuando el periódico *La Voz de Galicia* publicó un monográfico sobre el patrimonio de la Terra de Soneira y Bergantiños; allí se recogían todos los castros de la comarca... menos el de Niñóns.



*Figura 14. Gabriel Varela mostrando un vacío arqueológico: la antigua ubicación del campanario medieval de la iglesia parroquial de Niñóns, desmantelado por la construcción de un aparcamiento*

Este viejo lobo de mar se echó a sus espaldas la Asociación Cultural A Nosa Señora do Faro, que engloba las parroquias de Niñóns, Brántuas y Os Anxos y movió Roma con Santiago para recuperar As Croas de Niñóns (Figura 14). Este proyecto de

puesta en valor desde abajo<sup>3</sup> nos ha permitido comprender mejor la historia de Galicia del siglo XX y las diferentes estrategias que se fueron sucediendo por parte del campesinado en su trato de clase subalterna con el Estado (SCOTT, 1997). Son fórmulas de resistencia tanto el movimiento agrarista, la huida de mozos a Uruguay para escapar del servicio militar, la itinerancia de los canteros o el contrabando de tabaco y licores desde la postguerra hasta la década de 1980, por poner ejemplos. El proyecto de Niñóns también nos enseña la parálisis brutal que supuso 1936, el cambio en los modelos seguidos por el evergetismo indiano y la sucesión de diferentes ideales de progreso y modernidad (Figura 15). Esta etnoarqueología, como en el caso de Etiopía, permite diagnosticar la destrucción sistemática del patrimonio en las últimas décadas, pero también comprobar que existe un asociacionismo de base que intenta revertir esa situación y comienza a generar nuevos procesos de patrimonialización. En este contexto, el castro de As Croas de Niñóns es la metáfora de toda esa tendencia. De ser un castro enfermo, agujereado por los canteros que concebían aquello como monte, pasó a ser en tiempo récord un referente identitario tanto para la comunidad local como para los emigrantes que residen en Montevideo. Cincuenta y tres años después, Gabriel puede comenzar a completar las hojas vacías de su cuaderno escolar.



*Figura 15. Dominación, hegemonía, nacionalcatolicismo, evergetismo indiano y clase subalterna. Inauguración del Monumento de A Nosa Señora do Faro (Brantuas-Niñóns) en 1959: el hijo del promotor de la obra (un campesino emigrante que hizo fortuna en Uruguay) besa el anillo del enviado por el arzobispo de Santiago (Foto Blanco)*

---

<sup>3</sup> [www.croasdeninhons.net](http://www.croasdeninhons.net).



*Figura 16. Roberto Catoira mostrando algunas de las piezas recuperadas y guardadas en el antiguo depósito de aguas de Eiris, en A Coruña (2013)*

Roberto Catoira es un ingeniero coruñés que trabaja en la empresa de aguas de la ciudad, EMALCSA, antiguamente conocida como Aguas de La Coruña, una entidad con 110 años de existencia. La sucesiva ampliación de las redes de distribución, la construcción de nuevas instalaciones como depósitos y almacenes, la adaptación a las normativas europeas y la reforma de antiguas instalaciones son realidades que condenarían al reciclaje, la basura o la destrucción a gran parte del patrimonio industrial de la empresa. Esto no ha sido en parte así gracias a la concienciación patrimonial de Roberto Catoira. Año tras año iba recuperando aquellas piezas, ingenios hidráulicos u objetos que tras dejar de ser utilizados se convertían en auténticos restos arqueológicos. Ayudado por otros compañeros, fue capaz de ir articulando un verdadero museo dentro del primer depósito de cemento levantado en A Coruña en 1906, en el barrio de Montealto, o en el depósito de Eiris construido en la década de 1970. Esta labor arqueológica y museística no solo ha permitido preservar un Patrimonio industrial único en España sino que ha contribuido al interés de esta empresa municipalizada por preservar, difundir, divulgar y socializar todo este Patrimonio. Roberto Catoira ha salvado él solo gran parte de la historia contemporánea de A Coruña y es un perfecto ejemplo de la aplicación real del compromiso social que se le presupone a una empresa pública. En estos momentos EMALCSA está financiando con fondos propios un

estudio integral para recuperar la memoria del agua y hacer partícipe a la ciudadanía de todo este Patrimonio (GARCÍA y VÁZQUEZ, 2013). Todo gracias a individuos cuya pasión vale más que mil planes de desarrollo sostenible.

## **5.- La Buena Gente: Hacia una Arqueología realmente inclusiva e integradora**

La tragedia de la arqueología de rescate es mirada con desdén por la arqueología académica que, sin embargo, también se ha vuelto marginal: parece no haber notado que su funcionalidad estructural con el proyecto nacional dejó de tener sentido hace dos décadas. Los arqueólogos académicos, entregados al abrazo ya incómodo de la retórica científica, son aves raras en el país multicultural: autistas descontextualizados que cortejan un monopolio narrativo que les fue arrebatado, hace ya mucho, por el empoderamiento histórico de actores locales, generalmente étnicos. C. Gnecco (2011: 36-7).

En el pensamiento occidental lo universal siempre ha ocupado un lugar de privilegio con respecto a lo particular. El desprestigio de lo local se encuentra en el nacimiento mismo del moderno concepto de historia (MUDROVICIC, 2005: 150). A su vez, la modernidad privilegia el ámbito individual por encima de lo comunitario, al revés de lo que ocurre en las sociedades premodernas, en los grupos subalternos. El predominio de los valores colectivos es una constante en la comunidad de vivos y en la de muertos en contextos rurales. Esto se constata de manera preclara en el marco de las exhumaciones de represaliados republicanos en Extremadura (MUÑOZ *et al.*, 2013). A pesar de abrirse la posibilidad a la identificación individual por análisis de ADN, los descendientes de las víctimas suelen rechazar esa opción y defienden la celebración de actos de reinhumación y homenaje colectivos y comunitarios. Este es el caso también de la Santa Compañía, esa procesión nocturna de la que participan todos los difuntos de una parroquia o de un pueblo en el NW de la Península Ibérica. Si bien la iglesia católica contrarreformista todavía toleraba las apariciones individuales, no ocurría lo mismo con las apariciones colectivas, comunitarias. Por el contrario, las comunidades campesinas lo veían de manera diferente. Así pues, en la cultura popular de la comarca del Bierzo (León) la Santa Compañía también era conocida como la Buena Gente (BARTOLOMÉ, 2009).

Políticas desarrollistas basadas en la depredación sistemática del territorio como las que vive Benishangul Gumuz, la región de Atacama, la isla de Mandji o Galicia comparten una misma realidad: en todos esos sitios existen comunidades locales que son vistas como un estorbo, a no ser que se comporten como grupos subalternos sin voz ni conciencia (Figura 17). En nuestro país, la tecnocracia emparapetada en la administración desearía que las comunidades rurales gallegas fuesen como esos campesinos amhara reasentados en la frontera con Sudán, gentes que no poseen una conexión íntima con el paisaje y el territorio, habitantes sin sentido de lugar, seres que como en la novela 1984 han quemado sus recuerdos en el fogón de la memoria.



*Figura 17. Desarrollismo y comunidad local: el Ministro de Información y Turismo de la dictadura, Manuel Fraga Iribarne, inaugura el complejo hotelero Las Sirenas en Viveiro (Lugo) (26 de julio de 1967)*

Sin embargo, la realidad demuestra una vez más que donde hay poder hay resistencia (SCOTT, 2003). Frente a los muros imaginarios y los mapas mudos que dibujan las declaraciones de Bien de Interés Cultural (realizadas por burócratas y técnicos que no consultan a los vecinos) surgen modelos alternativos de socialización del patrimonio rural por parte de comunidades locales que se han hartado ya de la dejadez de los políticos y los gestores. Para ilustrar esta esperanzadora realidad vamos a utilizar como ejemplo una propuesta de resumen de comunicación enviada al Comité Científico del SOPA'13 por parte de los vecinos responsables del proyecto Esmelle (Ferroltera, A Coruña) (FERNÁNDEZ y LORENZO, 2013).

El Proyecto Esmelle se concibe para intentar no perder definitivamente un patrimonio etnográfico que se encontraba sumido en el olvido. En un principio estaba destinado a ser la guía por la que acceder a las ayudas de las administraciones con el fin de llevar a cabo el proyecto. Poco a poco nos dimos cuenta que el mejor aval ante las administraciones era implicarnos directamente con nuestro trabajo.

Nuestro fin es que este proyecto ayude al desarrollo de Esmelle de cara al futuro; pero si no es así, por lo menos habremos salvado nuestro patrimonio. Este no

es un proyecto excluyente, sino que su máxima es la unión y cooperación de todos. En él participan mujeres con las mismas responsabilidades y tareas que los hombres.

Desde el verano de 2003 la asociación de vecinos Valle de Esmelle trabaja en un proyecto que puede y debe dar al valle de Esmelle un importante cambio en su aspecto y nivel de vida, basado en su riqueza acuífera y en su patrimonio histórico y etnográfico. Por eso, en septiembre de ese año, esta asociación de vecinos acordó nombrar una comisión dedicada exclusivamente al desarrollo del Proyecto Esmelle. El patrimonio del valle de Esmelle es el siguiente: Veintidós molinos de agua, una iglesia del siglo XVII, un castro celta, restos de una villa romana, un cruceiro, lavaderos públicos, fuentes, mámoas... además de disponer de playa, numerosos ríos y regatos y de un paisaje verde. Este patrimonio se encontraba sumido en el más absoluto abandono con excepciones como la iglesia, recientemente rehabilitada. El resto estaba en el olvido y no se le daba ningún valor ni importancia.

Este abstract no tiene desperdicio. En primer lugar, demuestra claramente cómo las asociaciones de base ya no esperan nada de la administración para luchar contra el olvido, para generar un verdadero desarrollo sostenible de cara al futuro. En segundo lugar, es una apuesta clara por proyectos participativos e integradores. En tercer lugar, son los propios vecinos los que consideran lo que para ellos es patrimonio y lo que no. Estos nuevos procesos de patrimonialización apuntan hacia una gestión autosostenible llevada a cabo por las comunidades locales. Lógicamente, para que este horizonte se haga efectivo es necesario e ineludible un cambio profundo del entramado legal que margina a la ciudadanía en la toma de decisiones sobre el Patrimonio cultural. Este cambio legislativo fue el punto de arranque de las prácticas de gobernanza que hemos visto se dan en el Gran Norte de Chile; allí los consejos locales gestionan directamente este patrimonio, controlan (o incluso prohíben) la investigación arqueológica y antropológica y regulan el uso de los vestigios de sus ancestros (abuelos) (AYALA, 2008). Eso es exactamente lo mismo que han hecho toda la vida las mancomunidades de montes y las parroquias en Galicia, en cuanto a la explotación de sus recursos comunales.

En definitiva, son necesarias políticas de socialización del patrimonio rural que integren a las comunidades como entes activos, conscientes de sus intereses y de sus deseos. Cabe señalar, por último, que estos proyectos participativos están generando recelos en profesionales de la gestión del patrimonio cultural, guiados por veleidades gremialistas y corporativistas. A estos arqueólogos críticos con la arqueología integradora les diría que sean ellos quienes se acerquen a Aurora Marco, que está buscando a su madre en el cementerio de Castuera (Badajoz), y le digan que no puede participar de las exhumaciones de republicanos represaliados, o que le nieguen el paso a las excavaciones arqueológicas a los miembros de la Associació Lo Riu que protege el paisaje bélico de la batalla del Ebro haciendo una vez más el trabajo de la administración, o que le expliquen a los dueños atacameños del pukara de Turi que es monumento nacional y los arqueólogos son los que mandan, o que le digan a los

emigrantes de Niñóns en Uruguay que no son quien para formar parte del proyecto arqueológico...

La arqueología en comunidad en la que creemos es una práctica científica (y por lo tanto, política) que busca hacer arqueología con la gente en vez de buscar gente para la arqueología (GNECCO, 2011: 38), que pretende hacer de los subalternos el sujeto soberano de la historia, colocarlos, como agentes en el proceso de la historia, escuchar sus voces, retomar sus experiencias y reflexiones (y no solo sus circunstancias materiales) de una manera seria (CHAKRABARTY, 2011: 199). Proyectos como los de Niñóns o los que llevamos a cabo en el marco de intervenciones arqueológicas de la Guerra Civil española<sup>4</sup> son la base de que la partimos para un análisis infrapolítico de los patrimonios subalternos. Arqueología, comunidades y resistencia son tres ejes sobre los que modelar patrones de gestión del patrimonio rural.

### **Agradecimientos**

A Juanjo Pulido y Sabah Walid, de UNDERGROUND Arqueología, por invitarme a participar en el SOPA'13 y por haber aguantado pacientemente por este texto.

---

<sup>4</sup> [www.guerraenlauniversidad.blogspot.com](http://www.guerraenlauniversidad.blogspot.com).

## Referencias bibliográficas

Almagro, M. de. *Breve descripción de los Viajes hechos en América por la Comisión Científica enviada por el Gobierno de S.M.C. durante los años de 1862 a 1866*, Impr. Rivadeneira, Madrid, 1866.

Ayala, P. Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile), en *Estudios Atacameños*, 33, 2007, págs. 133-157.

Ayala, P. Memorialización Estatal del Pasado Indígena y las Políticas de la Memoria Atacameña, en *Revista Chilena de Antropología*, 19, 2008, págs. 37-62.

Ayán Vila, X. M. El capital social del patrimonio arqueológico. La gestión para el desarrollo y su participación de las comunidades locales, en C. Ferrer y J. Vives (Eds.), *Actas de las III Jornadas Patrimonio Arqueológico, Desarrollo y Turismo (València 19-20 de diciembre de 2012)*, Museu de Prehistòria, València, e.p.

Ayán Vila, X. M. y Gago Mariño, M. *Herdeiros pola Forza. Patrimonio, Poder e Sociedade na Galicia do século XXI*, 2.0 Editora, Ames, 2012.

Ayán Vila, X. M. y González Ruibal, A. Spanish archaeology abroad, en S. van der Linde, van den Dries, H., Schlanger, N. y Slappendel, G. (Eds.), *European Archaeology Abroad. Global Settings, Comparative Perspectives*. Sidestone Press, Leiden, 2012, págs. 85-104.

Ayán Vila, X. M. et. al. Arqueología en el estuario del Muni (Guinea Ecuatorial), en *Revista de Arqueología*, 362, 2011, págs. 24-34.

Bandrés, J. y Llavona, R. Psicología y Colonialismo en España (I): la inteligencia del negro guineano, en *Psychologia Latina*, I (2), 2010, págs. 144-153.

Bartolomé Pérez, N. Notes de mitoloxía lleonesa, en *Astúries: Memoria encesa d'un país*, 27, 2009, págs. 64-85.

Beato González, V. y Villarino Ulloa, R. Capacidad mental del negro, en *Publicaciones de la Dirección General de Marruecos y Colonias. Política Sanitaria Colonial*, Madrid, 1944.

Borreda González, V. Grandes expediciones científicas españolas. Ciencia, aventura, penalidades, esperanzas y decepciones, en *Aula Abierta*, págs. 108-133.

Cabana Iglesias, A. *La derrota de lo épico*. Universitat de València, València, 2013.

Cardesín Díaz, J. M. Política agraria y transformaciones en la agricultura gallega: la zona de colonización de Terra Cha (1954-1973), en *Agricultura y sociedad*, 44, 1987, págs. 243-279.

Castro, V. y Aldunate, C. Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes, en *Mountain Research and Development*, 23 (1), 2003, págs. 73-79.

Chakrabarty, D. Historias de las minorías, pasados subalternos, en R. Rodríguez Freire (Comp.), *La (re)vueltas de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo*, Qillqa, Universidad Católica de Chile, Ocho Libro Editores, Porvidencia, 2011, págs. 193-214.

Eiré, A. *Belesar, o orgullo de España, A Coruña*. Hércules de Ediciones, A Coruña, 2013.



Fernández Becerro, R. y Lorenzo Ramos, M. Recuperación del patrimonio material e inmaterial del valle de Esmelle (Ferrol, España), en *propuesta de comunicación enviada al SOPA'13*, 2013.

Fernández Martínez, V. Arqueología y patrimonio en un mundo postoccidental: estudio de dos casos de Etiopía, en C. Ferrer y Jaime Vives (Eds.), *Construcciones y usos del pasado. Patrimonio Arqueológico, Territorio y Museo*, Museu de Prehistòria de València, València, 2012, págs. 7-30.

García Rodríguez, S. y Vázquez, R. Valoración del Patrimonio de la Empresa Municipal de Aguas de Coruña (EMALCSA), en *Comunicación presentada en las XV Jornadas Internacionales de Patrimonio Industrial (Gijón, 25-8 de septiembre de 2013)*, INCUNA Gijón, 2013.

Gneco, C. Antropología y Arqueología: relaciones oblicuas, en P. Ayala y F. Vilches (Eds.), *Teoría arqueológica en Chile. Reflexionando en torno a nuestro quehacer disciplinario*, Qillqa, Universidad Católica del Norte, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2011, págs. 25-40.

González Ruibal, A. *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African borderland*. Rowman & Littlefield, Plymouth, 2014.

González Ruibal, A. y Fernández Martínez, V. Exhibiting cultures of contact: A museum for Benishangul-Gumuz, Ethiopia, en *Stanford Journal of Archaeology*, 5, 2007.

González Ruibal, A. y Ayán Vila, X. Pueblos sin Historia: identidad cultural y desarrollo en el Oeste de Etiopía, en *Actas del IV Congreso Internacional Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo*, Sevilla, 2010, págs. 45-51.

González Ruibal, A.; Picornell Gelabert, Ll. y Valenciano Mañé, A. Early Iron Age Burials from Equatorial Guinea: The Sites of Corisco Island, en *Journal of African Archaeology*, Vol. 9 (1), 2011, págs. 41-66.

Gracia Alonso, F. *La Arqueología durante el Primer Franquismo (1939-1956)*. Bellaterra, Barcelona, 2009.

Iradier, M. *África: viajes y trabajos de la Asociación Eúskara La Exploradora; reconocimiento de la zona ecuatorial de África en las costas de occidente; sus montañas, sus ríos, sus habitantes, clima, producciones y porvenir de estos países tropicales, posesiones españolas del Golfo de Guinea; adquisición para España de la nueva Provincia del Muni; primer viaje: exploración del país del Muni, 1875-1877; segundo viaje: adquisición del país del Muni*, Imprenta de la viuda é hijos de Iturbe. Vitoria, 1887.

Luka N. Andeke, P. *La Bahía de Corisco y la historia de los Benga*. Editorial La Gaceta de Guinea Ecuatorial, Madrid, 2005.

Martínez Santa-Olalla, J. África en las actividades del Seminario de Historia Primitiva, en *Trabajos de Prehistoria*, 1, 1947, págs. 17-18.

Miller, R. R. *Por la ciencia y la gloria nacional. La expedición científica española a América (1862-1866)*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1983.

Minaya Bernedo, Á. y Paz Rodríguez, S. Estudio radiográfico de dos momias de Chiu-Chiu (Bolicia) traídas por la expedición española al pacífico en los años 1862 a 1866, en *Revista de la Escuela de Medicina Legal*, mayo de 2006, págs. 28-39.

Mudrovic, M<sup>a</sup>. I. *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en Filosofía de la Historia*. Akal, Madrid, 2005.

Muñoz Encinar, L.; Ayán Vila, X. M. y López Rodríguez, A. *De la ocultación de las fosas a las exhumaciones. La represión franquista en el entorno del campo de concentración de Castuera (Badajoz)*, CSIC, AMECADEC, Gobierno de España, Santiago de Compostela, 2013.

Nerín, G. *Guinea Ecuatorial. Historia en blanco y negro*. Península, Madrid, 2007.

Nerín, G. *La última selva de España. Antropófagos, misioneros y guardias civiles*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2010.

Otero Vilarinho, C. Volviendo ó pasado de Cuntis para cambiar o presente. Trece anos da Fundación Terra Termarum Castrolandín, en *Xornadas: A cerámica castrexa en Galicia. Investigación e recuperación (15 de mayo-16 de junio de 2013, Pontevedra)*, Pontevedra, 2013.

Parceró Oubiña, C.; Fábrega Álvarez, P.; García Rodríguez, S.; Troncoso Meléndez, A. y Salazar Sutil, D. Paisajes, fortificados y agrarios, en el altiplano andino. Aproximaciones al pukara de Topaín, en *Informes y trabajos del IPCE*, 7, 2012, págs. 22-39.

Prieto Montt, M. *Managing water and legalizing indigeneity: The Chilean water reforms and the Atacameño people*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Arizona, New México (USA), 2014.

Reverte Coma, J. M. The mummies in the School of Legal Medicine: A preliminary report, en R. A. David (Ed.), *Symposium Science in Egyptology*, MUP, Manchester, 1984, págs. 485-509.

Romero, Á. Arqueología y pueblos indígenas en el norte de Chile, en *Chungará*, 35 (2), 2003, págs. 287-93.

Scott, J. C. Formas cotidianas de rebelión campesina, en *Historia Social*, 28, 1997, págs. 13-39.

Scott, J. C. *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos Ocultos*. Txalaparta, Tafalla, 2003.

Spivak, G. Can the Subaltern Speak?, en L. Grossberg y C. Nelson (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, págs. 271-313.

Suárez Otero, J.; Ayán Vila, X. M. y Marín Suárez, C. *Rochaforte, Concello de Santiago*. Gobierno de España, Santiago de Compostela, 2013.

Unzueta y Yuste, A. *Islas del Golfo de Guinea (Elobeyes, Corisco, Annobón, Príncipe y Santo Tomé)*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945.

Uribe, M. y Adán, L. Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias. Reflexiones desde el desierto de Atacama, en *Chungará*, 35 (2), 2003, págs. 295-304.

Wachtel, N. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*. París, 1971.

Wolf, E. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.