

“Antropología y procesos de Patrimonialización en el Mercosur”

Diana Arellano y Laura Ebenau

Compiladoras



**INVESTIGA
CULTURA**



Ministerio de Cultura
Presidencia de la Nación

**Antropología y procesos de patrimonialización en el Mercosur /
Diana Mabel Arellano ... [et al.] ; compilado por Diana Mabel
Arellano ; Laura Ebenau ; coordinación general de Ana María
Gorosito Kramer. - 1a edición especial - Posadas : Diana Mabel
Arellano, 2019.
Libro digital, PDF**

**Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-86-0954-6**

**1. Antropología Social. 2. Patrimonio Cultural. 3. Políticas Públicas. I. Arellano,
Diana Mabel, comp. II. Ebenau, Laura, comp. III. Gorosito Kramer, Ana María, coord.
CDD 301**

Diseño Editorial y Portada:
Tec. Sup. en D.G. Andhi Benitez
Contacto: andhi.ab@gmail.com



Bajo la coordinación académica de la antropóloga Ana María Gorosito Kramer, Profesora Emérita de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, los días 5 y 6 de diciembre de 2017 en la ciudad de Posadas (Misiones, Argentina) tuvo lugar la realización del “I Simposio Internacional de Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur”, gracias al auspicio del Programa Investiga Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación, en el marco de la Convocatoria “Encuentros Internacionales de Reflexión y Debate sobre Patrimonio Cultural” (Resolución M.C. Nº 1151/16).

Con el fin de socializar y difundir los trabajos presentados en este evento académico, la presente compilación de artículos reúne distintas contribuciones de los/as investigadores/as invitados/as, organizadas en dos secciones: “Miradas sobre el patrimonio inmaterial” y “Espacios, historia y gestión patrimonial”. El trabajo colectivo para la elaboración de este libro demandó varios meses de intercambios y sucesivas revisiones para producir un material heterogéneo en su contenido, condición que se vincula a las distintas trayectorias de los/as autores/as y los problemas abordados en sus respectivas investigaciones.

Con este modesto aporte, esperamos materializar las experiencias compartidas, abrir un diálogo fructífero para seguir construyendo otros problemas y estimular la reflexión de los/as lectores/as sobre los aportes de la antropología en el estudio de los procesos de patrimonialización en el Mercosur.

I Simposio Internacional Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur

Organizado por:

Fundación Facultad de Humanidades
y Ciencias Sociales UNaM
Departamento de Antropología Social

Comité Organizador:

Ana María Gorosito Kramer
Ana Zanotti
Diana Arellano
Laura Ebenau
Beatriz Rivero
Amanda Ocampo
Darío Garcete
Cecilia Gerard
Carla Traglia
Rosmary Rios



Índice

Presentación

Mgter. Ana María Gorosito Kramer
pág. **5**

1º Sesión: Miradas sobre el patrimonio inmaterial

pág. **11**

O cinema etnográfico e o património imaterial

Patrícia Monte-Mór
pág. **13**

Los procesos de patrimonialización inmaterial en el mercosur: el problema de los mapas y expresiones valorizados desde un único orden y verdad patrimonial

Mónica Lacarrieu
pág. **26**

Los Tehuelches ante el deseo patrimonializador

Mariela Eva Rodríguez
pág. **45**

2º Sesión: Espacios, historia y gestión patrimonial

pág. **63**

Permisividad e intolerancia en los espacios sociales afrojesuíticos

Carlos A. Page
pág. **65**

Centros históricos con una mirada hacia la diversidad, legitimación social y participación

María Luisa Blanes Gonzalez
pág. **76**

Anexo / Programa General

pág. **84**

PRESENTACIÓN

Mgter. Ana María Gorosito Kramer *

El libro que nos reúne, es una obra colectiva producto del diálogo interdisciplinar que tuvo lugar en el marco del “I Simposio Internacional de Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur”, evento que contó con el auspicio del Programa Investiga Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación, en el marco de la Convocatoria “Encuentros Internacionales de Reflexión y Debate sobre Patrimonio Cultural” (Resolución M.C. Nº 1151/16). Dicho Simposio, se desarrolló los días 5 y 6 de diciembre de 2017 en la ciudad de Posadas (Misiones, Argentina) y funcionó en paralelo a otras tantas actividades –diversas en su dinámica, formato y contenido temático– que estructuraron la XII Reunión de Antropología del Mercosur, organizadas del 4 al 7 de diciembre en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

La especificidad del Simposio estuvo dada por el objetivo particular de su convocatoria, y por el conjunto de interlocutores que se pretendió

reunir en un evento científico abierto a la participación del público en general, el cual se constituyó en un espacio académico de intercambio de experiencias y de debate para el análisis crítico y propositivo de los procesos de patrimonialización en la región Mercosur; algunas de cuyas investigaciones empíricas y respectivos análisis son presentados en este libro.

Con la motivación de ofrecer la posibilidad de extender el proceso de interlocución sumando a otros investigadores, funcionarios, trabajadores de la cultura y población sensibilizada e involucrada en los procesos de patrimonialización, este libro fue editado con el fin de profundizar las reflexiones y generar discusiones fructíferas en torno a la construcción de nuevos problemas, en un campo de relaciones y procesos que, entendemos, está atravesado de tensiones y nuevos desafíos.

La programación del Simposio se estructuró en dos ejes de exposiciones: una primera sesión, cuyas presentaciones abordaron las distintas “Miradas sobre el patrimonio inmaterial”, recuperaron las experiencias desde el campo de la antropología visual y algunos posicionamientos críticos sobre los procesos de patrimonialización inmaterial y de reemergencia de poblaciones indígenas; y la segunda sesión, cuya coordinación estuvo a cargo de las colegas Beatriz Rivero

* Profesora Emérita de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Coordinadora General del “I Simposio Internacional de Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur”.

y Norma Oviedo, abordó cuestiones referidas a “Espacios, historia y gestión patrimonial”, incluyendo problemáticas en torno al patrimonio jesuítico, la gestión participativa de centros históricos y los dilemas emergentes de las políticas de preservación. Además de esta instancia expositiva, en la que los disertantes invitados sintetizaron estudios de casos vinculados a diferentes contextos y procesos, hemos dedicado una jornada a la proyección del film documental “Más allá del Rio das Mortes” producido en 1956, sobre la Tribu Xavante de Mato Grosso (Br.), el cual constituye uno de los primeros registros realizados con grupos étnicos de las tierras bajas amazónicas. En paralelo a estas jornadas, también funcionaron las Muestras de Fotografía Etnográfica y la de Cine Etnográfico, ésta última bajo la coordinación de la prestigiosa antropóloga y realizadora misionera Ana Zanotti. Ambas muestras suscitaron una amplia concurrencia, habiéndose extendido la primera en el transcurso del mes de febrero de 2018 en el Museo Provincial de Bellas Artes ‘Juan Yaparí’, a cuyas autoridades y equipos de colaboradores agradecemos la gentileza de cedernos el espacio de exposiciones, la promoción de la muestra y la atención al público.

Aprovechamos este espacio de obertura para agradecer enormemente a cada uno de los y las disertantes invitados/as y, particularmente, a quienes cedieron su producción escrita para poder concretar esta publicación. Asimismo, hacemos extensivo el agradecimiento a los asistentes y a las instituciones que acompañaron las tareas organizativas, en especial a la “Biblioteca Popular Posadas” y al “Museo Regional Aníbal Cambas”, cuyos equipos administrativos y técnicos nos brindaron un apoyo fundamental con la mejor predisposición y cordialidad, condiciones ambas que deseamos destacar ya que facilitaron que los encuentros programados puedan

concretarse de la mejor manera posible.

Como el lector podrá apreciar, a partir de la programación general del Simposio, el presente libro se organiza en base a las dos sesiones antes señaladas, reuniendo los trabajos de las antropólogas Patrícia Monte-Mór, Mónica Lacarrieu y Mariela Eva Rodríguez; y de los arquitectos Carlos A. Page y María Luisa Blanes González.

De los tres grandes segmentos que formaron parte de este Simposio, comentaremos aquí brevemente los que integran la serie de presentaciones a cargo de sus autores en las sesiones de exposición, comentarios y debates. No todas fueron acompañadas por los trabajos escritos, algunas de ellas se sostuvieron mediante la exhibición de material audiovisual, filmico o en power point, en tanto que otras se limitaron a la exposición verbal. En consecuencia, nos limitaremos aquí a hacer breves comentarios sobre las que dejaron registros de algún tipo.

Atendiendo al singular éxito con que fue seguida la exposición del material filmico, debemos destacar la importancia de la presentación de la antropóloga Patricia Monte-Mór “El cine etnográfico y el patrimonio inmaterial”, organizadora y curadora de la *Mostra Internacional do Filme Etnográfico* en Rio de Janeiro, desde 1993 y con continuidad hasta 2011, con quince ediciones.

Además del poderoso impulso que esa tarea significó para alentar a la producción de materiales de este tipo, consiguió instalar la disciplina Antropología Visual en los ámbitos académicos y de investigación de ese país y, consecuentemente, elevar el registro fílmico y fotográfico como herramienta necesaria para el desarrollo y documentación del trabajo de campo en sus más diversas situaciones. En su propio trabajo de investigación y relevamiento de antecedentes de este tipo de

registro, Monte-Mór ha detectado antecedentes tan tempranos como 1917, donde la filmación acompañó como un tipo de documentación más, el desarrollo de los trabajos de tendido del sistema de telégrafos en el sur de Brasil, especialmente atravesando áreas indígenas. Junto a una detallada descripción sobre las particularidades y aportes de cada *Mostra*, Monte-Mór desarrolla una interesante perspectiva acerca de la interrelación entre los materiales visuales y el patrimonio inmaterial, la que fue fortaleciéndose particularmente a partir de la novena edición de esos encuentros y de allí en adelante.

Su presentación, en consecuencia, ha establecido las claras relaciones entre la filmografía temprana en la producción de materiales luego explorados por una Antropología floreciente en Brasil, en especial aunque no exclusivamente, vinculada a poblaciones indígenas, así como la formación de un poderoso acervo patrimonial cuya exploración posiblemente aún no haya agotado su lectura e interpretación contemporánea o futura.

En el mismo cauce del registro cinematográfico, se inscribió la presentación del antropólogo Nicolás Guigou y el sociólogo Alberto Pérez Iriarte, ligado por relaciones de parentesco a los documentalistas, cuyo film fue presentado en el Simposio. Los disertantes se refirieron a las circunstancias de filmación y hallazgo reciente del filme “Más allá del Río das Mortes”, de 1956, de los realizadores Dardo Gutiérrez Fabre y Norma Serres. Con formación amateur y aparentemente con fondos propios, se propusieron filmar sus interacciones en territorio Xavante en diversas aldeas. Tal como destacaron los presentadores, todos los episodios de filmación fueron extremadamente trabajosos, y con riesgo para el traslado y protección de los equipos y películas durante todo el proceso. La exhibición del material se realizó al día siguiente y fue comentada

brevemente por el Dr. Stephen Baines (Universidade de Brasilia), quien propuso que fuera exhibido en aldeas Xavante de la actualidad con el propósito de recordar y eventualmente reproducir prácticas tecnológicas o estilos de vida a más de medio siglo de su registro inicial.

El Dr. Carlos Page abordó un tema poco frecuentado en la ya numerosa bibliografía sobre las reducciones jesuíticas en Argentina. A la muy trajinada articulación entre los sacerdotes y la población indígena reducida, que no cesa de aportar nuevos puntos de vista y relaciones ignoradas hasta tiempos recientes, Page agrega un nuevo sujeto histórico: la población afrodescendiente y sus estilos de trabajo, de vida y de sometimiento parcial a las reglas que les imponía la Compañía de Jesús para su control. Con este aporte se resignifican los sentidos del uso de los espacios de trabajo, vida cotidiana y ceremonial, las decisiones en cuanto a la construcción y el acabado más o menos refinado de los ornamentos, en tanto se revela la importancia de formular nuevas preguntas a ese patrimonio que, como hemos dicho ya, no acaba de revelar nuevas claves interpretativas para la comprensión de ese período histórico.

El Dr. Felipe Berocan Veiga ancló sus consideraciones sobre patrimonio a un conjunto de casos en la ciudad de Rio de Janeiro, vinculados al ascenso de una clase trabajadora con disponibilidad económica y de tiempo para el disfrute de actividades de ocio, plasmadas en salones de baile de distinta fama y relevancia a lo largo de más de medio siglo. Competían entre sí, con distinta suerte, en la relevancia de los músicos que contrataban, la calidad de los danzarines que se acercaban a sus pistas para lucir sus habilidades, el “ambiente” más o menos ordenado según las normas de moral y etiqueta, generando una suerte de escala de prestigio altamente móvil, ya que no dependía exclusivamente de estos factores. Sobre estos

salones de baile o *“gafieras”* y su continuidad, pesaba también el valor inmobiliario de los predios y su localización en los proyectos de reformas urbanas de la ciudad. Así, muchos sucumbieron ante su propia pérdida de prestigio o, muy frecuentemente, a la piqueta de demolición.

En su presentación, el autor tomó como caso testigo la Gafiera “Estudiantina Musical”, sus sucesivas localizaciones hasta la que logró la declaración de patrimonio de la ciudad y su decreto de preservación. El movimiento de opinión pública que llevó a esta declaratoria suponía un nuevo concepto de los bienes patrimonializables, tanto materiales como inmateriales: cafés y confiterías, restaurantes y gafieras, representarían estilos culturales de vieja data, disfrutados y recreados por los contemporáneos, así como exponentes de una identidad carioca reconocible por propios y extraños y con capacidad para constituirse en valores de atracción turística.

La presentación de la Arq. María Luisa Blanes, referida a los centros históricos en Paraguay, con particular énfasis en las políticas de preservación de los que están vinculados a la historia misional franciscana y jesuítica, ilumina sobre la participación de otros actores a la hora de definir y deslindar acciones sobre el patrimonio material e intangible: acuerdos políticos internacionales, su traducción en políticas públicas nacionales referidas a la materia, y el ingreso de nuevos especialistas, particularmente urbanistas y arquitectos, en la definición de los lineamientos de acción a seguir.

Justamente, en la definición de los actores sociales intervinientes, los casos presentados por el Dr. Berocan Veiga y la Arq. Blanes, encuentran un punto en común; mientras el primero enfatiza la movilización de opinión y las manifestaciones callejeras de los sectores que alentaron las políticas de preservación; en el caso del Paraguay, el actor

“popular” es presentado tanto, como soporte de una preservación construida en los hechos y a lo largo del tiempo, como destinatario de políticas de identidad, inclusión y participación. Pero si bien en la situación de Rio de Janeiro opondría los intereses de preservación de tradiciones subculturales (artistas, bailarines, frequentadores y tradicionalistas) a los planificadores urbanos y los desarrolladores de proyectos urbanos de rediseño e inversión inmobiliaria; en el caso de Paraguay, no se esclarece cómo se compondría ese sector popular (los herederos de la tradición indígena misional, posiblemente mestizos pero también comunidades auto reconocidas como indígenas) ni el sector que representaría los proyectos económicos sobre la propiedad urbana o rural y sus eventuales conflictos con las decisiones sobre patrimonialización.

La Dra. María Eva Rodríguez trae en su trabajo, nuevas consideraciones sobre las acciones de patrimonialización en cuanto políticas públicas y los sujetos activos o subordinados, o simplemente invisibilizados, en dichos procesos de destaque y puesta en valor. Expone sus argumentos a partir de los trabajos que realizara en dos comunidades tehuelche de la provincia de Santa Cruz y sus experiencias académicas y con la prensa hegemónica. Junto con otros intelectuales de diversas áreas y los miembros de dichas comunidades, contraponen a la idea de un patrimonio nacional, la de repertorios patrimoniales a ser organizados según la concepción y memoria de los miembros de los pueblos indígenas en el control cultural de sus producciones y de sus formas de comunicación, comenzando por la lengua propia. Así, propone la conformación de un Archivo General Tehuelche (AGT), en el marco de un proceso de revitalización cultural y de reconquista de la identidad colectiva:

“Este proceso de reemergencia motivó reflexiones sobre las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y sus implicancias en el presente, y si bien se centró inicialmente en la lucha por el territorio, propició también el deseo de aprender la lengua aonekko y un deseo aún más ambicioso: construir un Archivo General Tehuelche; proyecto que consiste en recuperar todo lo que haya sobre este pueblo originario, incluyendo a las memorias silenciadas”.

La autora agrega nuevas precisiones a esa definición preliminar:

“...el AGT es una entelequia particular que incluye materiales existentes en diversos soportes –textos, imágenes, audios, audiovisuales, objetos– pero también enunciados que aún no han sido registrados, materiales que no se corporizaron en objetos y objetos que han perdido entidad en tanto cosa. Es decir, el AGT intenta captar también lo inefable –los silencios, las tachaduras, los borrones, las eliminaciones, las ausencias, los olvidos– y las huellas del flujo de la materia”.

La presentación de la Dra. Mónica Lacarrieu coincide en la aparición de nuevas aproximaciones a la cuestión del patrimonio, especialmente el de especie intangible, que llaman la atención sobre sujetos sociales invisibilizados o aún ignorados en concepciones más conservadoras o “inertes” tal como ella las designa. Sin embargo, detecta tensiones entre las pretensiones de la identificación a escala universal o global, las que intentan restringir la identificación a mapas nacionales y, finalmente, las reflexiones sobre el proceso de patrimonialización como práctica colonial sometida a críticas y revisiones.

Como en la presentación de Rodríguez, Lacarrieu advierte que se está planteando una suerte de desfasaje teórico (para evitar en esta presentación el término “disputa”) entre las ideas que terminan

conjugándose en las declaraciones de UNESCO acerca del patrimonio cultural inmaterial, y las discusiones que en el seno de las ciencias antropológicas se están dando en torno a las categorías teóricas clásicas y sus reconsideraciones disciplinarias. Para demostrar sus preocupaciones, la autora considera casos tomados sobre disputas y declaraciones patrimoniales en América Latina y preferentemente, en atención al área Mercosur, en los países que integran este acuerdo. Finalmente, enuncia:

“Mientras en los últimos años, países como Bolivia, Ecuador, e incluso Argentina, se han sumido en debates teóricos y políticos intensos acerca de la colonialidad, la pos-colonialidad y la de(s)-colonialidad, el campo del patrimonio cultural inmaterial se centra en la construcción de culturas idiosincráticas. Los movimientos sociales de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes, los desplazados y/o migrantes llegados a las ciudades como producto de situaciones de conflicto, son procesos relegados de cualquier postulación y aquellos que sí lo son en sus contextos de origen, se producen en su condición aséptica de ‘otredad’”.

Pareciera ser que los organismos nacionales que siguen las orientaciones de la UNESCO, salvo las excepciones señaladas por la autora, persisten y reclaman una concepción de la cultura de raíz colonial, que no consiguen revisar, y reclaman un ajuste similar a los antropólogos que consultan. Así las cosas, esos organismos siguen seleccionando bienes patrimoniales a partir de lo que la autora llama “claves de colonialidad”. Menciona y ejemplifica con las claves del saber (una suerte de ortodoxia en el mantenimiento del patrimonio, ejercida por sus especialistas); claves del poder (la capacidad política para descubrir, realzar, recortar y velar por su mantenimiento sin

modificaciones); claves del ver (la construcción de estereotipos que son consumidos por la industria turística en diferentes modalidades y soportes) y claves del ser (indicadores o parámetros de identidad que se inculcan a los sujetos locales, quienes ingresarían así como “comparsas” de grandes puestas en escena de modalidades del ser social para su exhibición y consumo públicos).

Hemos seleccionado la siguiente cita a modo de conclusión de una ponencia que tuvo la virtud de traer al Simposio una visión crítica, actualizada teóricamente e informada sobre los debates en los centros internacionales de resguardo patrimonial, a la vez que expuso en su argumentación, una suerte de síntesis de las preocupaciones que, en distintos momentos del desarrollo del encuentro, fueran presentando los restantes autores.

“Estas colonialidades históricamente constituidas, desde las cuales se han clasificado y jerarquizado las sociedades, han permeado los lugares, sitios y objetos patrimoniales desde siempre y en los últimos años también a los sujetos y sus manifestaciones culturales. Los patrimonios culturales latinoamericanos están enraizados y valorados desde representaciones y significatividades fijadas en lo colonial y la colonialidad, sin embargo, aún en el presente se omite esta construcción y en esa omisión, se constituye una mirada y una práctica patrimonial y turística que contribuye a su fortalecimiento”.

Esperamos que la lectura de este libro inspire la construcción de nuevos problemas y enriquezca la mirada que sobre la heredad cultural y material tenemos los pobladores de esta región, tan enigmática en su devenir como avasalladora en su naturaleza.



1º Sesión

*Miradas sobre
el patrimonio
inmaterial*

O CINEMA ETNOGRÁFICO E O PATRIMÓNIO IMATERIAL

Patrícia Monte-Mór*

RESUMO

“A temática do património imaterial, discussão central das políticas públicas no âmbito da cultura nos últimos anos no Brasil, encontra na Mostra Internacional do Filme Etnográfico um fórum privilegiado de discussão... através das imagens dos mais variados documentários estão eternizadas falas, tradições, saberes, personagens que se tornam clássicos...”. A trajetória intelectual da antropóloga e curadora da Mostra Patrícia Monte-Mór e a descrição das 15 edições do festival pretende instigar o leitor a refletir sobre a relação entre património imaterial e cinema etnográfico.

PALAVRAS CHAVES: Património Imaterial; Cinema Etnográfico; Antropologia Visual.

ABSTRACT

“The theme of immaterial heritage, a central discussion of public policies in the field of culture in recent years in Brazil, finds in the International Ethnographic Film Festival a privileged forum for discussion... through the images of the most varied documentaries are endless speeches, traditions, knowledge, characters that become classics...”. The intellectual trajectory of the Brazilian anthropologist and curator of the Festival Patrícia Monte-Mór and the description of the 15 editions of the festival intends to instigate the reader to reflect on the relation between intangible heritage and ethnographic cinema.

KEYWORDS: Immaterial Heritage; Ethnographic Film; Visual Anthropology.

INTRODUÇÃO

Como antropóloga, fiz o mestrado no Museu Nacional/UFRJ e desenvolvi muitas pesquisas relacionadas à cultura popular, ao catolicismo popular, com projetos em várias instituições brasileiras. Fiz minha dissertação de mestrado sobre os Rituais das Folias de Reis, no Rio de Janeiro –favela da Mangueira, conhecida pela Escola de Samba.

* Antropóloga, Mestre em Antropologia Social, Museu Nacional, PPGAS/UFRJ. Professora Departamento de Antropologia da UERJ. Coordenadora do Núcleo de Antropologia e Imagem/UERJ. Produtora Cultural. Diretora da Interior Produções. Correo electrónico: montemorpatricia@gmail.com

As Folias são grupos rituais, tradicionais do catolicismo popular do meio rural no Brasil, de origem portuguesa e se organizam na época do Natal, como peregrinos, reproduzem a viagem dos Reis Magos a Belém. Visitam casas de devotos, recebem doações e fazem uma festa de celebração entre os participantes ao final.

As cores dos uniformes dos foliões, o trabalho artesanal de cada item utilizado que enfeitam instrumentos, os adornos da bandeira que carregam, as roupas dos palhaços (representando o Herodes, o cão, o lado profano da festa), suas danças e movimentos, me levavam a querer lançar mão da fotografia e também do vídeo (aquela época era 1980/82, o vídeo ainda se iniciava) para enriquecer minha descrição etnográfica. Conheci José Inacio Parente, psicanalista e fotógrafo, que passou a me acompanhar muitas vezes na pesquisa e a fazer os registros em imagem, me iniciando nesse campo. Assim me encantei pela possibilidade de fazer antropologia com imagem, numa época em que essa prática não era comum na pesquisa acadêmica no Brasil, onde não havia qualquer formação nesse campo.

Fiquei estimulada para pesquisar filmes documentários que tratassem do tema religião e me deparei com um número significativo de produções, desde 1930, nos acervos da Cinemateca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, estimulada por seu curador e apaixonado por cinema, Cosme Alves Netto. Não sabia, até então, por exemplo, que Dina e Claude Levi Strauss –durante suas pesquisas no Brasil– tinham feito pequenos documentários, entre o anos de 1935 e 1936 (Aldeia Nalike I e II, Festa do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes, Cerimônias funerárias dos Bororo, etc.) além das fotografias que já conhecíamos, presentes no clássico *Tristes Trópicos* (1955). Anos depois, Lévi-Strauss publicou *Saudades do Brasil* (1990,

Editora Companhia das Letras, São Paulo), com novas imagens. Assisti a alguns outros filmes com aspecto de reportagem, como “A Santa de Coqueiros”, sobre uma curandeira no interior de Minas Gerais, registrada nos anos 30. Mas outros já mostravam um trabalho de pesquisa envolvido, como “Iaô”, de Geraldo Sarno, um clássico do documentário brasileiro que mostra a iniciação de uma mãe de santo, num candomblé da Bahia, com cenas até então restritas ao mundo do Candomblé.

Desse investimento fiz um pequeno levantamento de documentários brasileiros sobre religião, publicado pela Ong *Instituto de Estudos da Religião* (ISER), onde trabalhei por longo tempo: *Comunicações do ISER* (1984).

No mesmo ano, com José Inacio Parente e a antropóloga Ana Maria Daou, fomos a Taquile, uma ilha no lago Titicaca, Peru, com a intenção de fazermos um filme sobre o cotidiano dos taquilenhos, povo de origem quéchua. Era nossa segunda visita a ilha, pois havíamos nos encantado com a primeira experiência no local e programamos o filme. O filme Taquile não foi finalizado, mas muito aprendi sobre esse diálogo entre a antropologia e a imagem, na prática, durante um mês na ilha em meio a pequenas bobinas de 16 mm e muito frio.

No passo seguinte, me envolvi com um festival que aconteceu no Rio de Janeiro, em 1987: “II Festival Latinoamericano de Cinema dos povos indígenas”. Fiz parte da coordenação, a partir do Museu do Índio, com o fotógrafo Milton Guran e a antropóloga Claudia Menezes. Reunimos diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros que desenvolviam trabalhos em que imagem e pesquisa se associavam e publicamos “Caderno de Campo: Antropologia Visual” (Museu do Índio, 1987, RJ), a primeira publicação no gênero no Brasil. A revista

incluía artigos de Jorge Preloran, Carmen Guarini, Vincent Carelli, Milton Guran, meu próprio (sobre a experiência em Taquile), entre outros. Um workshop ficou lendário, com o professor de antropologia visual que vivia no Canadá, Asen Balicksi, que se tornou coordenador internacional de um Comité de Antropologia Visual. Muitos trabalhos que hoje se desenvolvem na área, especialmente no Brasil, partiram desse encontro.

José Inacio, por sua vez, embora psicanalista, já havia realizado inúmeros documentários, com várias premiações: A Trama da Rede (1980), A Divina Festa do Povo (1983), Acorde Maior (1984), Com a música na mão (1981), Rio de Memórias (1987). Foi um parceiro essencial para a realização de um novo sonho.

A MOSTRA INTERNACIONAL DO FILME ETNOGRÁFICO

A idéia de organizar uma grande Mostra que englobasse esse debate da Antropologia Visual em que eu já me via envolvida, reunindo antropólogos, cineastas e pesquisadores foi a inspiração que José Inacio Parente e eu tivemos para apresentarmos o projeto da *Mostra Internacional do Filme Etnográfico*, em 1993, no Rio de Janeiro. Conseguimos os apoios devidos, dediquei-me a garimpar filmes nas mais diversas instituições e somamos 160 títulos, entre brasileiros e estrangeiros. Não havia uma chamada para filmes. Foi um trabalho de curadoria. A Mostra realizou-se no Centro Cultural Banco do Brasil, um novo espaço que se abria na cidade, super bem equipado para projetos culturais.

Dos filmes exibidos, na produção nacional, só dois documentários

eram de produção recente. O primeiro, do diretor que se tornaria nosso mais importante documentarista Eduardo Coutinho, “Boca de Lixo” (1993). O segundo abriu a 1ª Mostra: “A Arca dos Zo’é” (1993) de Vincent Carelli e Dominique Gallois. Neste filme os índios Waiãpi, que conheceram os índios Zo’é através de imagens em vídeo, decidem ir ao encontro destes índios e documentá-los. Os Zo’é tinham o modo de vida dos seus avós. Era uma produção da Ong *Vídeo nas Aldeias*, que se tornaria uma grande referência na mídia indígena nos anos seguintes no Brasil e no exterior.

Estávamos num processo de retomada da produção do cinema no Brasil. A Mostra ocupou um importante espaço neste contexto. O patrimônio imaterial brasileiro e de muitos outros povos estava na tela grande.

Definimos *filme etnográfico* como um gênero de documentário, resultado de um encontro com “o outro”, aquele encontro que valoriza o olhar, que resulta de um diálogo, de uma troca, não exatamente um filme sobre um tema, descritivo, distante, como se conceituou tradicionalmente. Os temas podiam ser variados, como é a diversidade das culturas. A antropologia já se questionava sobre a sua subjetividade. O “olhar compartilhado”, do grande Jean Rouch, o “cinema observacional”, do americano/australiano David MacDougall ou o estar “*nearby*” definido pela vietnamita Trinh Minh-ha, foram inspirações. No entanto, filmes clássicos, que registraram populações nativas, “o outro” no início do século XX, ganhavam também interesse por seu pioneirismo e originalidade, antevendo linguagens e olhares como “Rituais e Festas Bororo” (1917) do Major Luiz Thomaz Reis, produzido no Brasil, no contexto da Comissão Rondon, que implantava os telégrafos do Mato Grosso ao Amazonas e arregimentava os índios

para trabalhadores nacionais. Inspiramos-nos em outras mostras e festivais do gênero, como o “Bilan du Film Ethnographique”, que acontecia anualmente em Paris e foi criado por Jean Rouch, ou o “Margaret Mead Film and Video Festival”, também anual, no Museu de História Natural, em New York.

No primeiro catálogo da Mostra, um texto impresso no design da capa, definia o caráter do encontro:

“O registro das culturas, das diferenças e diálogos entre grupos sociais mundo afora.

Expedições e descobertas.

Rituais e festas do povo. Brasil, África, Europa, América em imagens que viraram mito.

Raras imagens de pioneirismo e encantamento.

Vida de índios e de esquimós.

Homens de Aran e da Amazônia. Documentos étnicos e de Antropologia Visual que já são clássicos em seu gênero.

Cinema olho, Cinema verdade. Quatro palestras para instigar o pensamento. Dez dias cheios de realidade.”

A realização desse primeiro evento foi cercada de muito entusiasmo. Organizamos um seminário, com debates, e ficamos todos muito interessados em dar continuidade àquele encontro. Desse seminário resultou o livro “Cinema e antropologia: horizontes e caminhos da antropologia visual”, que foi publicado pela Interior Produções e distribuído na segunda Mostra, organizada no ano seguinte, 1994, no mesmo local.

A Mostra aglutinou trabalhos que associavam cinema e antropologia e que vinham se desenvolvendo em diversos campos, mas sem espaço mais amplo de debates e exposições. Documentaristas de cinema que

se interessavam pela pesquisa antropológica e antropólogos que queriam ter mais formação na narrativa cinematográfica era o público do festival.

“A Mostra Internacional do Filme Etnográfico... se realizou por mais de duas décadas sob a coordenação singularmente inspirada de Patrícia Monte-Mór. Conjugou de maneira especialmente feliz e pioneira, o trabalho de antropólogos e cineastas, principalmente, propiciando repensar a Antropologia, seus conceitos e práticas, abrindo seu campo às Artes, à Literatura, ao Cinema e à Fotografia. A Mostra trouxe, de modo consciente e debatido, ‘novos’ recursos de linguagens à antropologia feita no Brasil, ainda que estes estivessem presentes no cenário internacional da nossa disciplina e do Cinema, apresentando grandes desafios. Contribuiu assim, decisivamente, para a expansão e atualização para novas gerações dos procedimentos e conquistas da antropologia brasileira, tendo sido essencial na formação e estabelecimento de um público de interessados e, posteriormente de especialistas. A Mostra nos trouxe e disseminou por novas gerações, tanto trabalhos clássicos, quanto as mais recentes produções da área, fora e dentro do Brasil, num espírito totalmente cosmopolita” (Palavras de Antonio Carlos de Souza Lima, antropólogo, ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia –ABA. Documento escrito em agosto de 2017 em apoio ao projeto da Mostra).

Por 15 anos realizamos o festival, de 1993 a 2011, com 15 edições. Mais de 1500 títulos nas mais diferentes mídias foram exibidos, acompanhando os processos de mudanças nos formatos e suportes do documentário. 15 Fóruns de Cinema e Antropologia, com debates,

mesas redondas, palestras. Oficinas em escolas públicas, publicação de catálogos a cada ano, itinerância no Brasil e no exterior, mostras ao ar livre, visionamentos individuais dos filmes, experimentamos diversos recursos digitais. Inovamos e atraímos muitos estudantes para nossa equipe. Construimos ano a ano um público que se tornou fiel e cativo. Tornamo-nos uma vitrine privilegiada para as novas produções que foram crescendo, tanto do ponto de vista do meio cinematográfico como das realizações dos antropólogos e pesquisadores.

Centros de pesquisa sobre imagem e antropologia foram criados nas universidades brasileiras nesse período: O Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA) na Universidade de São Paulo; o Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL) na Universidade Federal do Rio Grande do Sul; o Núcleo de Antropologia e Imagem (NAI) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Passamos a fazer contatos nacionais e internacionais, que nos trouxeram importantes convidados para o Festival. A 1ª Mostra teve a presença do documentarista americano Geoffrey O'Connor, com filmes sobre a Amazonia e as populações indígenas; a diretora do *National Museum of the American Indians* de New York, Elizabeth Weatherford e muitos realizadores nacionais, diretores de acervos fílmicos importantes no Brasil e pesquisadores antropólogos.

“Em 1993 eu era uma montadora muito nova que mal sabia o real significado da palavra documentário e uma das minhas portas de acesso à esse mundo foi o Festival do Filme Etnográfico. Com ele eu me dava conta de que meus olhos podiam viajar para os lugares mais remotos do Brasil e do mundo. Eu me dava conta de que o mundo era enorme e diverso. E isso ajudou a moldar o meu amor pelo cinema e pelo documentário” (Jordana Berg, montadora, em depoimento escrito para apoio de projeto de nova edição da Mostra em 2017).

OS PASSOS SEGUINTEs. NOVOS FILMES E NOVOS DEBATES

Na segunda Mostra, em 1994, formatamos um modelo para o festival que inspirou as classificações dos anos seguintes: Sessão homenagem, Programas especiais, Memória do documentário nacional, Memória do documentário internacional e Produção recente nacional e internacional. Todas as sessões de filmes com debates após a sessão, com os realizadores, o que concedia um atrativo ainda maior ao festival.

Dentre os convidados, destacamos: Cristina Argota (antropóloga, por a “Muestra del Cine Documental Antropológico y Social”) e Rudy Nunciato (cineasta) da Argentina; Peter Loizos (antropólogo, cineasta) da London School of Economics; Marc Piaux (antropólogo, cineasta francês) da École des Hautes Études em Sciences Sociales. Piaux passou a viver no Brasil e nos acompanhou por todas as edições do Festival, o que significou um enorme privilégio para todos os amantes da Mostra. Tivemos a presença do grande nome do filme etnográfico David MacDougall, da Austrália e ainda do brasileiro Vladimir Carvalho, com uma retrospectiva naquele ano.

A antropóloga/cineasta argentina Ana Maria Zanotti esteve presente na 2ª Mostra, com seu filme selecionado: “Y que viva El Señor San Juan” (1992). A partir dessa edição a diretora esteve em quase todas as demais Mostras estabelecendo um rico diálogo com a produção Argentina e de outros países latino americanos.

A 3ª Mostra veio sedimentar o festival, com a celebrada presença de grandes nomes do “cinema verdade”, “cinema vivido”, “antropologia compartilhada”, conceitos que estão na criação da ideia de uma

Antropologia Visual: Jean Rouch, da França e Pierre Perrault, do Canadá. O festival mobilizou a imprensa, ganhou visibilidade e tivemos várias sessões com Jean Rouch comentando seus filmes, a maior parte realizados na África. Esteve lá pela primeira vez como engenheiro para construção de pontes, no pós-guerra. Voltou a Paris, se inscreveu em um curso de Antropologia no Museu do Homem, comprou uma câmera e voltou, começando assim sua brilhante e inventiva carreira de antropólogo-cineasta. Essa 3ª Mostra foi escola para muito documentarista brasileiro, que não se cansa de lembrá-la como um momento de formação.

“Conheci o cinema de Jean Rouch graças à Mostra e até hoje Rouch é um dos dois ou três realizadores que mais me marcou. Por causa da Mostra, entrei em contato com o pensamento de David MacDougall e não foram poucos os cursos que viria a dar sobre a ética do documentário nos quais MacDougall organizou minhas idéias sobre o tema. Foi na Mostra que assisti, pela primeira vez, a Theodorico, o Imperador do Sertão, de Eduardo Coutinho, um programa de televisão que superava em inteligência e complexidade boa parte dos documentários de denúncia social a que eu estava acostumado” (João Moreira Salles, documentarista. Extrato de carta de apoio a Mostra para novo projeto, escrita em agosto de 2017).

Recebemos ainda naquele ano: Eliane de Latour (França), Elaine Charnov (curadora do “Margaret Mead Film and Video Festival”, New York), Antonio Marazzi (Itália), Carmen Guarini (Argentina), Jorge Bodansky e Eduardo Coutinho (Brasil).

Dentre os filmes selecionados, estava o brasileiro “Yãkua: o banquete dos espíritos” (1995), de Virgínia Valadão, CTI/Video nas Aldeias. O ritual dos índios Enawene Nawê, de que trata o filme, recebeu o título de Patrimônio imaterial da UNESCO, em 2011.

PATRIMÔNIO IMATERIAL NA TELA GRANDE

A Mostra foi acompanhando o desenvolvimento do documentário, seja no Brasil ou no exterior. Os temas, a cada ano, foram nascendo da própria seleção de filmes, guia para a curadoria e para as grandes discussões. Festas populares, movimentos sociais, movimentos urbanos (grafite, poesia nas periferias, violência) rituais indígenas, identidades, religião, música, percursos, auto-representação, biografias, tradições de matriz africana e indígena, lugares de culto, fotografia e memória, cotidiano, trabalho, gênero, sexualidade, saberes, ofícios, patrimônio material e imaterial, campesinato, questões operárias foram temas que estavam nas telas e nos debates.

Apostamos na diversidade, tentando dar conta dos vários caminhos por onde podíamos percorrer no documentário de valor etnográfico, jogando mais longe a nossa rede, usando o conceito “etnográfico” no sentido “alargado”, como nos disse o cineasta Eduardo Scorel, em depoimento pessoal. Nossa visão do filme etnográfico não se limitava a tradição do termo, como um longo registro descritivo de imagens sem um foco preciso, como documentação de um trabalho de campo. Estávamos dialogando com filmes, com uma narrativa própria, com escolha de olhares, de edição, para contar uma história. Estávamos no campo do “documentário”, do gênero “etnográfico”.

Colocando lado a lado grandes nomes do documentário com pesquisadores estreantes, exibimos “The Flickering Flame” (1996) do inglês Ken Loach, sobre as lutas sociais nos portos da Inglaterra; “La

Nación Clandestina” (1989) de Jorge Sanjinés, da Bolívia, um cineasta militante voltado para as questões relativas à identidade indígena e às lutas de seu povo; e “Santa Cruz” (2000) de João Moreira Salles e Marcos de Sá Corrêa, acompanhando o nascimento de uma igreja evangélica nos subúrbios do Rio de Janeiro.

Uma seleção de importantes títulos de documentários de produção brasileira dos anos 60/80, conhecida como a “Caravana Farkas” recebeu o nome de seu produtor, o fotógrafo húngaro Thomaz Farkas e pretendia documentar a “cultura do povo” por todos os cantos do país. Muitos desses títulos foram exibidos nas Mostras (hoje os 34 títulos produzidos estão disponíveis em um canal na web www.thomazfarkas.com). Vinculava-se aos movimentos estudantis dos Centros Populares de Cultura da União Nacional dos Estudantes (CPC da UNE), na aquela época. Esse projeto foi um celeiro de nomes importantes que fazem parte da história do documentário brasileiro: Geraldo Sarno, Sergio Muniz, Eduardo Scorel, Eduardo Coutinho, Paulo Gil Soares, entre muitos outros. A cultura popular foi tema da 4ª Mostra. O patrimônio imaterial, sua resistência, suas expressões, sua diversidade em terras brasileiras e estrangeiras foi exibido em muitas sessões, com debates com realizadores e pesquisadores, prática adotada em todas as edições do festival.

Na 5ª Mostra teve destaque uma ampla programação de documentários etnográficos realizados para a TV Inglesa, na série “Disappearing World”. “Masai Women”, realizado no Quênia; “The Mursi”, Etiópia; “The Meo”, Indochina, “Umbanda”, no Brasil. Supervisionados por Brian Moser, o último teve consultoria antropológica de Peter Fry. Mesas e debates com convidados nacionais e internacionais tratavam do tema documentário na TV e a colaboração documentarista/pesquisador.

Na 6ª Mostra, o tema indígena tomou conta. Primeiros cineastas indígenas estavam sendo formados pelo já referido projeto *Vídeo nas Aldeias*, uma proposta de escola audiovisual para as populações indígenas, coordenado por Vincent Carelli, indigenista e documentarista. Divino Tserewahu foi um dos primeiros cineastas indígenas e nos apresentou seu primeiro filme: “A Iniciação Xavante” (1999), que recebeu Prêmio da UNESCO concedido na Mostra. Conseguimos trazê-lo para o festival, vindo do interior de Mato Grosso, da Aldeia Xavante de Sangradouro, em Primavera do Leste.

Exibimos também “Os Navajos filmam a si próprios”, projeto de 1966, nos Estados Unidos, do acervo do MoMa. Uma experiência de Sol Worth (Comunicação) coordenada por Peter Adair (antropólogo), no Arizona, precursora da mídia indígena.

O argentino Jorge Prelorán foi homenageado na 7ª Mostra, com uma seleção de seus filmes e uma entrevista publicada no catálogo do festival (1997). *“Os que optam pelo filme etnográfico, para fazê-lo bem, com distinção e honestidade, devem apreciar com profundidade a natureza das culturas e o comportamento humano. Devem possuir também um conhecimento sofisticado de cinema, de seu potencial para descrever eventos visíveis e comportamentos observáveis...”*

Nas mostras seguintes, o grande diretor brasileiro Nelson Pereira dos Santos, o cubano Octavio Cortazar, o diretor de fotografia Walter Carvalho, o nosso mestre Eduardo Coutinho, o curador Cosme Alves Netto –embaixador informal do cinema brasileiro e nosso maior incentivador– ganharam homenagens especiais.

“É complicado você lançar mão de grandes palavras, mas eu acredito que a minha visão nos filmes é antropológica, embora selvagem. Eu não sou cientista, mas tratamos dos mesmos problemas:

O que é um relato, a fidelidade de um relato, como traduzi-lo. Eu não preciso traduzir o oral para o escrito, mas tenho que editar e a edição é um ato de intervenção. O engajamento que há nos meus filmes é uma tentativa de conhecer as razões e versões que andam por aí. É um engajamento ético porque eu tenho que ser leal com as pessoas que eu filmo” (Eduardo Coutinho em “Campo e contra-campo: entrevista com o cineasta Eduardo Coutinho” com Paula Pinto e Silva, Renato Sztutman e Valéria Macedo in Revista Sexta-feira, Nº2 abril 1998, USP, SP).

Dois programas singulares para a nossa conversa aqui aconteceram na 9ª Mostra (2003): 1. “Patrimônio Imaterial e Imagem. Mário de Andrade e os primeiros filmes etnográficos”. Uma seleção de pequenos filmes sobre cultura popular no país foram apoiados pelo intelectual brasileiro Mario de Andrade, a frente da Secretaria de Cultura de São Paulo, nos anos 1930. Nesse grupo estão também os filmes de Claude e Dina Levi-Strauss.

2. “Patrimônio imaterial: cultura popular e indígena”. Apresentação de pesquisas para os registros de práticas da cultura popular e indígena como Patrimônio da Humanidade, da UNESCO. Neste encontro Claudia Márcia Ferreira, diretora do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, sede do festival, fez referência à Mostra:

“A temática do patrimônio imaterial, discussão central das políticas públicas no âmbito da cultura nos últimos anos encontra na Mostra Internacional do Filme Etnográfico um fórum privilegiado de discussão... através das imagens dos mais variados documentários estão eternizadas falas, tradições, saberes, personagens que se tornam clássicos...”

Na Mostra seguinte, 10ª, o tema *patrimônio imaterial e imagem*

voltou ao centro do debate com um seminário de dois dias, com a presença do antropólogo Antonio Arantes, então diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Brasileiro (IPHAN), onde se encontra a Divisão de Patrimônio Imaterial.

A proposta que foi sendo desenhada nas diversas edições do festival foi de um encontro que estimulava a formação e a informação, presente através dos seus debates, cursos, workshops, oficinas, dentro dos temas de cada ano. A presença significativa de muitos dos diretores com filmes selecionados na Mostra conferia um caráter muito singular ao festival e uma efervescência estimulante nos debates.

Uma experiência importante na 10ª Mostra foi a presença de representantes dos *Ateliers Varan*, curso de formação criado originalmente por Jean Rouch a convite do então jovem governo de Moçambique, em 1981. A época ele sugeriu que os moçambicanos deviam filmar sua própria experiência de vida e, com um grupo de outros cineastas, criou um método de ensino de cinema. Essa proposta migrou para a França e foi escola para muitos. Ouvir e ver os trabalhos do *Varan*, junto de outras experiências de ensino no Brasil como o *Atelier Livre de Cinema e Antropologia*, curso que Marc Piauult e eu criamos na UERJ, foi muito estimulante para todos.

A 11ª Mostra homenageou o documentarista indiano Rahul Roy, que trabalha sobre o tema da masculinidade na Índia e também o renomado Gary Kildea, documentarista australiano com filmes clássicos do cinema etnográfico como “Trobriand Cricket” (1975), “Celso and Cora” (1983), entre outros. Rahul Roy coordenou um workshop sobre o documentário na Índia e sua produção na época.

O debate sobre o filme etnográfico, suas definições e perspectivas, foi se renovando nas demais edições da Mostra e está registrado

nos diversos catálogos. Na 12ª edição (2007), temos o texto de José Ribeiro, antropólogo de Portugal: “Filme etnográfico e Antropologia Visual”, onde retoma seus contatos com Jean Rouch em Portugal. Nesse mesmo ano, a premiada experiência Vídeo nas Aldeias, que aparecia ainda se estruturando no início da Mostra, já se consagrava como um projeto premiado internacionalmente, tendo formado muitos cineastas indígenas, Lançou, naquele ano em DVD, a coleção Cineastas indígenas. Coleção de DVDs de 6 etnias diferentes, produzida em parceria com as associações indígenas brasileiras para distribuição em escolas e também disponíveis para venda.

Na 13ª Mostra (2008), o filme “Transocean” (2007), de Adriana Komives, que narra a origem de seus pais vindos de Budapest, e da busca da diretora por resgatar essa história, abriu o festival. Representava uma tendência na época, de filmes auto-biográficos e auto reflexivos. Ela é uma cineasta que investigava as histórias da sua família. Incluir no festival esse tipo de filme nos parecia em sintonia com as discussões sobre subjetividade em antropologia e os estudos de auto-representação. Ao mesmo tempo, coincidia com as reflexões do crítico Carlos Alberto de Mattos, “Documentário e subjetividades: documentário brasileiro vive a era das subjetividades”, que foi publicado no catálogo da Mostra.

Nesta edição, tivemos uma palestra de Ana Zanotti sobre “Uma experiência de vídeo participativo em um espaço de fronteiras interculturais”, relatando seu trabalho de campo mediado pelo vídeo participativo, na província de Misiones (Argentina), entre o Brasil e o Paraguai. Tivemos ainda a presença da documentarista indiana Saba Dewan, com seus filmes que abordam as diferentes questões vividas pelas mulheres em seu país.

OS DESDOBRAMENTOS DA MOSTRA

A *Mostra Internacional do Filme Etnográfico* estimulou a criação de diversos festivais etnográficos do gênero, sendo o “Fórum.doc”, de Belo Horizonte, Minas Gerais, o mais antigo e efervescente, mas também em Recife/Pernambuco, em Fortaleza/Ceará, no Pará, no Amazonas. Reunimos na 13ª edição diretores de diversos festivais nacionais e internacionais, para trocas de experiências, além de discussões sobre mercado para essas produções.

Desde o início do Festival buscamos espaço para dialogar com as artes, a música, a *performance*, a dança, incluindo programações especiais nos eventos de abertura e em outros momentos da Mostra. Tivemos rodas de Cirandas, danças tradicionais de regiões praianas; cantadores e repentistas, tradicionais do nordeste; apresentação de jovens envolvidos num projeto social com dança e *performance* na cidade do Rio; meninos do funk, com Djs; a dança do Passinho –que explodia nas periferias do Rio–; rituais indígenas e outras apresentações. Possibilitamos também que outras instituições oferecessem Prêmios para os filmes, como o Prêmio do Museu de Folclore, para filmes sobre cultura popular; prêmios de canais de TV voltados para o documentário; prêmio da UNESCO; Prêmio da Organização Católica de Cinema (OCIC); Prêmio da Associação Brasileira de Documentaristas, prêmios dos canais de TV GNT, TV Brasil e Canal Brasil. Passamos também, a partir da 13ª edição da Mostra a ser o espaço de lançamento de um edital para documentários etnográficos, o “ETNODOC”, oferecido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular em parceria com a Petrobras, criado a partir de nossa experiência. Uma enorme conquista depois de anos de debates e encontros, o ETNODOC aconteceu nas três últimas

edições da Mostra, com um sucesso de inscrições e realização de mais de 60 documentários.

Um workshop com Vincent Carelli, o idealizador e diretor do Projeto *Video nas Aldeias*, criado em 1987, foi o ponto alto da 14ª edição (2009). Com dois dias de encontros, contou com a presença também de Divino Tserewahu, o primeiro cineasta indígena formado por ele. Na Mostra, Vincent recebeu Prêmio UNESCO pelo conjunto de sua importante obra.

Apresentamos Programas especiais na 14ª edição (2009): Olhares Indígenas, com produções do Vídeo nas Aldeias; Documentar(nos), uma seleção de curta metragens argentinos de produção recente, com curadoria de Cristina Argota; uma seleção de documentários feitos por alunos da Escola de Cinema de Cuba; uma seleção de filmes de alunos da escola de Antropologia Visual de Manchester, Inglaterra (A escola completava 20 anos naquele ano). Este programa vinha acompanhado de um texto publicado no catálogo, “Visual Anthropology” (2009), do antropólogo Paul Henley, diretor da escola e do Festival de filmes etnográficos da Inglaterra (RAI Festival) e que muito colaborou com nosso projeto desde o início.

A 15ª Mostra realizou-se em 2011. Os colegas antropólogos Hector Lahitte e Juan José Cascardi, do Museu de La Plata, Argentina, que nos acompanharam em inúmeras edições do festival, fizeram um significativo relato sobre o evento.

“Vale la pena mencionar que la Muestra convocó a jóvenes realizadores así como a celebrados documentalistas que encuentran en ella una vitrina especial para la exhibición de sus films y la posibilidad de aproximarse al público en los debates, mesas de discusión, etc..

Entre ellas la presentación de ‘An Ecology of Mind’, un film de Nora Bateson

sobre su padre, Gregory Bateson, reconocido teórico de la Antropología, Lingüística y Psicología.

Otra de las películas que alcanzó un impecable nivel en su realización fue ‘The Professional Foreigner, Asen Balikci and Visual Ethnography’ un homenaje de su realizador Rolf Husmann, a una figura paradigmática y clave en la producción de films etnográficos en las últimas décadas. A través de una serie de seguimientos y de conversaciones entre Husmann y Balikci en los lugares donde se desarrollaron las actividades del personaje, son presentadas la vida y el trabajo del antropólogo.

También tuvo una gran recepción entre el público y los especialistas el documental ‘Las Hiper Mujeres’. De reciente producción y premiado en distintos Festivales, reúne tres miradas particulares: la de un antropólogo/ etnólogo, Carlos Fausto, la de un cineasta, Leonardo Sette y la de un cineasta indígena, Takumã Kuikuro. El film alcanzó un enorme suceso ya que trata cuestiones muy importantes sobre el hacer del film etnográfico, los límites entre documental y ficción y sobre la construcción de la narrativa cinematográfica. El documental fue producido en el marco del proyecto Video en las Aldeas.

Una sección de la Muestra estuvo dedicada a revisar la reciente producción de films etnográficos extranjeros, habiendo estado representados 25 films procedentes de la India, Francia, Estados Unidos de América, Australia, Haití, Suiza, Perú, Noruega, España, Bulgaria, Inglaterra y dos buenas producciones de nuestro país ‘Pueblos Originarios’ de Ulises Rosell y ‘Ramón y María (Escenas de la Vida en el Campo)’, de Mario Del Boca” (depoimento extraído de um resumo da Mostra daquele ano, feito pelos antropólogos argentinos e endereçado aos diretores do festival por email).

OS 20 ANOS DO FESTIVAL. MUITA HISTÓRIA CONTADA NOS FILMES

Em 2013 fizemos um encontro de celebração dos 20 anos do festival, com 3 dias de exibições e debates. Abrimos a sessão com o filme *O Mestre e o Divino* (2013), de Tiago Campos com Divino Tserewahu e Adalbert Heide. Uma produção do Vídeo nas Aldeias. Foi também o último encontro com o nosso grande mestre do cinema brasileiro Eduardo Coutinho.

“A Mostra Internacional do Filme Etnográfico sempre foi um acontecimento cultural, intelectual, artístico de suma importância para a cidade do Rio de Janeiro e de maior importância ainda para o Brasil e para o mundo. Uma Mostra única no cenário nacional e internacional que coloca em relação realizadores, pesquisadores, alunos, professores e público em geral a partir da visualização de filmes e da participação em debates sobre temas e questões culturais e sociais de extrema relevância. A Mostra ao longo de seus muitos anos de existência qualificou um público, abriu portas para novos mundos culturais e sociais, aproximou culturas e pessoas, formou alunos, criou parcerias, deu visibilidade a novos diretores, promoveu uma rica troca de experiências essenciais para uma compreensão aprofundada do outro e de nós mesmos. A Mostra foi propulsora de novas conexões: plurais, democráticas, criativas, participativas. Basta observar seus catálogos para compreender sua magnitude e o espaço que ocupou no cenário nacional e internacional. Sua realização é literalmente um acontecimento, um modo de atravessar

o cinema pela etnografia, por novos olhares, por novos atores do processo social, por novas percepções culturais e sociais escrevendo por imagens uma nova história visual através de múltiplas e variadas conexões engendradas pelo cinema e pela etnografia” (Marco Antonio Gonçalves, antropólogo, Brasil. Texto extraído de carta de apoio a Mostra em agosto de 2017).

O documentarista, roteirista e diretor Emílio Domingos acompanhou toda essa história aqui contada. Já fazia parte da Mostra quando ainda estudante, no primeiro evento e seguiu conosco ano a ano, estando comigo na curadoria das últimas Mostras. Dentre seus filmes recentes destaco “A batalha do passinho” (2012), “Deixa na régua” (2015), e o último, em finalização “Favela é moda” que formam uma trilogia do corpo no mundo das comunidades cariocas. Os filmes de Emílio alcançam enorme sucesso junto ao público e a crítica. Como roteirista e pesquisador trabalhou com João Salles, Eduardo Coutinho, Lula Buarque de Hollanda e em diversos outros projetos, especialmente envolvendo música.

Poderia citar outros nomes que foram essenciais na equipe do Festival, como Lara Rolim, ainda estudante de graduação em Ciências Sociais que se deslocava anualmente de Campinas SP, para colaborar com a Mostra. Hoje é doutora em Antropologia e fotógrafa. Eliska Altmann, hoje uma importante socióloga da imagem, professora, doutora, com livros publicados ou Isis Martins, assessora da Mostra por muitos anos e profissional dedicada, sendo hoje doutora em Antropologia. José Inacio e eu tivemos o privilégio de reunir uma equipe muito especial ao longo dessa jornada, através da nossa Interior Produções.

Após essa longa experiência, fica-nos a certeza de que a *Mostra*

BIBLIOGRAFIA

Internacional do Filme Etnográfico, com seu acervo de filmes e toda a discussão pioneira produzida no campo da Antropologia Visual, ano a ano, durante 15 anos, no Brasil, constitui-se em um patrimônio material e imaterial de valor inestimável.

Seguindo a definição da UNESCO que postula que o “*Patrimônio imaterial ou intangível compreende as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos, em todas as partes do mundo, recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes*” (UNESCO, Convenção para Salvaguarda do Patrimônio cultural intangível, 2003); entendemos, portanto, que filmes documentários e etnográficos sejam depositários de um patrimônio intangível, nos seus mais variados suportes, concretos ou virtuais.

Alimentamos ainda, o sonho de continuação desse projeto. Estamos em um mundo em movimento, vivenciando mudanças profundas. Lutas por direitos, cenários dolorosos das migrações, questões de identidade, questões de gênero, de intolerância religiosa, racismo são temas que estão hoje também nos filmes, nas pesquisas, convivendo com as tradições de um povo e sua arte, sabedoria e criatividade. Acredito que o surgimento das novas mídias, novas plataformas de produção e exibição, o empoderamento dos *outros* como donos de sua própria fala e imagem, vem se revelando como inovações nesse campo. A Mostra Internacional do Filme Etnográfico continua a se propor como um espaço singular para troca e discussão de todos esses processos, renovando-se e se reinventando para o futuro.

Carvalho, Ana; Carvalho, Ernesto de e Carelli, Vincent (orgs.)

2011. *Video nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias Editora.

MacDougall, David.

1994. “Mas afinal, existe mesmo uma antropologia visual?” Em: *2ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico. Catálogo*. Rio de Janeiro: Interior Produções.

Monte-Mór, Patrícia.

2004. “Tendências do documentário etnográfico”. In: Teixeira, E. Francisco (org) *Documentário no Brasil: tradição e transformação*. São Paulo: Sumus Editorial.

1995. “Descrivendo culturas: etnografia e cinema no Brasil”. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem Nº1*. Rio de Janeiro: NAI/UERJ.

1993. “Apresentação”. In: *1ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico. Catálogo*. Rio de Janeiro: Interior Produções.

Parente, José Inacio e Monte-Mór, Patrícia.

1994. *Cinema e Antropologia: horizontes e caminhos da Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Interior Produções.

Piault, Marc

1994. “Antropologia e Cinema”. In: *2ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico. Catálogo*. Rio de Janeiro: Interior Produções.

Rouch, Jean

1993. "Os pais fundadores: dos ancestrais totêmicos aos pesquisadores de amanhã". In: *1ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico. Catálogo*. Rio de Janeiro: Interior Produções.

UNESCO

2003. Convenção para Salvaguarda do Patrimônio cultural intangível.

Outras Informações sobre a Mostra Internacional do Filme Etnográfico:

<https://www.facebook.com/MostraDoFilmeEtnografico/>

Teaser da 14ª Mostra e trechos de filmes exibidos

<https://www.youtube.com/watch?v=KZ1Te9YumOA>

Teaser da 15ª Mostra e trechos de filmes exibidos

<https://www.youtube.com/watch?v=MFHMCQAxewY>

LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN INMATERIAL EN EL MERCOSUR: EL PROBLEMA DE LOS MAPAS Y EXPRESIONES VALORIZADOS DESDE UN ÚNICO ORDEN Y VERDAD PATRIMONIAL

Mónica Lacarrieu *

RESUMEN

El interés que guía este texto se centra en los siguientes asuntos: 1) los regímenes de visibilidad/invisibilidad de “elementos” vinculados a la construcción de mapas territoriales y de alterización en relación a un único orden y verdad patrimonial; 2) la relación indisociable e ineludible entre el patrimonio y la colonialidad, o la cuestión de cómo la colonialidad es dialogada a través de procesos de patrimonialización. Dentro de este punto preocupa analizar los procesos complejos que se producen entre la Unesco, las instituciones patrimoniales y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)-colonización, “hacen patrimonio” a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas, desplazadas. Y, 3) qué rol cabe a la

antropología en estos procesos, considerando que es en el campo del Patrimonio Cultural Inmaterial en que muchos de nosotros hemos sido interpelados por las instituciones.

PALABRAS CLAVE: Patrimonio Inmaterial; Colonialidad-Descolonialidad; Antropología.

ABSTRACT

The interest that guides this text focuses on the following issues: 1) the visibility / invisibility regimes of “elements” linked to the construction of territorial maps and the alteration of a single heritage order and truth, 2) the inseparable and inescapable relationship between heritage and coloniality, or the question of how coloniality is discussed through patrimonialization processes. Within this point it is important to analyze the complex processes that take place between UNESCO, the heritage institutions and the subjects and social groups

* Profesora Titular e Investigadora Principal, UBA-CONICET. Correo electrónico: monica.lacarrieu@gmail.com.

that, in movement and in attempts of (s)-colonization, “make heritage” through local practices, localized, trans-territorialized, displaced. 3) What role does anthropology play in these processes, considering that it is in the field of PCI that many of us have been questioned by the institutions.

KEY WORDS: Intangible Heritage; Coloniality-Decoloniality; Anthropology.

INTRODUCCIÓN

Pensar el patrimonio cultural, particularmente el inmaterial, supone adentrarnos en asuntos problemáticos de la agenda pública contemporánea. Entre los convencionales, la visión asociada al patrimonio como objetivación de bienes y documentos, la agencia del sujeto en la construcción de memorias y el posible tránsito del centramiento al descentramiento del patrimonio. Entre los menos reconocidos, la operación de nuevos regímenes de visibilidad/invisibilidad en procesos de contextualización/descontextualización de bienes y sujetos, así como el anclaje y la pureza en la institucionalización del patrimonio en escenarios de mezclas y movilidades que contribuyen en la producción de “nomadismos patrimoniales”. La idea asociada a “los patrimonios culturales en movilidad” incluye innumerables desafíos en relación a la *expertise* asociada a la visión conservacionista, aunque, esta no suele ser la clave desde la cual valorizar y activar las llamadas manifestaciones inmateriales. No obstante, mirado desde la perspectiva que nos convoca, la asociada a la región del Mercosur, pensar en patrimonios

fijados a naciones, provincias y/o localidades niega las expresiones culturales que traspasan fronteras, que cambian, se fusionan, se mueven entre diferentes lugares, haciendo parte de la región en un mapa móvil.

En uno de los asuntos emergentes y valorizados en relación al patrimonio inmaterial –nos referimos al reconocimiento dado a las diferencias culturales– se ha observado un importante avance, particularmente en lo referido a la incorporación de sujetos y grupos sociales antes negados y/o relegados del mismo. Sin embargo, estos aparentes nuevos escenarios vinculados a la diversidad como valor, aún no han producido fuertes cimbronazos en la lógica patrimonial y sus esperadas relaciones con el trabajo colectivo de las memorias y los sujetos. La incorporación del/de los sujeto(s), así como la inclusión relativa de otros grupos antes excluidos del campo patrimonial, no alcanzan para poner en crisis la visión inerte y reconsiderarla en relación al descentramiento de dicho campo.

Nuestro punto de partida desde hace algún tiempo ha sido preguntarnos: ¿Es necesario el patrimonio inmaterial en el mundo contemporáneo? ¿Necesitamos de ese patrimonio en América Latina, en general y en el Mercosur, en particular? ¿Quién/quienes necesitamos del patrimonio inmaterial? ¿Por qué en la actualidad parece necesario proteger y/o salvaguardar fiestas, artesanías, músicas, entre otras expresiones culturales? Los países que conforman América Latina y el Mercosur –algunos más que otros, como Brasil por poner un ejemplo–, han colocado el patrimonio cultural, especialmente el inmaterial, en el centro de la vida institucional y política. Pero ello no se traduce en la puesta en escena de debates acerca de las interpelaciones que nos plantea como

nuevo campo discursivo y como ámbito de prácticas institucionales y sociales. Con esto queremos decir que las agendas públicas, las iniciativas y prácticas institucionales se han multiplicado, aunque no por ello, estos sistemas conducen a reflexiones críticas que permitan desandar el camino “clásico” del patrimonio.

Nuestro interés en las siguientes páginas se centra en los siguientes asuntos: 1) los regímenes de visibilidad/invisibilidad de “elementos” vinculados a la construcción de mapas territoriales y de alterización de un único orden y verdad patrimonial; 2) la relación indisociable e ineludible entre el patrimonio y la colonialidad (por qué no, el progreso también), o la cuestión de cómo la colonialidad es dialogada a través de procesos de patrimonialización. Dentro de este punto preocupa analizar los procesos complejos que se producen entre la Unesco –asociada a la visión de la “universalidad” y de lo “multinacional” como enfoque de superación “práctica” de lo nacional–, las instituciones patrimoniales –aún fijadas a la idea de territorio y particularmente de la nación– y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)-colonización, “hacen patrimonio” a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas, desplazadas. Y, 3) qué rol cabe a la antropología en estos procesos, considerando que es en el campo del PCI en que muchos de nosotros hemos sido interpelados por las instituciones nacionales y locales e incluso por la propia Unesco para contribuir a estos procesos.

LOS REGÍMENES DE VISIBILIDAD/ INVISIBILIDAD: MAPAS, ORDEN Y VERDAD

Desde que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial se redactó y luego fuera ratificada en 2018 por 176 países de los diferentes continentes, 470 elementos correspondientes a 117 países han sido inscritos en las Listas Representativas y de medidas urgentes de salvaguardia¹. Un examen cuidadoso de las diferentes inscripciones aprobadas con anterioridad a 2009 (muchas de ellas preexistentes a la Convención) y las legitimadas posteriormente a esta fecha, demuestra que, a pesar de imaginar el PCI como la posibilidad de una democratización del patrimonio, es decir de una superación de *“las viejas jerarquizaciones de antaño... como ordenadores de autenticidad –verdad/poder– para ceder ‘protagonismo aparente’ ... del falso mito de la equidad”* (Santamarina Campos, 2013: 265); son postulaciones armadas en clave de asimetrías y desigualdades. Según el contexto territorial, las expresiones postuladas son espacializadas en relación a comunidades delimitadas, generalmente alejadas de las metrópolis y en los primeros años de emergencia del patrimonio inmaterial, estrechamente asociadas a los continentes “menos

1 De los 470 elementos, 33 son multinacionales y 437 nacionales. Asimismo, la proporción de elementos inscritos en la Lista de medidas urgentes de salvaguardia es infinitamente menor a la representativa: en 2014, solo 3 de 36, en 2015, 5 de 21, en 2016, 4 de 37, y en 2017, 6 de 40. Es indudable que los porcentajes vinculados a la Lista Representativa también han disminuido, si bien los primeros años esto se debió a la creación de dos listas.

rentables culturalmente” –desde la mirada de los países centrales occidentales–, como Asia, África y América Latina, recientemente, con una presencia mayor de manifestaciones europeas, aunque siempre distantes de la cuestión urbana.

Aunque como remarca Santamarina Campos se pensó al PCI como una elaboración vinculada a la idea de patrimonio de la humanidad “más equilibrada y representativa”, es decir un mapa de compensaciones integrando las “zonas sub-representadas” en el “espacio del mapa de la excelencia”; la territorialidad permite representarse como un *“espacio de producción de poder/saber...y, por tanto, de dominación”* (Santamarina Campos, 2013: 267).

Indudablemente, mientras se produce ese mapa, también la Convención y sus aplicaciones apuntan al PCI como un recurso de y para los estados: las inscripciones (incluso las de patrimonio de la humanidad) reducen las mismas, mediante una mirada paternalista, a la “unidad de la nación” y al fortalecimiento de la “identidad nacional” con consecuencias sobre la cristalización de fronteras que niegan otros procesos regionales –desde América Latina hasta el Mercosur–.

Se trata de un mapa de “mosaicos y retazos”, un mapa de culturas aparentemente autónomas unas de otras, aún en los casos de inscripciones multinacionales como la cetrería y la dieta mediterránea o el mismo tango, inscripto en la Lista Representativa por Buenos Aires y Montevideo. Las mismas “comunidades” a las que se involucra en estas inscripciones son producidas en dos movimientos: 1) como “lugares antropológicos/patrimoniales” bajo el formato de culturas diferentes sin intercambios, ni interacciones posibles, 2) fortalecidas como comunidades con culturas “extraordinarias” que por ende, pueden devenir en “patrimonio de la nación” y en ese sentido,

diluir las como expresiones de reivindicaciones y demandas de otro tipo, que pongan en cuestión la idea misma de nación (por ejemplo las reivindicaciones de tierras que llevan adelante los pueblos originarios) o que discutan con los gobiernos en relación a proyectos ligados a corporaciones extranjeras como los asociados a gasoductos, minería, electroductos, entre otros².

Tanto el “lugar antropológico” (Augé, 1993) como el “lugar patrimonial”³ fueron instituidos por su carácter estable, inerte, cargados de objetos y relatos lineales y unificados. El primero asociado a la cultura en el sentido antropológico “clásico”, el segundo al patrimonio. En ambos casos, la materialización en “cosas” se produjo y aún se produce en relación a *“procesos de adquisición y conservación... manifiesto en la compulsión de guardar todo y preservar en el estado en que inicialmente es creado o pensado...”*, desactivando los procesos de *“desadquisición cultural”* (Coelho, 2008: 18-19), obviamente la dinámica y cambio cultural propio de todo entramado social. Aún en la actualidad, quienes trabajan en cultura y/o patrimonio producen actividades en las que la conservación y la adquisición son claves en el hecho cultural.

2 Solo en el caso de la Quebrada de Humahuaca, que no ha sido patrimonializada por las listas del PCI, sino como paisaje cultural de la humanidad, el patrimonio sirvió a los fines de frenar un gasoducto. Sin embargo, la patrimonialización que fue positiva en ese sentido, también facilitó la compra de tierras por extranjeros y la llegada del turismo masivo con las consecuencias del caso.

3 En un texto anterior de mi autoría he asimilado la noción de “lugar antropológico” instituida por Augé con la de “lugar patrimonial” en el sentido que, sucintamente, se explica en este texto (Lacarrieu, 2014).

De allí que, en relación a los asuntos que nos convocan en este texto, tanto el “lugar antropológico” como el “lugar patrimonial” son, con frecuencia, lugares de negaciones, desigualdades y poder. El “lugar antropológico” es el espacio de una antropología colonial, legitimadora del contexto occidental y valorativa de un “otro” colonizado⁴. El “lugar patrimonial” ha tendido también, a establecerse en torno de la herencia colonial –se ve muy claro en los países latinoamericanos, aunque con matices, como en el caso de Argentina–, o bien en los formatos “precoloniales” cuando se ha tratado de continentes, como el africano, donde las potencias colonizadoras han tendido a civilizar y al mismo tiempo a prestigiar prácticas que, aunque vistas como “primitivas”, también son observadas como manifestaciones dignas de ser conservadas en su exotismo.

Entonces, el involucramiento de varios países y la conformación de espacios transnacionales no supone la puesta en escena de movimientos/movilidades, sino por el contrario, la confección de culturas en clave de “áreas culturales” tal como las definiera Franz Boas, en la perspectiva relativista de la cultura a principios del Siglo XX. Es decir que, por un lado, hay un reconocimiento multiculturalista

4 Aún cuando el campo antropológico y los antropólogos han modificado la forma de mirar y de construir al “otro”, todavía se producen “otros colonizados” bajo cierta idea de relaciones históricas de poder. En América Latina, aún con los debates contemporáneos incorporados por ciertos gobiernos como el de Bolivia, Ecuador, Brasil y hasta el de Argentina, fuertemente intersectados por nuevos pensamientos teóricos, como el de los decolonialistas, se reproduce una antropología de la “indilogía” en clave colonial, matizada obviamente por cambios que se produjeron en la academia (aunque no en un sentido único). Sugerimos al respecto los textos de Eduardo Restrepo (2007 y 2014).

–en el sentido más fragmentado *“China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura”* (Santamarina Campos, 2013: 281) y relativista del término–. Mientras que, por el otro, la estructuración de un mapa de concentraciones y de una territorialidad desequilibrada y desigual, oculta bajo el “discurso global de las diferencias” o del denominado “globocentrismo” (Ibíd.). Por ejemplo, la autora señala que *“China tiene más bienes inmateriales declarados patrimonio inmaterial de la humanidad que todo el continente africano”* (Santamarina Campos, 2013: 277) considerando que esto también se debe a los financiamientos otorgados por algunos países asiáticos como el mencionado, y Japón.

Admitir la universalidad del PCI a través de Unesco supone, aparentemente, diluir las diferencias culturales, la irreductibilidad entre culturas, sobre todo y debido al preconcepto ‘unesquiano’ de un mundo segmentado y amenazante, y; supone también, pensar que a través del PCI es posible colaborar en el diálogo entre culturas. Pero la universalidad o incluso la “multinacionalidad” no necesariamente puede llevar a creer en la construcción de prácticas asociadas a las relaciones entre las culturas. Un ejemplo de postulación nos permite observar incluso esta cuestión en el plano de lo multinacional. La Fiesta de la Virgen de la Candelaria (Puno-Perú) inscrita en la Lista Representativa del PCI (2014) constituye un ejemplo de ello. Para dar una idea de la síntesis hecha para la postulación retomamos el siguiente párrafo:

“Los participantes principales en esos certámenes son los habitantes de etnia quechua y aimara de las zonas rurales y urbanas de la región de Puno. Muchas personas oriundas de Puno que emigraron de la región vuelven a esta con motivo de las fiestas de la Candelaria, lo cual

contribuye a reforzar en ellas un sentimiento de continuidad cultural” (extracto de la Descripción realizada en la Lista Representativa de UNESCO-2014. Destacado mío).

La importancia de este caso está dada por la puesta en escena de un conflicto entre poblaciones e instituciones de diferentes países y localidades en relación a un elemento festivo. La tensión suscitada por esta postulación provino de asociaciones y sujetos bolivianos, no solo residentes de Bolivia, sino también migrantes que, en la actualidad viven en Buenos Aires, quienes al conocer el interés del gobierno peruano de inscribir la Fiesta, explicitaron su disconformidad con el sentido originario de las danzas. Dos asuntos nos parecen dignos de destacar en el contexto de este reclamo. Por un lado, el reclamo por la autenticidad de las danzas que se desarrollan en la fiesta, cuyo origen es boliviano de acuerdo a los demandantes, demanda construida en torno a la ecuación patrimonio-identidad. Los sujetos bolivianos en disputa plantearon que esas danzas les pertenecen –más allá de su territorialización en la fiesta de Puno, Perú–, por ser originarias de Bolivia. El planteo se encuadró en la patrimonialización de todo lo que se produce y realiza en este último país para no ser despojados de sus pertenencias identitarias por parte de otro país como Perú.

Por el otro, el conflicto se construyó y desplegó en un escenario de movilidades territoriales: el mismo no solo se visibilizó en localidades de Bolivia –incrementando desde ese lugar, el sentido de autenticidad–, sino también en la ciudad de Buenos Aires, donde una proporción importante de bolivianos residen desde hace tiempo, aunque siempre constituyéndose como sujetos en movimiento que circulan entre Argentina y Bolivia. Ante el reclamo, las instituciones y actores peruanos aceptaron que las danzas son bolivianas, pero

no así la fiesta, pero que el hecho de que las mismas se realicen en Puno (territorio peruano) implica que ha habido, no solo circulación de dichas manifestaciones hacia la zona, sino también un contacto fluido y la aprobación por parte de quienes las llevaron, para que las mismas se constituyan en parte inherente de la fiesta. Asimismo, es de destacar que en la postulación –tal como puede leerse en el párrafo inicial– hay un reconocimiento al movimiento migratorio, aunque solo a los emigrantes que fueron habitantes originarios de Puno y que regresan cada vez que la fiesta se hace. Esta circulación es además, condición importante para el fortalecimiento de la cultura originaria. En cierta forma la llegada de quienes migraron es crucial para el refuerzo de la fiesta como elemento patrimonial, en tanto su condición de oriundos/nativos ejerce un rol central en la construcción de la comunidad/cultura originaria. Es decir, que la multinacionalidad es una construcción nacional y burocrática a los fines de presentar el expediente de postulación en UNESCO.

Asimismo, que aun aceptando la movilidad de personas, la misma solo es legitimada en dos contextos: en el movimiento originario de las danzas de Bolivia hacia Perú y en el retorno de los habitantes de Puno para la realización y celebración de la fiesta. Ambos movimientos no deconstruyen ese “lugar patrimonial” del que hablamos más arriba, por ende, no rearmen el mapa patrimonial, pues eluden regiones históricamente constituidas, regiones fundadas en bases políticas y económicas, y por sobre todas las cosas, niegan los flujos de personas que constantemente circulan entre países y localidades.

¿Cómo situar la universalidad en el valor de la diferencia cultural consagrada por cada grupo? ¿Hasta dónde este valor es

“representativo de la humanidad”? La propia Unesco con la ayuda de nosotros (los antropólogos) viene consagrando la aproximación relativista de la cultura, tal como hemos mencionado, procurando salvar este déficit de la mano de postulaciones e inscripciones multinacionales que, en múltiples ocasiones, son “invenciones culturales” homogeneizadas. El carácter multinacional dado a algunos elementos, como en el caso del tango, no acaba con el sentido de enclave nacionalizado, no obstante, en los ejemplos en los que ha primado el carácter nacional de la manifestación, ello ha llevado a la negación de procesos más complejos asociados a los grupos y sus prácticas.

El tango ha sido inscripto como patrimonio rioplatense, dando primacía al origen porteño y argentino, y eludiendo no solo la región en el plano geográfico del término, sino incluso las influencias, flujos y movimientos que han actuado en su origen y en el presente. El ejemplo del candombe afrouruguayo ha sido objeto de disputas por parte de migrantes residentes en Buenos Aires, justamente por sentirse desplazados y/o eliminados de la inscripción, por no estar en Montevideo, Uruguay. Ellos continúan sintiéndose parte de la co-producción afroandombero, incluso desde y en Buenos Aires, sin embargo, perciben que la inscripción en Unesco, fortaleció la hiperlocalización del elemento y separó a los afrodescendientes de un lado y del otro, cuando pertenecen a la misma “familia candombero”⁵.

5 Hace unos años cuando trabajé con el Movimiento Afrocultural de Buenos Aires y pregunté quienes conformaban la comunidad candombero, luego de responder con un menú de diferentes posibilidades, dijeron que ellos eran

PATRIMONIO Y COLONIALIDAD: DE CÓMO LA COLONIALIDAD ES DIALOGADA A TRAVÉS DE PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN

El patrimonio inmaterial ha sido bienvenido en muchos de los países latinoamericanos. Basta con observar los programas institucionales dedicados al tema, así como las inscripciones en listas representativas nacionales y universales, como las de patrimonio de la humanidad de Unesco, para observar el protagonismo que ha tomado. No obstante, su primacía se ha producido en sintonía con la revalorización dada a la diversidad cultural como activo global y de la elaboración de “lugares patrimoniales” concebidos en su carácter de “originarios” y de “otros”, aún perpetuados en su colonialidad.

La relevancia adquirida por los patrimonios inmateriales latinoamericanos en UNESCO, no es solo un asunto del organismo, sino también de los gobiernos que han encontrado en las postulaciones realizadas, recursos y estrategias contextuales, obviamente diferenciadas según cada país. Por momentos la Convención 2003 se ha convertido casi en un “Concurso de Belleza” de expresiones culturales y ello es claramente observable en varios casos de nuestros países. Los procesos de inscripción en UNESCO reflejan un conjunto de postulaciones caracterizadas por ciertos atavismos. No deja de sorprender que en América Latina, un continente envuelto en procesos de transformaciones relacionadas con sus historias

una “familia” pero no en el sentido occidental y convencional del término y que en buena medida, lo que definía a esa familia era el candombe.

nacionales, las poblaciones originarias patrimonializadas a través de sus manifestaciones culturales, son acotadas a sus lugares ancestrales. Cuestión que llama la atención aún más al considerar los procesos políticos que han tenido lugar en los últimos años, así como los cambios vinculados a los procesos culturales con fuertes implicancias en aquellos.

La nueva constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia aprobada entre 2007 y 2008, la Constitución de Colombia (1991) pionera en temas de interculturalidad, la Constitución de 1988 de Brasil donde ya se hablaba de bienes culturales de naturaleza material e inmaterial, la consolidación de un espacio intercultural y de un Espacio para la Memoria y el Patrimonio en el Ministerio de Cultura de Ecuador, la Ley de Cultura del mismo país, la instalación del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), un organismo regional ligado a Unesco e implantado en Cuzco (Perú), la creación de programas nacionales dedicados a la temática (como en Argentina, en primera instancia en la Secretaría de Cultura de la Nación y luego en el Ministerio creado en 2014), son solo algunas de las referencias que permiten observar el vínculo estrecho entre el nuevo valor adquirido por la diversidad cultural y el patrimonio inmaterial, pero al mismo tiempo, las transformaciones acontecidas vinculadas al campo. Los cambios institucionales y las nuevas normativas permiten aventurar que las afinidades entre la multiplicidad de candidaturas presentadas por los gobiernos latinoamericanos en UNESCO y la emergencia del patrimonio inmaterial a nivel transnacional, fue coincidente con las nuevas apuestas latinoamericanas “multiculturales”, por un lado, e “interculturales”, por el otro –con esto queremos decir que la

valorización de la diversidad cultural en muchas ocasiones estuvo y está vinculada a la estetización y exotismo, aunque en proporciones menores a asuntos políticos, tanto si hablamos de los gobiernos como de las reivindicaciones de los grupos involucrados, demandas que se han incrementado en los últimos años—. No obstante, las apuestas por la diversidad y el “buen vivir” no se constituyeron homogéneamente. Tal vez, ello explique la confección de un mapa latinoamericano constituido entre delimitaciones y jerarquías, poco explicables cuando observamos los países implicados: Bolivia y Ecuador. Los dos países que pusieron más énfasis en la des-estructuración de la heterogeneidad estructural, son los que menos han postulado candidaturas de patrimonio inmaterial –aunque no siempre esto es tan lineal—. Mientras que Colombia, Perú y Brasil han sido los que más manifestaciones poseen en las Listas de Inscripción –particularmente los dos primeros–, obviamente también, países que han enfatizado políticamente en la diversidad en el plano multicultural del concepto, aunque menos en los procesos de interculturalidad y aún menos en las posibles transformaciones estructurales.

Estos vínculos no se han producido ni se producen en linealidad con los debates académicos sobre la descolonialidad y la necesaria visión acerca de la heterogeneidad estructural en América Latina. Basta con observar de dónde provienen los estudios más profundos sobre la temática para dar cuenta de ello: Perú, Colombia y Ecuador han sido piezas claves en la discusión antropológica latinoamericana de los últimos años, pero indudablemente a distancia de los procesos mencionados.

Vinculado a lo planteado, en este sentido, viene primando la espectacularización del “otro”, tal como se observa en algunas

inscripciones como la de Palenque San Basilio, que nos remite, por un lado a la construcción del exotismo como parte del horizonte que llena el campo del patrimonio cultural; por el otro, a la disputa epistémica desde la cual se ha conformado nuestra disciplina (Segato, 2015:14). El exotismo, como dimensión práctica, nos habla de una representación visual y discursiva de la diferencia, siempre construida desde el relato de Occidente, y en base a una “poética de la exhibición” (Hall, 2010:75) que tiende a obturar las relaciones desiguales y los procesos históricos de poder que permean la sociedad. El exotismo se construye como lo extraño, singular, y “por extensión como “extraño al observador” (Duhamel y Doumenge, 2002: 1). Como señalan los autores, el exotismo no se observa ni se construye en el espacio de lo privado, lo doméstico o lo íntimo, sino en el ámbito de lo público, donde el otro debe poder mirarse como “otro” y así “nutrir un exotismo”.

En Palenque San Basilio, por ejemplo, y sobre todo por tratarse de un patrimonio inmaterial que debió transmutar un recurso turístico, es observable la tensión entre el mundo de lo privado, desordenado y precario, y el de lo público, donde la diferencia debe radicalizarse bajo un régimen de visibilidad que no todos los sujetos admiten como propio. Pero el patrimonio inmaterial, y su devenir en turismo cultural, pone en juego una representación de la diferencia exótica al mismo tiempo que inmediata y jugada tensamente con la pobreza del “desorden” de la vida ordinaria. ¿Cómo producir ese orden homogéneo y hegemónico en un contexto público, donde las mezclas entre mujeres con jean y remera que discuten con las nuevas “estéticas”, y las jóvenes (en su mayoría) que deciden vestirse cada mañana con los atuendos reinventados como típicos, para quitárselos de noche y repetir la operación cada día; son parte de lo cotidiano?

Como señala Hall (2010), esa representación es demasiado inmediata y no logra extraer de contexto (como siempre se ha hecho en el campo patrimonial) la pobreza, la precariedad, la reproducción social que se desarrolla en la vida cotidiana –solamente se descontextualiza en forma efímera y ocasional, para los momentos y espacios en que el sujeto travestido, actúa como si se tratara de un personaje estudiado para la ficción del teatro—. Por ende, como se observa en el video⁶, las jóvenes vestidas de palenqueras se alejan del espacio cotidiano, tomando un bus y produciendo distancia en los sitios escogidos para su “venta y consumo”.

Pero está claro que ese exotismo banal necesario al patrimonio y el turismo, fundado en el multiculturalismo, en tanto relativismo puro, requiere de estímulos a la imaginación y desde allí, volverse una fuente inagotable de representaciones y prácticas significantes. En el caso de las palenqueras, esto es evidente y aunque las confrontaciones internas a Palenque San Basilio están presentes en los diálogos tensos entre mujeres y hombres, o en las recusaciones a la cultura reinventada, las palenqueras que salen de su cultura a mostrarse ante el observador, son productoras de exotismo en connivencia con los organismos internacionales, las instituciones estatales y/o el mercado del patrimonio. La carencia de cultura/patrimonio en clave de exotismo, se suple con relatos contruidos por organismos y/o agentes intermediarios como los técnicos o los guías de turismo; no obstante, no alcanza para completar la representación visual y significativa esperada y la experiencia resulta fallida.

6 “El vestier. La Changaina ri Palenque” en: <https://www.youtube.com/watch?v=pzZXRx0SsuM>.

Es indudable que esta forma de “marcar” la diferencia, ordenarla, y clasificarla en tanto “estética primitiva”, aunque exótica a la vez, persiste aún en la contemporaneidad. Esta forma de valorizar al “otro” conlleva la construcción de lugares y poblaciones con mayor rentabilidad cultural (material y simbólica) constituida en base a gradaciones en torno de un umbral cultural (Moragues Cortada, 2006). Pero no conduce necesariamente al deseo de antropólogos críticos que aún esperan que el patrimonio inmaterial, pueda pensarse y practicarse en torno de la “metáfora del diálogo” o del “diálogo como metáfora” (Cruces, 2010: 43). Ese diálogo que implica hablar e interactuar con el otro tiene más que ver con el encuentro asimétrico construido en la distancia antropológica que, con la emergencia de nuevas alteridades que deberían pensarse en “poéticas de lo cotidiano” (Cruces, 2010: 44) más allá de lo extraordinario en que se construye el patrimonio y el turismo, así conducido desde siempre por la antropología en su construcción de la diferencia. Ahora bien, “sin diferencia no hay diálogo, solamente monólogo” señala Cruces; una apreciación plausible que, sin embargo, relega las cuestiones de desigualdad –un asunto que Reygadas (2007) coloca en primer plano cuando habla del multiculturalismo y se pregunta por: “¿dónde quedó la desigualdad?”–, si bien siempre considerando que en el caso del patrimonio, las activaciones no pueden ser hechas por cualquiera o en cualquier tipo de relación, sino solo por quienes pueden y tienen el poder de hacerlo (asunto que no deja de mencionar Cruces).

En la visión del exotismo en su completa pureza y autenticidad, así como en la del multiculturalismo y/o en la de la valorización de la diversidad, hay intentos de producir tanto “nativos” a la usanza del antropólogo “clásico” como, horizontalidades entre unos y otros –

entre visitantes y “otros nativos”– y procesos de igualación mediante diálogos comprensivos, tolerancias liberales y políticas de asistencia benéfica en relación al desarrollo en contextos de pobreza. Esta es, nuevamente, una forma de objetivar y externalizar un “otro” según los parámetros occidentales. En ese sentido, el exotismo no es asociable a cualquier extraño o a cualquier pueblo lejano, aunque en la lejanía es más viable esa construcción objetivada y neutralizada que acompaña el discurso y la práctica antropológica del patrimonio. El exotismo no implica “escuchar al otro” o comprenderlo complejamente, considerando que también puede ser exotismo –en otros términos– las extensas confrontaciones entre los países desarrollados del norte y los “en desarrollo” del sur, o bien las problemáticas de los migrantes que, por el contrario, suelen ser recusados y excusados de escuchas y comprensiones, particularmente cuando se trata de ciertos migrantes, de migrantes parciales, de migrantes fuera de sus lugares de origen –el caso más flagrante es el de los musulmanes en ciudades europeas– (Duhamel y Doumenge, 2002). Por ello, que esta visión antropológica crítica que incluye trascender la otredad nativa, no penetra los campos patrimoniales.

Es decir que esa construcción de la “otredad” es el resultado de una diferencia cultural exotizada en clave de diversidad homogeneizada y planetaria, pero sobre todo y en lo que refiere a América Latina, es la consecuencia de procesos de clasificación vinculados a una heterogeneidad histórico estructural, que autores como Aníbal Quijano (2007) han denominado “diferencia colonial”.

Mientras en los últimos años, países como Bolivia, Ecuador, e incluso Argentina, se han sumido en debates teóricos y políticos intensos acerca de la colonialidad, la pos-colonialidad y la de(s)-colonialidad, el

campo del patrimonio cultural inmaterial se centra en la construcción de culturas idiosincráticas. Los movimientos sociales de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes, los desplazados y/o migrantes llegados a las ciudades como producto de situaciones de conflicto, son procesos relegados de cualquier postulación y aquellos que sí lo son en sus contextos de origen, se producen en su condición aséptica de “otredad”. Turgeon (2003) señala que el patrimonio inmaterial debería haber llegado para escapar de la pureza propia del “nativo” y expresarse en la tensión entre pertenencias múltiples, migraciones, pérdidas. Sin embargo, esto es lo más difícil de atender desde la lógica del patrimonio. Consideramos que de ello da cuenta la *“demarcación confusa y contradictoria ... esencialmente política”* que Unesco ha desarrollado en la producción de un *“ejercicio metacultural de translocalización”* y a través de una *“producción metacultural reificada”* del patrimonio inmaterial (Santamarina Campos, 2013: 264).

La ilusión acerca de una democratización e igualación mediante la inclusión del PCI, no ha llevado necesariamente al descentramiento de la perspectiva geopolítica dominante y la transversalización de una mirada hacia la revisión de fronteras, de un orden y síntesis ligado al poder colonial. Aunque hay una intencionalidad de problematizar la idea de Europa y la visión eurocéntrica “co-producida por y en la experiencia colonial”, no alcanza para generar un *“desplazamiento y redibujamiento de las genealogías eurocentradas e intra-europeas de la modernidad, la ciencia, la subjetividad, la nación o el estado”* (Restrepo 2016: 64-65).

La reciente demanda de patrimonialización del candomblé y umbanda en Brasil –del Ministerio de Cultura al IPHAN–, demanda que

ya ha involucrado a los líderes de *terreiros* que solicitan su inscripción en el patrimonio cultural inmaterial brasileiro, expresa una reproducción del sentido patrimonial convencionalizado, al mismo tiempo que no produce un *“ejercicio de ruptura epistemológica”* (Ponce Ortiz, 2014: 3) en el lenguaje y el campo patrimonial. Es posible observar esta cuestión a través de algunos tópicos: 1) el candomblé y la umbanda constituyen religiones afro que Unesco no aprobaría como elementos patrimoniales, justamente por ser religiones⁷; 2) la unificación brasilera de dos tipos de religión afro-brasilera anula otras y produce una síntesis hegemónica avalada en y por la patrimonialización; 3) alisa asimetrías, desaparece prejuicios, aplanar desigualdades y elimina procesos históricos complejos de colonialidad. Es decir que lo que en principio puede significar un avance para el campo del patrimonio, no deja de reproducir la “colonialidad del poder” y sus implicancias para América Latina –retomando el concepto de Aníbal Quijano que refiere a *“la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista y el ordenamiento colonial del mundo... que se extiende hasta hoy”* (citado

7 Unesco admite presentaciones e inscripciones de rituales –tal como puede observarse en las Listas– pero no religiones. Hay en esta diferenciación y clasificación cierta visión “primitiva” y antropológica clásica, respecto de la cual el ritual se corresponde con el hacer en relación a creencias de pueblos indígenas, mientras las religiones comportan moralidades regladas, que normativizan el orden social “civilizado”. Las religiones son civilizatorias, pero también suponen potenciales conflictos politizados en contextos complejos –la religión católica y la judía constituyen ejemplos en ese sentido–. Es por ello que Unesco se distancia de estas problemáticas y aspira a ser un organismo que desde el recurso patrimonial se constituya sin injerencia en el poder del campo religioso.

por Segato, 2007: 158)⁸ –. Asunto que, asociado a la heterogeneidad histórica estructural en la que la raza y el racismo, según Quijano, son los instrumentos de dominación producidos en la formación colonial de América; es estrechamente vinculable a la demanda mencionada y puede encontrar similitud con el lugar complejo del reconocimiento afrodescendiente en Buenos Aires.

Volviendo al ejemplo de las danzas que se practican en la fiesta de Puno, Perú, se observa que aunque este conflicto, finalmente negociado, pareció un avance sobre las innumerables postulaciones que transitan desde los gobiernos hacia Unesco sin tensiones posibles, al mismo tiempo no produjo esa ruptura epistemológica decolonialista que tanto ha preocupado a los autores latinoamericanos. El conflicto se inició desde la misma postulación y obviamente la lógica de Unesco prevaleció en el mismo. Fue una disputa por pertenecer y ser parte del campo universal del patrimonio y ello a pesar de que su visibilización

8 La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder (Quijano, 2007b: 93-94).

se produjo entre circulaciones y movilidades propias del contexto migratorio. No obstante, primó la autenticidad originaria de las danzas, la identidad esencial dada por las mismas a la “cultura boliviana”, el sentido de verdad y poder otorgado por esa verdad, la intención de poner en juego una síntesis –incluso más allá de las múltiples formas en que la fiesta se realiza en los diferentes lugares de migración–, y sobre todo, se omitieron los procesos históricos a partir de los cuales estas fiestas aún hoy se recrean en el cruce de conquistas y colonizaciones históricamente constituidas.

A contrapelo de estos procesos institucionales/institucionalizados de patrimonialización, Esteban Ponce Ortiz (2014) procura discutir esa visión colonialista mediante una articulación compleja entre lo patrimonial y la redefinición de un mapa territorial, cultural y socio-político. El autor se propone reflexionar sobre la potencialidad simbólica de la condición equinoccial-ecuatorial y desde allí pensar una transformación radical sobre la mirada y la práctica patrimonial, retomando y trascendiendo el “giro descolonial”⁹ planteado por el grupo de pensadores asociados a la cuestión de la modernidad-colonialidad (Quijano, 2007; Castro-Gómez, Walsh, Mignolo, 2007, entre otros). Ponce Ortiz se pregunta: “¿Cómo no plantearse la

9 El “giro descolonial” postulado por el grupo mencionado en el texto refiere a una subversión epistémica del poder que es también teórica/ética/estética/política (Segato, 2015:52). Este giro implica una relectura del pasado pero en clave de procesos históricos producidos entre continuidades y discontinuidades desde el pasado hacia el presente. Como señala Segato, el “giro descolonial” evita el término descolonización pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática. Ese giro implica volver sobre otros caminos y sobre una reubicación del sujeto en otro plano histórico.

pregunta sobre si el universo cultural de lo ecuatorial y lo equinoccial es patrimonializable o no? ¿Cómo, entonces, no tendría sentido patrimonializar los paisajes culturales del eje equinoccial o ecuatorial? ¿Qué resultados emancipadores o forjadores de sentidos pueden emerger de una reflexión en torno a lo patrimonializable circundante a una abstracción geométrica?”. El autor revela la necesidad de redefinir el mapa ‘unesquiano’ retomando el eje equinoccial, en tanto *“estrategia para transversalizar la mirada sobre el planeta e intentar descentrar la perspectiva geopolítica dominante. Mirar el planeta en sus relaciones horizontales desde el centro equinoccial, que de ningún modo coincide con los centros geopolíticos, afirma una posibilidad de aproximación intercultural desde la latitud que no es ni sur ni norte. Esta transversalidad, desde el grado cero, sugiere una posibilidad de dinamizar las relaciones oriente-occidente... desde perspectivas culturales descentradas...”* (Ponce Ortiz, 2014: 2-3); retomando en este punto el “giro descolonial” y discutiendo con el mapa occidentalizante decimonónico y también con el orientalismo planteado por Santamarina Campos (2013).

Pero, ¿cómo lograr llegar a los procesos de patrimonialización inmaterial con un retorno del “indio” (en tanto sumatoria de pueblos originarios, campesinos, migrantes, desplazados) asumido en el multiculturalismo no crítico? Es evidente que en diversas ocasiones ese sentido de “otredad” fetichizada no solo es funcional al patrimonio inmaterial, sino también al turismo. Los qom y/o wichi habitantes del Impenetrable en la Provincia del Chaco en Argentina son, en la actualidad, objeto de interés para propuestas turísticas¹⁰. Si bien, la institución patrimonial está procurando modificar o reorientar el

rumbo de ese objetivo, parece complejo cuando hay grupos qom, por ejemplo, que deciden aprehender danzas del pasado y reinventarlas bajo una visión escenificada y unificada del indio que, incluso, omite o niega movimientos sociales indígenas que, como señalara Segato (2015: 60), podrían estar llevando al “giro descolonial” del que hemos hablado. ¿Cómo desplazar esa idea de síntesis asumida como única verdad (Ponce Ortiz, 2014: 4) y asumida como parte de las relaciones coloniales de poder? ¿Cómo introducir y recuperar una idea del sujeto histórico denso y de sus prácticas históricas en el campo patrimonial, a fin de jaquear la colonialidad del poder? ¿Es posible que ello sea posible en contextos de incorporaciones en el seno de instituciones gubernamentales de saberes indígenas? Este último interrogante emerge de las experiencias que también provienen del Instituto de Cultura del Chaco, donde mujeres qom y wichi son parte de espacios de recuperación intercultural de los saberes ancestrales. Ellas procuran con autorizaciones dilemáticas de los ancianos pertenecientes a sus comunidades (alejadas de estas instituciones y de la ciudad capital) introducir mitos, saberes, órdenes diferenciados, prácticas ancestrales en audiovisuales desde los cuales relatan sus historias o en nuevas formas de clasificación que ejercitan en las bibliotecas de la institución. Pero, ¿alcanza para desconstruir ese sentido colonial y colonialista que prima en la cultura y el patrimonio occidental?

En la mayoría de los casos transcritos, es posible observar cómo los sujetos se observan constituidos por esas políticas de las diversidades en clave colonial. En clave de la “colonialidad del saber” (pues se espera

que realicé durante 2017 en la provincia del Chaco. Del mismo participaron el Instituto de Cultura, particularmente el sector de Patrimonio Inmaterial y el Instituto de Turismo de esta provincia.

10 Las apreciaciones vertidas sobre este caso provienen del trabajo en taller

que sus saberes autóctonos –celebraciones, comidas, artesanías– sean iluminados pero siempre desde una perspectiva occidental), la patrimonialización tiende a reproducir conceptos occidentales –incluso las mujeres mencionadas en el párrafo anterior han tenido que negociar los lenguajes y relatos sobre sus mitos de origen–. Sin duda, desde esta perspectiva, las artesanías son constituidas en la visión occidental del patrimonio y definidas en un sentido de menor legitimidad respecto del campo de las artes occidentales y constituyen un buen ejemplo respecto de estos mecanismos asociados a la “colonialidad del poder”. Aunque, desde diversos espacios institucionales de nuestros países se postula de la equidad epistémica, del diálogo de saberes, así como de evitar apropiaciones de saberes ancestrales, de legitimar derechos colectivos y de transversalizar los conocimientos científicos con estos saberes y prácticas a fin de garantizar el “pluralismo epistemológico” (CIESPAL, 2017)¹¹.

En relación a la “colonialidad del ver” (desde la cual se procura visibilizar a los sujetos en sus fenotipos y corporalidades étnicas, pero siempre naturalizando para los turistas determinadas jerarquías raciales y/o culturales que ellos mismos llevan inscriptas en sus imaginarios, a fin de poder contemplarlas); el patrimonio inmaterial exalta la visibilización de un “otro” idiosincrático mediante la legitimación de expresiones culturales tradicionales. Respecto de la “colonialidad del ser” el campo del patrimonio acaba des-humanizando a los sujetos históricos y desde allí los violenta material (construyendo esa otredad y su objetivación a través de las expresiones objetivadas) y

11 En noviembre de 2017 se realizó una reunión previa a la CRES (Córdoba 2018) en el marco del CIESPAL, Quito, donde estas apreciaciones fueron parte de las conclusiones generales del encuentro.

simbólicamente en su propia cotidianeidad.

Estas colonialidades históricamente constituidas, desde las cuales se han clasificado y jerarquizado las sociedades, han permeado los lugares, sitios y objetos patrimoniales desde siempre y en los últimos años también a los sujetos y sus manifestaciones culturales. Los patrimonios culturales latinoamericanos están enraizados y valorados desde representaciones y significatividades fijadas en lo colonial y la colonialidad, sin embargo, aun en el presente se omite esta construcción y en esa omisión, se constituye una mirada y una práctica patrimonial y turística que contribuye a su fortalecimiento.

LA ANTROPOLOGÍA Y SU ROL EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN

Considerando que es en el campo del PCI en que muchos de nosotros hemos sido interpelados por las instituciones nacionales y locales e incluso por la propia Unesco para contribuir a estos procesos cabe preguntarse, ¿cuál es la antropología que atraviesa estos procesos?, ¿qué visiones de la antropología contribuyen a los mismos? Como venimos analizando estamos frente a una antropología de lo colonial –mirada en clave de antropología eurocéntrica–, aunque desde el continente latinoamericano podríamos decir que se trata de una antropología de la colonialidad. Ambas antropologías, la primera cuestionada por los estudios pos-coloniales contemporáneos, la segunda desde la perspectiva decolonial, se vinculan a través de la mirada colonial del sujeto. Una mirada que, como hemos planteado, atraviesa aún en el presente los procesos de activación patrimonial, profundizándose en las relaciones y prácticas turísticas asociadas.

Para América Latina esa mirada –siguiendo a autores como Quijano (2007)– se construye en las continuidades históricas producidas entre los tiempos coloniales y los contemporáneos (los que en Europa se han llamado poscoloniales y en nuestro continente decoloniales). Lo interesante de esta visión, fuertemente enraizada en una antropología crítica es la perspectiva que prima en la construcción de las relaciones coloniales de poder que, según la misma, no se limitan a los poderes económicos y/o políticos, sino que integran una dimensión cultural.

Entonces, si la diferencia relativista/multicultural que vemos estrechamente asociada a los patrimonios contemporáneos se produce en clave de “otrificación”, la diferencia colonial es un conjunto de diferencias que implican “des-otrificar” la misma (Restrepo, 2012: 221) y observarla dentro del marco de heterogeneidades histórico-estructurales, eludiendo modelos antinómicos y “minimalistas del multiculturalismo” y para algunos –no así para Restrepo que dice que el multiculturalismo amerita ser defendido en los términos antedichos–, reemplazando esta idea por la de interculturalismo –cuando ésta no es sinónimo de multiculturalismo, ni solo de reconocimiento, sino también de redistribución–, desde la cual pensar en múltiples y complejas pertenencias, mezclas, diferencias y desigualdades –como dice García Canclini (2007:6), los indígenas no solo son diferentes por su condición étnica, sino también por sus condiciones de desigualdad y exclusión–.

Pero sobre todo y para este texto nos interesan las relaciones tensas que se construyen entre el patrimonio inmaterial como campo institucional y los debates académicos, así como los avatares vinculados a los procesos políticos latinoamericanos que en los últimos años apelaron a la interculturalidad y la des-colonialidad.

Esta aparente tensión –aparente porque no siempre lo es–, cuando se trata de pensar la problemática en relación a los sujetos y grupos sociales interpelados por este campo, demandantes de cambios estructurales en la relación con los estados, a la hora de vincularse con el patrimonio inmaterial negocian con las visiones coloniales del “otro” y en ese sentido, aunque indirectamente, recurren a la perspectiva antropológica clásica. Es por ello que consideramos necesaria esta reflexión desde una antropología “*interpelada*” (Segato, 2015: 14) por palabras, conceptos y prácticas que Unesco ha retomado desde la emergencia del patrimonio inmaterial, a pesar de su crisis en el campo disciplinar.

Probablemente, como señala Segato (2015:14-15), este sea el ámbito de enunciación y demanda hacia una antropología menos objetivista y descriptiva, y más productora de conocimientos, aunque no solo ello, sino también una disciplina “litigante”. Es evidente que esta visión crítica, supone asumir las nuevas perspectivas del multiculturalismo por fuera de los estados y los organismos, las críticas decoloniales que dan cuenta de la constitución latinoamericana del continente y sobre todo, los escenarios de “alteridad en clave de contienda”. Esta mirada más crítica y política también implica repensar el rol de los estados y los procesos de conformación de las naciones y desde allí, reelaborar nuevas políticas de las identidades con implicancias sobre los campos patrimoniales.

Efectivamente, la antropología como disciplina del encuentro en la diferencia y de la alteridad en disputa, puede contribuir en aportes más que significativos para repensar críticamente las prácticas patrimoniales y turísticas. Pero para ello, el antropólogo debe aceptar la demanda, la interpelación y un campo contencioso de litigios

producto de sujetos que, como perciben Nelly Duarte y Sandra Benites (mujeres indígenas del Brasil entrevistadas, cuya entrevista fue publicada en 2015) que estamos errando, que lo que decimos de ellos, no es sobre ellos, sino sobre una construcción externa del “otro” pensada en el centro y a distancia. ¿Es posible que ello suceda desde la idea de autorizar solo las voces y relatos de esos “otros”, ahora convertidos en “nosotros” desde esos espacios de interpelación? Tal vez no, o solo pueda serlo parcialmente. Cuando Rodrigo de Azeredo Grunewald (2002) que trabajó con los indígenas pataxó de Brasil, relata los conflictos producidos entre los pueblos originarios y el estado a raíz de los subsidios otorgados para desarrollar artesanías turísticas que el estado considera no-auténticas por efecto de realizarlas con materiales no ancestrales sino del presente; se ve que estos actores sociales prefieren relegar al antropólogo que ya no cubrió las expectativas y reclamar a los Estados que, además, pueden otorgar financiamientos. Pero claro, los Estados son los que luego estrechan esos caminos y restringen el posible poder de los sujetos comprometidos. Entonces, es allí que el antropólogo puede contribuir interpelando y disputando al Estado, sin denostar o bien sin intervenir la voz y los conocimientos de los grupos. Por ejemplo, visibilizando conocimientos “otros”, no como misión de rescate fundamentalista o esencialista por y para la autenticidad cultural, sino colocando la diferencia colonial en el centro del proceso de producción de conocimientos. Es decir la otredad no como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino aquella que se ubica en la intersección entre lo tradicional y lo moderno, contribuyendo a elaborar formas de conocimiento intersticiales –una resistencia semiótica a fin de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento–; y sobre todo, participando de los campos trabajados

en este texto, en tanto sujetos activos que involucren la necesidad ética y política para la antropología latinoamericana y obviamente, para los sujetos comprometidos con su realidad.

Pero, ¿es posible viabilizar esas disputas epistémicas y teóricas con estrecho vínculo con prácticas no solo antropológicas, en el campo de lo patrimonial?...

REFLEXIONES FINALES

Nuestro objetivo ha sido reflexionar críticamente sobre los procesos de patrimonio/patrimonialización inmaterial en el contexto de América Latina y el Mercosur. Partiendo de la problemática asociada a la valorización de expresiones en la construcción de un mapa fundado en un único orden y una verdad patrimonial, hemos analizado los regímenes de visibilidad/invisibilidad patrimonial vinculados a la confección de mapas territoriales y de alterización, la relación estrecha entre el patrimonio y la colonialidad, o de como ésta es dialogada a través de los procesos de patrimonialización, para finalmente ubicarnos en la necesidad de repensar el rol que cabe a la antropología en estos procesos.

Como hemos señalado ha habido un interés por incorporar manifestaciones potencialmente patrimonializables que fueron durante casi todo el Siglo XX marginadas del campo del patrimonio. Ese interés supuso para algunos expertos, gestores y académicos la posibilidad de re-mapear, incluir otros continentes, países y grupos sociales en los mapas patrimoniales y principalmente, descentrar las fronteras, así como descontracturar la noción moderna de patrimonio y la visión asociada a la verdad patrimonial, integrando otros órdenes y

saberes. Esta perspectiva, se observó como la posibilidad de redefinir el sentido occidental y colonialista del patrimonio.

Sin embargo, como hemos analizado a lo largo del texto, particularmente en relación a América Latina y la región del Mercosur, el patrimonio inmaterial ha servido aún mas para encuadrar el patrimonio en miradas esencialistas, ancladas en la “colonialidad del poder”. Algunos ejemplos sirven para demostrar que nuestra disciplina ha servido a los fines de estos procesos y por el contrario, antes que “des-disciplinarse” –como plantea Restrepo–, se ha re-disciplinado y reproducido esta cuestión en el campo del patrimonio inmaterial. El caso brasilero es un buen ejemplo de este asunto. La llegada del patrimonio inmaterial fue bienvenida para este país, en el que el Instituto de Patrimonio Histórico y Cultural fue la institución a cargo del tema, sin embargo, mediante convocatorias (al menos al comienzo) a antropólogos que funcionaron como intermediarios o “puente” con las sociedades indígenas –los grupos con los que mayormente se trabajó–. No obstante, los antropólogos reprodujeron situaciones de desigualdad y poder en tanto trasladaron al IPHAN sus conceptos, sus traducciones culturales de lo observado, llevando a complejos escenarios con posterioridad a las patrimonializaciones. Unesco y las instituciones gubernamentales focalizaron su accionar en las estrategias antropológicas y en el rol de los antropólogos concedores de las manifestaciones culturales de grupos sociales diversos. Sin embargo, esta exaltación del campo antropológico no ha descentrado los mapas patrimoniales, no dio lugar a otras verdades y órdenes, por el contrario ha potenciado las situaciones de colonialidad –basta mirar la cuestión de los wayapi en Brasil o, el caso de Palenque San Basilio en Colombia, entre otros–.

En consecuencia, ¿es posible que el campo del patrimonio inmaterial pueda producir el “giro descolonial” asumido por distintos autores mencionados en el texto? ¿Es posible que la antropología consiga asumir un rol crítico y litigante que contribuya al descentramiento y a producir transformaciones en torno de los elementos patrimoniales? ¿Podrá contribuir el patrimonio inmaterial en la revisión de los procesos históricos coloniales? ¿Podrá el Mercosur servir de ejemplo en este sentido, en contextos como los del presente, en los que las demandas indígenas, populares, etc. deben ser negadas e invisibilizadas?

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1993. Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa Editorial.

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón

2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-24.

Coelho, Teixeira

2008. A cultura e seu contrário, Observatório Itaú Cultural. San Pablo, Brasil: ILUMINURAS.

Cruces, Francisco

2010. “Sobre el diálogo como metáfora del patrimonio cultural” En: Nivón, E. y Rosas Mantecón, A., Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización. México: UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor, pp. 37-50.

De Azeredo Grunewald, Rodrigo

2002. “Artes Turísticas e Autenticidade Cultural” En: Veredas, Revista Científica de Turismo, Año 1, Nº1, Junio de 2002.

Duhamel, Philippe y Doumenge, Jean-Pierre

2002. “L'exotisme est-il soluble dans le tourisme?” En: Cafés Géographiques de Paris, pp. 1-4.

García Canclini, Néstor

2007. “Las Culturas Híbridas en tiempos globalizados”. En: Culturas Híbridas.

Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Introducción a la nueva edición. Buenos Aires: Paidós, pp. 13-33.

2007. “De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo”. En: Giglia, Angela; Garma Carlos y Teresa, Ana Paula de (Comps.) ¿Adónde va la antropología?. México: UAM-Iztapalapa, pp. 39-58.

Guzmán, Tomás; Jardim, Denise; Leal, Ondina y Velásquez, Marcela

2014. “‘Desdisciplinar a antropología’: diálogo com Eduardo Restrepo”. Em: Horizontes Antropológicos, Vol. 20, Nº 41, pp. 359-379.

Hall, Stuart

2010. “El espectáculo del ‘Otro’” En: Cruces Villalobos, F. y Pérez Galán, B. (Comps.) Textos de Antropología Contemporánea. Madrid: UNED, pp.75-94.

Mignolo, Walter

2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 25-46.

Moragues Cortada, Damián

2006. “Turismo, Cultura y Desarrollo”, Paper presentado en Seminario de Turismo Cultural, Cartagena, Colombia.

Ponce Ortíz, Esteban

2014. “Patrimonialización de lo Equinoccial: el problema de lo equinoccial como condición imaginaria, potencialidades y riesgos. En: HISTOIRE(S) de l'Amérique latine, Vol. 10, article Nº17. Disponible en: www.hisal.org, noviembre de 2014

URI: <http://www.hisal.org/revue/article/PonceOrtiz2014>

Quijano, Aníbal

2007. “Colonialidad del poder y clasificación social” En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Restrepo, Eduardo

2012. “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?” En: Restrepo, Eduardo Intervenciones en Teoría Cultural. Popayán, Cauca: Editorial Universidad del Cauca, pp.197-220.

2007. “Antropología y Colonialidad”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 289-303.

Reygadas, Carlos

2007. Luz silenciosa. Film mexicano de coproducción mexicana, francesa y holandesa. Se estrenó en México el 12 de octubre de 2007.

2007. “La desigualdad después del (multi)culturalismo” En: Giglia, Angela; Garma, Carlos y Teresa, Ana Paula de (Comps.) ¿Adónde va la antropología?. México: UAM-Iztapalapa, pp.341-364.

Santamarina Campos, Beatriz

2013. “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial” En: Revista de Antropología Social N°22, pp. 263-286.

Segato, Rita

2015. “Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda” y “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder” En: Segato, Rita La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por

demanda. Buenos Aires: Prometeo, pp. 11-68.

Turgeon, Laurier

2003. Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux, Éditions de la Maison des Sciences de l’homme. París: Presses d’Université Laval, p. 234.

LOS TEHUELCHES ANTE EL DESEO PATRIMONIALIZADOR

Mariela Eva Rodríguez *

RESUMEN

El deseo patrimonializador continúa el legado de la historiografía nacionalista del siglo XIX que apropió a los tehuelches como “indios argentinos” y consideró a los mapuches como foráneos invasores. A comienzos del siglo XXI, se fue consolidando un proceso de reemergencia del pueblo tehuelche en Santa Cruz (provincia localizada en el extremo sur de Argentina), considerado extinto por los dispositivos hegemónicos. Entre dichos dispositivos se encuentra el deseo de “poner en valor” prácticas y conocimientos indígenas, sin que se contemplen mecanismos de consulta ni participación. A partir de reflexiones surgidas en el marco de una investigación comprometida

con los tehuelches de dos comunidades (Camusu Aike y Kopolke), me interrogo sobre el rol de la antropología frente a la actual legislación patrimonial, que parecería ser inmune a la agencia indígena.

PALABRAS CLAVES: Patrimonialización; Pueblo tehuelche; Clasificaciones etnológicas; Restitución de restos humanos.

ABSTRACT

The State’s drive to patrimonialize continues the legacy of the nineteenth century nationalistic historiography, which appropriated the Tehuelche as “Argentinean Indians” and considered the Mapuche as foreign invaders. The beginning of the twenty first century witnessed a process of re-emergence of the Tehuelche people of Santa Cruz (one of the Provinces of Austral Patagonia), considered as extinct by hegemonic discourse’s dispositives. One of those dispositives at work is the desire to “poner en valor” (to add value to) indigenous knowledges and practices. All this is done without consultation with, or participation of, indigenous subjects. In the framework of my research project, which is committed to the agenda of two Tehuelche communities (Camusu

* Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente (JTP) del Departamento de Ciencias Antropológicas de la UBA y docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina. Correo electrónico: marielaeva@gmail.com

Aike and Kopolke), I ask questions about the role of anthropology vis-à-vis the current heritage legislation in Argentina—a legislation that seems to be immune to indigenous agency.

KEYWORDS: Patrimonialization; Tehuelche People; Ethnological Classifications; Human Remains Repatriation.

INTRODUCCIÓN

El deseo patrimonializador continúa el legado de la historiografía nacionalista del siglo XIX que apropió a los tehuelches como “indios argentinos” y consideró a los mapuches como foráneos invasores. A comienzos del siglo XXI, se fue consolidando un proceso de reemergencia del pueblo tehuelche en Santa Cruz (provincia localizada en el extremo sur de Argentina), considerado extinto por los dispositivos hegemónicos. Entre dichos dispositivos se encuentra el deseo de “poner en valor” prácticas y conocimientos indígenas, sin que se contemplen mecanismos de consulta ni participación. A partir de reflexiones surgidas en el marco de una investigación comprometida con los tehuelches de dos comunidades (Camusu Aike y Kopolke), me interrogo sobre el rol de la antropología —y sus diversas subdisciplinas o campos— frente a la actual legislación patrimonial, que parecería ser inmune a la agencia indígena.

Para contextualizar este trabajo y sintetizar la historia de las relaciones entre el Estado, la ciencia y los pueblos indígenas en la provincia de Santa Cruz, en la primera sección compartiré algunos fragmentos de una conversación con una persona que trabaja en varios medios de comunicación de alcance nacional, especialista en temas ligados al patrimonio. Recientemente conté esta anécdota en un simposio sobre políticas patrimoniales organizado por la *Red de Información y Discusión*

sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP)¹. Este ensayo me ofrece la oportunidad de plasmar esas reflexiones por escrito permitiendo que los interrogantes y argumentos lleguen a un público más amplio, en el que quizás se encuentren periodistas, gestores de instituciones vinculadas al patrimonio, o personas interesadas en comprender cómo han operado y cuáles son las consecuencias de los dispositivos hegemónicos para los pueblos indígenas.

Al preparar la versión de este trabajo para leer en el Simposio desarrollado en el marco de la RAM no consideré la opción de publicarlo, lo cual explica la abundancia de citas autorreferenciales. Retomando publicaciones previas, en la segunda sección analizo entonces el deseo de los tehuelches de Santa Cruz de ser reconocidos como interlocutores válidos a través de instancias de consulta y participación, el deseo de recuperar-revitalizar la lengua de sus padres y abuelos y, por último, el deseo de conformar el Archivo General Tehuelche (AGT). El AGT es imaginado como un compendio con potencial para entretener lazos entre el pasado y el presente; una acumulación heterogénea que incluye todo lo existente vinculado a sus ancestros —tanto en espacios públicos como privados—, e incluso lo no dicho, pero que deja fuera a los ancestros mismos: los restos humanos.

1 El simposio internacional “Políticas patrimoniales en el contexto actual latinoamericano” fue financiado con un subsidio del Ministerio de Cultura de la Nación, otorgado a los finalistas del concurso “Encuentros Internacionales de Reflexión y Debate sobre Patrimonio Cultural”, Línea Cultura Investiga, en el que los miembros de la *Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio* (RIDAP) obtuvimos el segundo puesto en el orden de mérito. El encuentro se realizó en el Centro Cultural Paco Urondo, en la Ciudad de Buenos Aires, el 7 y 8 de diciembre de 2017.

VESTIGIOS TEHUELCHES Y CULTURA VIVA EN TIEMPOS DE POSTVERDAD

En el mes de septiembre me contactó un/a periodista –a la que referiré como María²– que tenía la intención de hacer un programa en la *TV Pública* sobre patrimonio inmaterial tehuelche. Los fragmentos de la conversación que compartiré a continuación me permiten enmarcar algunas reflexiones sobre los procesos de patrimonialización; un campo de disputa en el que participan –con desigual acceso al poder– miembros de los pueblos indígenas, funcionarios del Estado nacional y del Estado provincial, científicos, periodistas, artistas y militantes, entre otros.

Sobre el comienzo de la charla telefónica le advertí a María que tal vez mi perfil no era adecuado para su propuesta. Ella insistió. La conversación, que se extendió aproximadamente por unos cuarenta o cuarenta y cinco minutos, se me presentaba como una de esas oportunidades para probar mis capacidades pedagógicas –que generalmente suelen rebotar contra muros construidos por periodistas e historiadores amateurs– y, si bien fracasé, me permitió tomar el pulso de la opinión pública sobre una dicotomía que comenzó en el siglo XIX, según la cual los tehuelches serían “indios” argentinos y los mapuches “indios” invasores de origen chileno.

En estos tiempos en los que las fuerzas de seguridad arremetieron contra los pueblos indígenas en distintos puntos del país y se cobraron

2 Opté por no incluir el nombre de esta persona ya que el objetivo de este trabajo no es exponerla, sino analizar discursos instalados en el espacio público que tienen consecuencias concretas para los pueblos indígenas.

la vida de Santiago Maldonado en la *Pu lof* (Cushamen, Chubut) y la de Rafael Nahuel de la *Lof Lafken Winkul Mapu* (Lago Mascaradi, Río Negro), la comunión entre los medios de comunicación masivos y diversos usuarios de las redes sociales fueron instalando el estereotipo de los “mapuches terroristas”; una imagen que –si mal no recuerdo– comenzó a tomar forma en Chile en la década del noventa, pero que en Argentina no se había consolidado hasta ahora, o mejor dicho, no lo había hecho con tanta intensidad³. De hecho, desde el retorno a la democracia en 1983, es la primera vez que el Ministerio de Seguridad (a cargo de Patricia Bullrich) solicita a las fuerzas de seguridad federales y de tres provincias –Neuquén, Río Negro y Chubut– que se cree un “comando unificado” para coordinar la persecución contra un pueblo indígena (Diario *La Nación*, “Conforman un ‘comando conjunto’ para combatir a RAM en la Patagonia”, 28 de diciembre de 2017).

Hace ya casi un siglo, cuando Bronislaw Malinowski (1922) expuso en *Los Argonautas del Pacífico Occidental* las directrices de su “método” –el método etnográfico puro y duro– planteó la importancia de registrar los hechos en el instante en el que ocurren dado que –señaló– en ese momento los nativos no pueden dejar de hacer referencia a los acontecimientos. Desde la represión a la *Pu Lof* en enero del 2017 quedé atrapada en un eterno presente sobre el que no puedo dejar de hablar⁴; una suerte de presente etnográfico en el que día tras día parecen repetirse los mismos hechos: represiones,

3 Para comprender las complejidades de la recuperación de la *Lof Lafken Winkul Mapu* consultar el artículo de Ana Ramos, compañera del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), publicado en la revista *Anfibia* <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/ser-joven-pobre-mapuche/>

4 En ese contexto, junto a otros miembros de la Sección Etnología, del Instituto

recortes de las políticas públicas y achicamiento del Estado, connivencia de los jueces, noticias falsas que desacreditan las luchas populares y un futuro prometedor que abre caminos a quienes se orientan hacia el “emprendedurismo”; término vinculado al campo semántico empresarial que se instaló en las instituciones y en las políticas estatales arrasando con los contenidos, los conceptos y la agenda de derechos humanos⁵. Pero no, no estamos suspendidos en el tiempo; los cambios impulsados por esta gestión se materializan día a día e incluyen, entre otras áreas, a las políticas patrimoniales que nos convocan en esta compilación.

Si bien el diálogo con la periodista fue respetuoso, el escenario en el que tuvo lugar actualizó presupuestos que, al actuar como piso de la conversación, enmarcaron una cuádruple situación de ilegitimidad: (1) **la de los tehuelches**; aquellos cuya existencia es puesta en duda, acusados de haber perdido la “pureza” racial que se supone alguna vez tuvieron, junto a los conocimientos ancestrales que definen ese algo referido como “su cultura”; (2) **la ilegitimidad de los mapuches**, considerados como “indios extranjeros” movilizados por intenciones

de Ciencias Antropológicas, de la UBA, redactamos un comunicado público. Este fue levantado por la agencia independiente de noticias AnRed y en diversos blogs (<http://anred.org/spip.php?breve12253>).

⁵ Este término ha dado lugar a una “Subsecretaría de emprendedores” en el Ministerio de Producción, a “becas en emprendedurismo” lanzadas por el nuevo Ministerio de Modernización, Innovación y Tecnología de la Ciudad de Buenos Aires, e incluso al proyecto *Escuela Secundaria del Futuro*, también de la ciudad, que propone que los estudiantes del último año del colegio secundario dividan su tiempo trabajando gratis en organizaciones o empresas, o bien en tareas de “emprendedurismo”.

políticas de subvertir el orden social y por un interés espurio de obtener tierras; (3) **la ilegitimidad de los mapuche-tehuelche**, por ser considerados como anómalos en las clasificaciones etnológicas y, también, (4) **la ilegitimidad de los académicos**, particularmente la de quienes nos especializamos en humanidades y ciencias sociales que, según instalaron los *trolls* en las redes, nos ocupamos de temas banales o bien de temas que resultan de la mera ideología, sin que medien conceptualizaciones, métodos ni técnicas de investigación⁶.

“Lo que queremos es patrimonializar algún aspecto de la cultura tehuelche”, sostuvo al inicio de la conversación. *“Solemos promover candidaturas para UNESCO, que ya reconoció como patrimonio al filete porteño, estamos trabajando en el tango y nos gustaría patrimonializar el camino de los tehuelches o alguna otra cuestión, por eso nos estábamos preguntando: ‘¿Quedan prácticas vivas? ¿Quedan vestigios de su cultura?’”*, consultó. Respiré tratando de buscar las palabras adecuadas y le expliqué que lo mejor sería preguntarle a los tehuelches qué piensan sobre esta propuesta. Si bien entendía que el proyecto tiene buenas intenciones, para las personas de carne y hueso —sostuve recordando al “indio hiperreal” de Alcida Ramos (1994)— esas buenas intenciones pueden ser percibidas como violencia.

⁶ A comienzos del 2017, usuarios sospechados de actuar como *trolls* —palabra que, como todos saben, refiere en la jerga de las redes a aquellos que reciben dinero a cambio de generar malestar entre los usuarios y desviar los ejes de los debates— hicieron su debut masivo en los reiterados intentos por desprestigiar a los investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que tomaron el edificio del Polo Científico, en respuesta a los recortes en el ingreso a la carrera de investigador. Los comentarios más virulentos se dirigieron especialmente hacia las áreas mencionadas.

Le conté entonces sobre Adela Yatel, una anciana tehuelche que en el 2013 fue declarada como “patrimonio viviente” por la provincia de Santa Cruz. *“Nosotros no tenemos nada que ver con lo que pasó en Santa Cruz”*, aclaró. Le expliqué entonces que esa declaración no tenía que ver con la provincia en particular, sino con UNESCO y su afán por patrimonializar, por poner en valor conocimientos que a veces no contemplan la situación de las personas en contexto. Adela fue tomada como una “pieza” escindida de su familia, separada de su propia trayectoria y del territorio que operó como escenario de la transmisión entre su madre y ella, que le enseñó a confeccionar capas con pieles de guanaco (*kai*). La declaración como patrimonio viviente ignoró que el territorio donde nació fue enajenado en la década del noventa del siglo XX por un estanciero con conexiones políticas. Ese territorio –al que los entes reguladores de tierras fiscales refirieron como el “lote 28 bis”– es uno de los seis predios que el Estado nacional “reservó” mediante decretos presidenciales firmados entre 1898 y 1927, destinados para la “concentración” de los indígenas en Santa Cruz. Poco después de iniciado el siglo XX, dichos lotes –ocupados con permisos de ocupación precarios– comenzaron a ser referidos como “reservas”; término que se extendió a otros lotes, que también fueron otorgados con permisos precarios a hombres indígenas (considerados “cabezas de familia”) que cumplieron algún servicio para el Estado, generalmente como baqueanos.

La imagen pública de Adela “patrimonio viviente” y especialista en confeccionar capas –a la que muchos, excepto los propios tehuelches, llaman quillangos– se construye mediante relatos superficiales y folklorizados que excluyen, por ejemplo, que uno de sus hijos se ahorcó sospechosamente cuando cumplía condena en la comisaría de Puerto

San Julián; versión que jamás les resultó verosímil (conversación con Adela Yatel, febrero de 2007). Un mes antes de que ella falleciera, en un encuentro binacional sobre museos en Río Gallegos, en junio de 2017, tuve la oportunidad de conversar con una de las personas que participó en su patrimonialización. Cuando le pregunté por las razones que motivaron dicha propuesta, explicó que la finalidad era que le otorgaran una pensión graciable. Le comenté con sorpresa que las pensiones son un derecho, una forma de remediar la situación de los ancianos excluidos del sistema previsional que no cuentan con los requisitos para poder jubilarse –la mayoría de las veces porque sus patrones no hicieron los aportes correspondientes– y exclamé: *“¡no es necesario declarar a una persona patrimonio viviente para garantizarle el derecho a tener una pensión graciable!”*. La persona asintió y le comenté que Adela había sido trasladada al hospital de la capital provincial, según me había comentado uno de sus sobrinos.

Retomo la conversación con María y sus preguntas sobre lo que refirió como **“vestigios tehuelches”** y **“cultura viva”**. Intenté explicarle que las prácticas culturales van cambiando –mucho más con el avance del Estado y de los frentes colonizadores sobre sus territorios– pero que sí, que hay varias cuestiones que fueron transmitidas, sobre todo las que tienen que ver con la “memoria-hábito”, tal el término que propuso Paul Connerton (1993) para referir a la memoria del saber hacer. Le comenté sobre las formas particulares de criar a los niños, con mucha libertad, y también la importancia que tienen los caballos, un eje fundamental de sus vidas. *“¡Pero esos son animales europeos!”*, exclamó, ante lo cual aclaré que el modo de relacionarse es diferente. *“Claro es que hubo mucho mestizaje, pero bueno, quedan unos pocos descendientes”* –comentó–.

Era evidente que estábamos hablando en idiomas diferentes y que, a pesar de haberme visto involucrada en conversaciones similares, no lograba que abriera los casilleros en los que pretendía encajar la voz autorizada de la ciencia, dado que me había convocado en calidad de antropóloga experta en tehuelches. La estructura sobre la que había organizado las líneas de su programa se mantenían incólumes. Continué con el diálogo de sordos y me explayé sobre el término “descendiente”.

Esta categoría clasificatoria aparece por primera vez en el expediente de tierras de la comunidad Camusu Aike en 1943 como eufemismo para reemplazar al término “mestizo”, que figura solo una vez más en el informe siguiente de 1947 y luego desaparece del lenguaje burocrático. En el marco de una ideología impulsada por teorías raciales-culturalistas que tuvieron su apogeo en las premisas de la Escuela Histórico Cultural y en la ideología eugenésica, el Estado continuó con el impulso de blanquear a su ciudadanía ante la amenaza del mestizaje “hipogámico” considerado “degenerativo”. “Descendiente”, sin embargo, es un término polisémico y, al menos desde la década del setenta (según consta en los expedientes mencionados), algunas personas lo utilizan para autoadscribirse revirtiendo así la carga negativa en términos positivos⁷.

Entre los impulsores de dicha escuela, se encontraba José Imbelloni, que en aquél entonces era director del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. En 1949 dirigió una “expedición” –tal como refiere a su viaje hacia Santa Cruz y sur de Chubut– con el objetivo de determinar cuántos tehuelches “puros” quedaban y cuán grave había sido el mestizaje, al que refiere como un “efecto monstruoso”, tanto

en lo biológico, como en lo cultural e incluso en lo moral (Imbelloni, 1949). Tomando como referente una ecuación anclada en la estatura (*índice skélico*) concluyó que sólo quedaban doce tehuelches “puros” y, como medida reparatoria, propuso aislar a algunas familias en un parque nacional para preservarlos de la codicia de los blancos y de la hibridación con progenitores masculinos ajenos que, decía, fertilizaban a las mujeres y estropeaban la raza. Incluyó a tales progenitores en un conjunto en el que amalgamó –como sinónimos– a los araucanos o mapuches, a los chilenos y a los chilotes⁸. Estas teorías, que dominaron las investigaciones etnográficas durante la mayor parte del siglo XX, sentaron las bases de una formación discursiva según la cual los “últimos exponentes” –no solo *tehuelches*, sino también *shelk’nam*, *yaganes* y *kaweskar* entre otros– se encontraban “en vías de extinción” y debían ser estudiados. La fotografía y el registro fílmico resaltaron rasgos considerados “distintivos” que radicalizaban la diferencia y

del mestizaje degenerativo en la Patagonia austral durante el siglo XX, para lo cual me basé en la memoria oral y en expedientes del Consejo Agrario Provincial de Santa Cruz, ente regulador de la tierra “pública”. En el periodo previo a la provincialización de los Territorios Nacionales –que en la mayoría de los casos ocurrió a fines de la década del cincuenta– el organismo que se ocupaba de la administración de los territorios indígenas devenidos tierra fiscal era la Dirección Nacional de Tierras y Colonias. Dicha institución enviaba inspectores a los territorios con el objetivo de constatar el uso “racional” de la tierra, ofrecer información censal y, entre otras cuestiones, daban indicaciones sobre cuál debía ser el destino tanto de los indígenas como de las “reservas”. La lectura a contrapelo de estos expedientes permite comprender las concepciones de la época y los prejuicios que las animaban.

8 Si bien el gentilicio “chilote” refiere a quienes nacieron en la isla de Chiloé, en el sur se utiliza peyorativamente para referir a las persona con fenotipo

7 En otros trabajos (Rodríguez, 2010 y 2016) analicé cómo operó la ideología

profundizaban la exotización, a la vez que operaron como documento para constatar el mencionado proceso de desaparición (Rodríguez, 2010).

Vuelvo a la conversación con María y a las dificultades que surgieron al explicarle que el Estado se apropió de los tehuelches como “verdaderos indios argentinos”, en oposición a los mapuches, y que ese discurso tiene un origen concreto: el periodo previo a las campañas militares que intentaron exterminar a los indígenas y ocupar sus territorios, conocidas en su conjunto como “Conquista del desierto” y, particularmente, el libro *La Conquista de las quince mil leguas*, de Estanilao Zeballos, publicado en 1878, tal como analizaron Axel Lazzari y Diana Lenton (2002), entre otros. Enfatiqué, además, que tal apropiación está vinculada con las políticas patrimoniales.

María aclaró que el programa era “cultural” y que no se iba a hablar de política, ni tampoco sobre nada de eso de los mapuches, ni de lo de Santiago Maldonado. Intenté explicarle que la política no era ajena a lo que se define como “cultura” ni al deseo patrimonializador y que, en caso de que finalmente fuera al programa, inevitablemente tendría que hablar de los mapuches, dado que son dos caras de la misma moneda. Mapuches y tehuelches no solo van juntos porque los discursos hegemónicos los construyeron en oposición —expliqué—, sino también porque en el presente hay muchas familias y comunidades que se identifican como mapuche-tehuelches, particularmente en Chubut, pero también en Santa Cruz, como resultado de las migraciones de los últimos cincuenta años.

indígena, de clase baja y con escaso acceso a la educación formal. Al igual que “descendiente”, “chilote” también alude implícitamente al mestizaje degenerativo (Rodríguez, en prensa).

Preguntó entonces desconcertada: “¿pero vos no tomás en cuenta lo que dicen los historiadores?”. “¿Qué historiadores?” pregunté, a pesar de saber la respuesta de antemano. Mencionó entonces a Rodolfo Casamiquela, cuyo nombre ya había salido en la conversación. Respondí que él no era historiador, sino un licenciado en biología que había incursionado en paleontología, pero también en etnología, en etnografía, en lingüística e incluso en arqueología, y que una parte sustantiva de sus trabajos resulta dudoso para muchos investigadores. Aclaré de paso que su clasificación etnológica se basaba en la de Federico Escalada, cuyo libro sobre el “complejo tehuelche” de 1949 seguía la misma línea de preconceptos que vinculan cultura, raza y nacionalismo y, que además, este tampoco era especialista en estos temas, sino un médico rural; un médico de Gendarmería —justamente— que se desempeñaba en aquella época en Río Mayo, en el suroeste de Chubut.

Me preguntó entonces si yo pensaba que tenía la única verdad. En este momento en el que los medios instalaron la “postverdad” para exorcizar las dudas sobre los temas que no investigan y dejan en las sombras, le dije que no tenía una verdad única. “Lo que tengo —expliqué intentando legitimar mi discurso— es un conocimiento que resulta de años de investigación sobre estos temas, un conocimiento construido en base a fuentes escritas (archivos, crónicas de viajeros, etc.) y memorias orales reconstruidas mediante el método etnográfico; un conocimiento personal, que a su vez es compartido con otros académicos, y también un conocimiento producido en el marco de un sistema de investigación que nos evalúa permanentemente con referís anónimos. Muchos de los textos que se toman como base para hablar sobre estos temas y que proliferan en numerosas páginas de

internet, no han pasado por tales instancias –aclaré– en parte porque el modo de producción académico en el pasado no tenía las mismas exigencias que ahora”.

La extensa conversación concluyó cuando explicité que no estaba de acuerdo con patrimonializar los conocimientos, las prácticas o los objetos producidos por los indígenas –al no ser que ellos fueran parte interesada– ni en considerarlos como “bienes-cosas” a ser conservados, valorados y protegidos, entre los cuales las políticas patrimoniales incluyen a los *muertos*, continuando así con la violencia colonial. Sugerí que quizás no habían leído bien mis trabajos cuando me convocaron y, finalmente, la periodista se convenció de que no tenía el perfil adecuado para su programa, tal como le había anunciado sobre el comienzo de la charla.

LOS LEGÍTIMOS POSEEDORES

El deseo patrimonializador no se pregunta qué piensan los tehuelches, un pueblo que en los últimos años comenzó a “reemerger”, es decir, a reorganizarse y a visibilizarse en el espacio público⁹. Este proceso de reemergencia motivó reflexiones sobre las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional y sus implicancias en el presente, y si bien se centró inicialmente en la lucha por el territorio, propició también el deseo de aprender la lengua *aonekko* y un deseo aún más ambicioso: construir un Archivo General Tehuelche; proyecto que consiste en recuperar todo lo que haya sobre este pueblo

9 Junto a investigadores de Uruguay y de Argentina, entre los que se incluyen dos miembros del pueblo charrúa de Uruguay, publicamos un dossier en

originario, incluyendo a las memorias silenciadas.

“¿Vos sos la última tehuelche?” le preguntó Martín Subirá a Dora Manchado en una conversación, en el 2009, en la que –como tantas veces– preparaba las cámaras para filmarla¹⁰. La inquietud de Martín de registrar la vida actual de la gente de Camusu Aike se había originado siete años antes, cuando se enteró que su abuela había sido censada como “mestiza” en los años cuarenta, pero nunca había hablado sobre ello e, incluso, se sentía ofendida ante la mención del tema. La respuesta de Dora –motor del proyecto de revitalización de la lengua– fue apenas audible: “en teoría sí, puede ser que no soy tehuelche”, a lo cual agregó: “no sé... Dicen que ya no quedan más”. Mientras presenciaba el diálogo, me quedé pensando quiénes son los que “dicen” y cuál es la diferencia entre ser tehuelche “en teoría” y serlo “en la práctica o en la realidad”; si es que ésta era la oposición a la cual refería implícitamente. Evoqué a los investigadores con los que ella había estado en contacto, en particular a Casamiquela, y me pregunté en qué medida los presupuestos científicos habían penetrado sus enunciados. Dora ha sido, probablemente, una de las personas más entrevistadas, considerada como “informante” por lingüistas,

una revista de difusión de la Sección Cono Sur de LASA, en el que discutimos la categoría “reemergencia” indígena en relación con “etnogénesis” y “resurgimiento” indígena (Rodríguez et al., 2017).

10 Martín Subirá realizó numerosas producciones para la TV Pública y para el Canal Encuentro, entre las cuales se encuentran dos documentales sobre el pueblo tehuelche: *Tehuelches. Paisanos del cañadón* (2006) y *Tehuelches. Los dueños del viento* (2006). En el 2012 colaboré como guionista en su documental “*Aonek’o ‘a’yen: una lengua que resiste*”, financiado por el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA).

antropólogos, folkloristas y periodistas (Rodríguez, 2010).

En los años sesenta, en el contexto de políticas “asimilacionistas” y enajenación de los territorios comunitarios –referidos en ese momento como “reservas”– algunos indígenas se instalaron en los márgenes de los centros urbanos, y muchos niños fueron arrancados de sus familias y trasladados a instituciones para huérfanos interrumpiéndoles los vínculos con los suyos. Tal como expusimos en otros trabajos (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2017; Rodríguez y Alaniz, 2016), la escuela tuvo un rol protagónico tanto en los “olvidos represivos” –recurriendo a la expresión de Connerton (2008)– como en los procesos de “blanqueamiento”, aunque no fue la única causa. Las políticas educativas apuntaron a que los niños abandonaran sus lenguas, consideradas inferiores y retardatarias, y aprendieran cuanto antes el castellano. Aquellos que persistían eran castigados verbal y físicamente. Rehusarse a transmitir la lengua fue una estrategia para lograr la asimilación de los hijos, un modo de supervivencia ante una identidad estigmatizada y humillada.

Paradójicamente, en el Primer Censo Indígena Nacional (1966-1968), hablar o no la lengua se volvió uno de los principales indicadores de “pureza”. De este modo, las siguientes generaciones poco fluidas en *aonekko* fueron rotuladas como “descendientes” (eufemismo para referir a los mestizos) y, en la década del ochenta, los voceros de la ciencia y del patrimonio concluyeron que –como sólo quedaban seis hablantes– eran testigos de una “agonía” cultural y racial. En esa época, tres psiquiatras llevaron a cabo un “experimento” con doce personas a las que consideraron como “*los últimos tehuelches [...] testigos de la pasión final de su etnia*” (pp. 100), y publicaron los resultados en un libro titulado *Antropología psiquiátrica de la extinción* (Pages

Larraya, Filippo y Sachi, 1988). A partir de un único encuentro –encuentro que Dora ni siquiera recuerda– y de la utilización del Test de Rorschach basado en la interpretación de manchas de tinta, los psiquiatras afirmaron que en su caso –como en el de los otros once– hay un “*borramiento de la primitiva vida tehuelche*” y que ella “*recrea [esa vida] sólo cuando se le exige*” haciéndolo con una “*marcada indiferencia*” (58). La voz omnisciente de la ciencia interpreta, así, lo que Dora siente y piensa, y suprimiendo su propia voz concluyeron:

“El pasado tehuelche es algo borroso e inexistente, a lo que [ella] retorna sin emoción. Ha dejado de ser, ha quedado sepultado con sus ascendientes y, ya descarnado y sin vida, yace en el olvido [...] Se vislumbra un pathos trágico y antiguo, una percepción de un universo árido e inmenso, en el que vaga soledosa, sin ternura ni refugio [...] No busca salida, porque sabe, en su olvido, que no la hay” (pp. 58).

Las razones que llevan a Dora a identificarse o no en el espacio público como tehuelche no remiten a un “*pathos* antiguo”, como sostuvieron los psiquiatras, sino a experiencias concretas de exclusión económica, política y simbólica (Rodríguez, 2010). Hace años que trabajo con ella en un manuscrito sobre sus memorias, basado en conversaciones íntimas que transcribo, organizo, chequeo si es lo que quiere decir, o si está segura de querer contar ciertos pasajes, edito, vuelvo a grabar, vuelvo a leerle, y así sucesivamente. Cada vez que narra su historia comienza con un momento bisagra, cuando a comienzos de los sesenta emigró de Camusu Aike y, luego de recorrer algunas estancias, se instaló en Río Gallegos, donde durmió varios días a la intemperie. Buscó trabajo como empleada doméstica y, en cada ocasión, se presentaba como chilota, dado que ser indígena era aún más estigmatizante que provenir de la isla de Chiloé. “*Nos trataban*

peor que a un perro –suele recordar– *así lo mataron a mi marido, como un perro, por robar un cordero cuando no teníamos nada para comer*” (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2017; Rodríguez, 2010).

Dora no es la “última tehuelche” pero, lamentablemente, sí es la última hablante del *aonekko* que puede hacerlo con cierta fluidez. Su deseo de enseñarle la lengua a sus nietas y a jóvenes de Camusu Aike, compartido por otros miembros de la comunidad y por los Kopolke, nos impulsaron a pensar en los medios para concretar un proyecto de este tipo. Pasamos tres años conversando sobre cómo implementarlo, discutiendo con los tehuelches, con Martín y con Marcela Alaniz, a quien su abuela le cantaba canciones en *mapudungun* pero que –al igual que la abuela de él– tampoco se identificaba como indígena. No hubo una demanda explícita, sino tan sólo la manifestación de un deseo que nos interpeló: “*que la lengua no se pierda*”.

“El principal objetivo no es aprender la lengua propia como una lengua otra, sino reflexionar sobre los alcances de algunos conceptos y sucesos familiares y, especialmente, sobre los procesos de transmisión y sus interrupciones, en explorar trayectorias de aboriginalidad personales y colectivas [...] en un proceso en el que la lengua no es pensada como ‘patrimonio intangible’, sino como una herramienta [para recrear subjetividades]” (Rodríguez, 2013: 89)¹¹.

Si bien los tehuelches de Camusu Aike no dudaban de su propia existencia –como “familias” más que comunidades– es recién con la obtención de su personería jurídica (e inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, ReNaCI) que se vuelven interlocutores válidos para el Estado. Este trámite involucra una serie de requisitos, entre los que se incluyen dos narrativas, a través de las

cuales deben demostrar continuidad con sus ancestros: la historia del pueblo y la de la comunidad. Contar la historia de los tehuelches les resultó sumamente difícil y, tal como protesté ante las autoridades del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), debido a que las políticas estatales interrumpieron los procesos de transmisión, no podían exigirles ahora ese relato (Rodríguez, 2010).

Más allá de las contradicciones generadas por los dispositivos a los que Michel Foucault (2006) refiere como “de seguridad” y la necesidad de organizarse en términos jurídicos, estos procesos mediante los cuales el Estado “reconoce” la existencia de las comunidades estimularon reuniones en las que reflexionaron colectivamente en torno a preguntas tales como “¿Quiénes somos?” “¿Somos tehuelches

Roberto Borselli, Presidente del Consejo Provincial de Educación (CPE), y con su equipo, sobre este proyecto y sobre la necesidad de implementar la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB). En diciembre del 2010, Borselli firmó la Resolución N° 3157 que creó la Modalidad designando como Coordinadora a la antropóloga Marcela Alaniz y, un año más tarde, se dio inicio formal al *Proyecto de Revitalización de la Lengua Tehuelche* (Rodríguez y Alaniz, 2016). Inicialmente solicitamos asesoramiento a la Dra. Ana Fernández Garay, que coordinó los primeros talleres. A fines del 2015 se sumó el lingüista Evaristo Ovide, que condujo talleres intensivos durante dos meses y, entre el 2016 y el 2017, durante ocho meses, el antropólogo-lingüista Javier Domingo coordinó encuentros semanales en forma presencial, que continúan actualmente en forma virtual. En estos encuentros, los miembros del pueblo tehuelche consensuaron reemplazar el nombre *aonek'o 'a'yen* por *aonekko* y revisaron la grafía acordada inicialmente. Por otro lado, Viviana Bull Macías –de la Comunidad Camusu Aike y miembro del equipo de la MEIB– fue equipándose con herramientas y conocimientos sobre gestión, antropología, historia, lingüística y didáctica para la enseñanza-aprendizaje de la lengua.

11 Entre inicios del 2008 y fines del 2010 conversamos con el profesor

o descendientes?” “¿Somos una reserva o una comunidad?” “¿Qué significa comunidad?” “¿Quiénes son miembros?” “¿Cuál es nuestro territorio?” “¿Cómo era antes?”, entre otras.

El silenciamiento de las narrativas sobre los orígenes del mundo (de los “mitos”) y del código lingüístico no ha impedido, sin embargo, la transmisión de otras memorias. Es decir, la interrupción de la “memoria cognitiva” –aquella que remite al significado de las palabras, leyes, códigos, etc.– no implicó la anulación total de la transmisión, sino que hubo otras instancias, a través de “prácticas corporales” de la vida cotidiana a las que Connerton (1993) refiere como “memoria-hábito”, tal como indiqué arriba. Reflexionar sobre las interrupciones en la transmisión de la lengua no sólo evoca relatos que vinculan pasado y presente sino que –en la medida en que la historia se inscribe en los enunciados– estas mismas reflexiones se convierten en memoria abriendo nuevos canales de comunicación. La memoria, por lo tanto, *“no opera como un continuum ni como proceso acumulativo, sino que atraviesa momentos de crisis y reestructuración, en los cuales emergen reflexiones sobre los silencios, los ocultamientos y los secretos ligados a experiencias traumáticas dolorosas, reprimidas o estigmatizantes que dejaron huellas colectivas”* (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016: 135).

Durante su expedición, Imbelloni hizo una máscara de yeso sobre el rostro de Josefa, la mamá de Dora. Al ver las fotos del museo etnográfico, Dora recordó que cuando se despertó de la anestesia su mamá dijo: *“ahora no voy a estar más entre ustedes, ellos me llevaron la cara”*. *“La mataron un rato, la anestesiaron un buen rato”*, recuerda, confundiendo –acertadamente– a los científicos con los militares. En contraste con la generación de su madre a quienes el miedo los llevó

a reprimir sus palabras, hoy Dora se siente *“medio orgullosa de hablar la lengua”* y reconstruye su subjetividad a partir de una trayectoria que opone un pasado signado por el temor y la vergüenza, con un presente en el que, afirma, *“es que ahora uno tiene coraje, pero antes no”* (Rodríguez, 2010).

Hace un par de años, en una de las visitas semanales a la oficina de la Modalidad de EIB, donde se reúne semanalmente un grupo de tehuelches interesados en aprender la lengua, Dora compartió con Marcela Alaniz las siguientes palabras: *“Yo ahora digo nomás que soy tehuelche... parece que no hay, pero unos cuantos habemos todavía. Más los que están naciendo”*. Este enunciado revela un cambio tanto en su subjetividad como en sus expectativas y cuestiona, con su particular estilo, a los dispositivos de extinción-desaparición.

El contexto de recuperación de la lengua y de las memorias inspiró a Myrta Pocón (de la comunidad Camusu Aike) y a José Biblao Copolque (de la comunidad Kopolke) a pensar en crear el *Archivo General Tehuelche* (AGT). El AGT emerge en contrapunto al Archivo General de la Nación (AGN) –entidad que controla el almacenamiento de los documentos estatales, y con la que José mantuvo comunicaciones tensas en relación a la muestra itinerante de gigantografías titulada “Tehuelches Meridionales”, propiciada por el periodista Osvaldo Mondelo para acompañar su libro *Danza con fotos*; ambos (exhibición y libro) avalados por el INAI, sin que mediara ningún tipo de consulta ni participación de los tehuelches–.

En uno de los trabajos citados arriba (Rodríguez, 2013), retomé los hilos de algunas conversaciones que tuve con José y con Celina San Martín sobre estos temas. Expuse entonces que, conceptualmente, el AGT fue imaginado en colisión con aquello que las leyes patrimoniales

clasifican como “bienes” (tangibles e intangibles), valorados, protegidos y tutelados por el Estado. Es decir, el AGT es una entelequia particular que incluye materiales existentes en diversos soportes –textos, imágenes, audios, audiovisuales, objetos– pero también enunciados que aún no han sido registrados, materiales que no se corporizaron en objetos y objetos que han perdido entidad en tanto cosa. Es decir, el AGT intenta captar también lo inefable –los silencios, las tachaduras, los borrones, las eliminaciones, las ausencias, los olvidos– y las huellas del flujo de la materia.

Este Archivo –explican José y Myrta– consistiría en una “base de datos” para la consulta de aquellos interesados en conocer no sólo el pasado sino también, y especialmente, el presente de las comunidades. Mientras que los pliegues interiores de este archivo estarían reservados exclusivamente para los tehuelches y a la reconstrucción de sus trayectorias familiares, sus exterioridades se abren para dialogar y poner en tensión las narrativas oficiales, aquellas que enfatizan en las gestas de los “héroes patrios” y de los “pioneros”, referidos como “antiguos pobladores”. Por otro lado, a diferencia de las leyes de patrimonio,

“el AGT no incluye los restos humanos dado que, sostienen, su lugar apropiado no es un espacio de almacenamiento sino una tumba (un chenque). Los ‘majp’ tehuelche no dejan de ser ‘persona’ al cambiar su corporalidad ni tampoco cesan sus vinculaciones con los vivos, encuadrados en relaciones intersubjetivas que conectan experiencias particulares cargadas de sentidos y sentimientos¹². Los muertos se manifiestan al año de haber fallecido para despedirse de los suyos y pueden continuar haciéndolo en momentos posteriores, a través

de sueños o corporizados en animales. Son agentes que continúan teniendo injerencia sobre las personas vivas, dado que las esferas de la vida y la muerte se encuentran imbricadas, así como lo están las de la naturaleza y la cultura [...] Los chenques, a su vez, son [...] lugares habitados por ‘personas’ [...]. [Pero también están habitados por relatos y anécdotas, cuya enunciación conjura a los muertos, los invoca, los rememora, los confronta, los espanta. Son, por lo tanto, huellas de una ocupación territorial que se profundiza en el tiempo” (Rodríguez, 2013: 91).

Además de los restos humanos exhumados por los naturalistas-funcionarios en el contexto de la Conquista del Desierto –Moreno, Lista, Onelli y Zeballos– las llamadas “colecciones” continúan hoy siendo ampliadas por arqueólogos y antropólogos biólogos (o bioarqueólogos) que realizan sus investigaciones en la región desde fines de la década del setenta. La legalidad de los permisos de excavación que les otorga el Estado, así como el registro de los muertos como “bienes patrimoniales”, colide con la legitimidad de las demandas indígenas. Algunos postulan discontinuidades entre antiguas “poblaciones” y

fotografía; acepciones a las que Ana Fernández Garay (1994) agrega visión, aparición y fantasma. De acuerdo con Siffredi, *“designa todas las potencias adversas sin particularizar [...] La gran variabilidad de figuras y manifestaciones asignadas al Maip creemos está en relación estrecha con el sujeto que lo percibe, es decir, que de acuerdo al tipo de experiencia vivida por cada individuo en su contacto con Maip, así será el significado que le asigne”* (253-254). Luisa Pascual ratificó el significado que remite a “alma del difunto” (Cecilia Priegue, 2007: 86), en tanto que María Manchado “asegura haber visto al *Majp*, y, a raíz de ello, haber perdido el habla: sólo se recuperó después de tragar humo. Asimismo nos dijo que al morir una persona se desprende su *majp*” (Fernández Garay, 1994: 103). Sobre *Maip* como “gualicho” ver Casamiquela (1988).

12 “*Maip*” significa, según Alejandra Siffredi (1969-1970), sombra, espíritu, alma y

aquellas posteriores al “descubrimiento” –grupos a los que refieren como “paleoindios” e “indígenas históricos” respectivamente– a la vez que silencian vínculos y alianzas entre miembros de los pueblos tehuelche y mapuche. Las fechas de extinción que proponen varían entre 1630 –a la que contextualizan en el marco de un proceso de cambio climático cuyo resultado fue el incremento del nucleamiento, la concentración y el aislamiento cada vez mayor (Goñi et al., 2000-2002)– y el año 1930, exactamente tres siglos más tarde, según sostiene una investigación (Belardi, et al., 2013) realizada recientemente en el territorio mismo de Camusu Aike. Si bien el postulado de la “extinción” es innecesario y no está ligado argumentativamente a los resultados de las excavaciones, es fundamental para investigar a espaldas de los indígenas (particularmente en el caso de las exhumaciones) privándoles del derecho a la consulta y negándolos como sujetos potencialmente reclamantes (Rodríguez, 2013). Aclaro, no obstante, que si bien esta posición es hegemónica, no incluye a todos los arqueólogos y arqueólogas, dado que hay algunas personas que han sido interpeladas por las demandas de los pueblos originarios y se mantienen en comunicación.

El AGT se presenta entonces como una suerte de *bricolage* que conecta pasado y presente ligando “la lucha de los ancestros” con el “resurgimiento del pueblo tehuelche” y, por lo tanto, tiene un carácter emancipador. Los archivos no son sólo fuente de información, sino un canal para comprender los contextos en los que fueron construidos y develar las desigualdades de poder que encarnan. Las lecturas a contrapelo permiten a los tehuelches identificar los dispositivos sobre los que se sustentó el ordenamiento jurídico-económico y político que los subalternizó. De este modo –además de estimular la memoria– la

posibilidad de enfrentarse a la materialidad de aquello que ha sido archivado les genera interrogantes sobre la agencia de sus ancestros, desde historicidades y marcos interpretativos que desafían el orden dominante.

En síntesis, el trabajo de la memoria implícito en el proyecto del AGT posibilita la reconstrucción de narrativas alternativas. En uno de los artículos mencionados arriba (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2017), analizamos estas lecturas como “*sous rature*” –“bajo borradura”, según el concepto que Derrida (1997) acuñó inspirado en Heidegger–. Es decir, como lecturas que si bien tachan términos que evocan dolor, sumisión, enajenación y discriminación, optan por no hacerlos desaparecer. Prefieren tachar a borrar; elijen que las huellas dejadas por los dispositivos de subalternización permanezcan para forzar memorias que fueron clausuradas. A diferencia de los campesinos de la India retratados por Ranajit Guha (2002), los tehuelches no se plantean incendiar las oficinas que regulan la distribución de la tierra. Su deseo es explorar esos archivos y almacenamientos de objetos inaccesibles para comprender las lógicas de la dominación. Amparándose en el plexo jurídico de los derechos de los pueblos indígenas buscan torcer las narrativas producidas por curas, militares, científicos y burócratas que los archivaron en un pasado fosilizado, negándoles no sólo agencia, sino también la posibilidad de autoadscripción y continuidad.

Tanto los indígenas como las antropólogas que acompañamos sus procesos de reemergencia optamos por no clausurar la discusión, sino que preferimos continuar generando nuevas preguntas a partir de las experiencias conjuntas, algunas de las cuales comparto con ustedes a fin de estimular el debate: ¿Cómo varían los sentidos que indígenas, antropólogos y gestores culturales dan a términos tales

como “archivo”, “patrimonio”, “memoria” o “comunidad”? ¿Pueden los grupos subalternizados recrear historicidades propias a partir de los escombros de los archivos hegemónicos? ¿Reside lo inefable, los silencios, los borroneos y las tachaduras en algún tipo de materialidad? ¿Qué tensiones se generan entre la valoración de ciertos “rasgos distintivos” por parte de los indígenas y la valoración de esos mismos atributos por parte de las instituciones que gestionan el patrimonio? ¿Cómo coliden la inclusión de los restos humanos como “bienes patrimoniales” bajo custodia del Estado y como “personas”, que no dejan de serlo después de muertos? ¿Cómo lidian los indígenas que atraviesan procesos de reemergencia con la presión de demostrar la continuidad cultural con sus ancestros?

PALABRAS FINALES

El AGT no se vincula solo con aquello que los dispositivos de saber-poder refieren como patrimonio, sino también con el marco jurídico que lo rige. En el 2010, la provincia promulgó una nueva Ley de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley N° 3.137) en la que, siguiendo los lineamientos de la ley nacional del 2003 (Ley N° 25.743), los pueblos indígenas no son considerados como sujetos de derecho¹³. Las consecuencias de esta legislación se hacen presentes en estos días en los que la comunidad mapuche-tehuelche *Fem Mapu* presentó una demanda cautelar en oposición al proyecto de construcción de dos mega-represas en el río Santa Cruz, un río glaciario en cuyo paisaje

13 La primera ley de patrimonio provincial es de 1975 (y fue reglamentada durante la dictadura), la segunda es de 1991 y la tercera de 1997. La ley

se inscribe la historia de varias generaciones. Las respuestas urgentes que requiere la causa judicial no solo me llevaron a argumentar sobre la legitimidad de los reclamantes, sobre sus cosmologías y sobre la importancia de este río para el proceso de recuperación de las memorias de los tehuelches, sino que también me obligaron a trabajar en las grietas de la legislación patrimonial. Es decir, tuvimos que apelar a una ley que se apropia del patrimonio de los indígenas –al que refiere como arqueológico– y delega en la ciencia tanto las facultades para definirlo como los mecanismos para su “protección”, a la vez que les niega instancias de consulta previa, libre e informada.

Estas obras iniciadas en el 2015 se enmarcan en la *Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana* (IIRSA), sobre la que Carina Jofré –arqueóloga huarpe– se explayó en el simposio que mencioné al comienzo de este ensayo. Dicha “iniciativa” –cuyo objetivo es el desarrollo de la infraestructura vinculada al transporte, la energía y las comunicaciones– surgió en Brasilia en el 2000, involucra a doce países de la región y a más de 500 proyectos vinculados al neoextractivismo¹⁴. La explotación minera, petrolera y de infraestructura que involucra caminos, puentes y también represas requiere del “sacrificio” de algunas regiones. En consecuencia, quienes se niegan a entregar sus territorios deben lidiar con las burocracias judiciales y, en ocasiones, la amalgama Estado-

de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico del 2010 fue promulgada en simultáneo con la ley de “Patrimonio Cultural y Natural Arquitectónico Urbano y Rural” (Ley Provincial N° 3.138).

14 Los países involucrados son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela (<http://www.iirsa.org/>).

empresas aplaca la resistencia mediante desplazamientos forzados y represiones de las fuerzas de seguridad ¿Cómo se relaciona IIRSA con la patrimonialización? Pues bien, tras la destrucción y el despojo de los territorios, las agencias patrimoniales van “poniendo en valor” los fragmentos y creando museos de sitio para abstractas futuras generaciones de ciudadanos.

Esta es la paradoja con la que nos enfrentamos en el presente; una paradoja en la que el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) no es ajeno –dado que es el organismo de aplicación de la Ley Nacional de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (N° 25.743 mencionada arriba)– y que por lo tanto nos interpela, o bien debería hacerlo. Dado que estas reflexiones aún están en barbecho, dejo planteados algunos interrogantes sobre los que volveré en el libro que compila las discusiones del simposio organizado por el RIDAP, que aluden a cuestiones epistemológicas y también éticas: ¿Cómo lidiamos con los ruidos entre la antropología social, la antropología biológica y la arqueología para que el diálogo al interior de la disciplina sea inteligible? ¿Por qué dicha comunicación es necesaria y urgente? ¿Para quiénes trabajamos o quiénes se benefician con nuestras investigaciones? Y, en esta línea, ¿Cuáles son las herramientas (conceptuales, metodológicas y prácticas) con las que contamos para poder sostener nuestros compromisos con los sectores subalternizados y erradicar los residuos de los “legados coloniales”, tal el término acuñado por Walter Mignolo (2000)?.

OBRAS CITADAS

Belardi, Juan Bautista, Flavia Carvallo Marina, Amalia Nuevo Delaunay, Hernán De Angelis

2013. “Raspadores de vidrio y de gres cerámico en la reserva tehuelche (aonikenk) de Camusu Aike: aportes al conocimiento de poblaciones indígenas de los siglos XIX y XX en el territorio de Santa Cruz”. En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, Vol. 38, Nº 1, pp. 37-57.

Casamiquela, Rodolfo

1988. En pos del gualicho. Estudio de mitología tehuelche. Buenos Aires: Fondo editorial Rionegrino-EUDEBA.

Connerton, Paul

2008. “Seven Types of Forgetting”. En: Memory Studies, Vol. 1, pp. 59-71.
1993. How Societies Remember. Cambridge, Cambridge: University Press.

Derrida, Jacques

1997. Of Grammatology. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Escalada, Federico

1949. El complejo Tehuelche: estudios de etnografía patagónica. Buenos Aires: Imprenta Coni, Serie Instituto Superior de Estudios Patagónicos.

Fernández Garay, Ana

1994. Testimonios de los últimos tehuelches. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Nuestra América.

Foucault, Michel

2006. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Goñi, Rafael, Gustavo Barrientos y Gisela Cassiodoro

2000-2002. “Condiciones previas a la extinción en poblaciones humanas al sur de Patagonia: una discusión a partir del análisis del registro arqueológico de la Cuenca del Lago Salitroso”. En: Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Vol. 19, pp. 249-266.

Guha, Ranahit

2002. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona: Crítica.

Imbelloni, José

1949. “Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza”. En: Runa, Archivo para las ciencias del hombre, Vol. 2 (partes 1-2), pp. 5-58.

Lazzari, Axel y Diana Lenton

2002. “Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas”. En: Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego, Briones C. and Lanata, J. L. (eds.), pp. 33-46. Westport: Greenwood Publishing Group.

Malinowski, Bronislaw

1922. Argonauts of the Western Pacific. Londres: Routledge.

Mignolo, Walter

2000. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

Pagés Larraya, Fernando, Jorge Filippo y Carla Sacchi

1988. Tehuelches: Antropología psiquiátrica de la extinción. Río Gallegos: Ediciones culturales Santa Cruz.

Priegue, Celia Nancy

2007. “En memoria de los abuelos”. Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche. Viedma: Fundación Ameghino.

Ramos, Alcida

1994. “The Hyperreal Indian”. En Critique of Anthropology, Vol. 14, Nº 2, pp. 153-171.

Rodríguez, Mariela Eva

En prensa. “Migrantes chilotes, xenofobia y mestizaje degenerativo”. En Actas del VII Seminario “Chiloé: Historia del contacto”: Chiloé y su área de influencia cultural. Ancud, Museo Regional de Ancud.

2016. “‘Invisible Indians’, ‘Degenerate Descendants’: Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia”. En: Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina, Alberto, P. y Elena E. (eds.), pp. 127-154. Cambridge: Cambridge University Press.

2013. “Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas”. En: Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios, C. Crespo (ed.), pp. 67-100. Buenos Aires: Antropofagia.

2010. De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis de doctorado, Washington DC, Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Georgetown. <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>.

Rodríguez, Mariela Eva y Marcela Alaniz

2016. “Desafíos de la EIB en contextos de invisibilización: el caso de Santa Cruz”. En: Hecht, A. C. and Schmidt, M. (eds.) Maestros de la EIB, pp. 27-46. Buenos Aires: Novedades Educativas.

Rodríguez, Mariela Eva, Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir

2017. "Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y tehuelche". En: A. Ramos, C. Crespo y Alma Tozzini (eds.) Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad, pp. 111-140. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro. Disponible en http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/aperturas/memorias_UNRN_aperturas.pdf

Rodríguez, Mariela Eva, et al.

2017. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. Conversaciones del Cono Sur, Vol. 3 (1). Sección Debate. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA. Disponible en <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>

Siffredi, Alejandra

1969-1970. "Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales". En: Separarata de Runa, Vol. 12 (1-2), pp. 247-272.

Zeballos, Estanislao

1878. La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de "La Prensa".

DOCUMENTOS OFICIALES

Censo Indígena Nacional Vol. III, Resultados definitivos 1966-1968. Cédula de Vivienda de las provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Santa Cruz y Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Buenos Aires: Ministerio del Interior. Secretaría de Estado de Gobierno, 1968.

Censo Indígena Nacional Vol. IV, Resultados definitivos 1966-1968. Cuadro de Población de las provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Santa Cruz y Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Ministerio del Interior. Buenos Aires: Secretaría de Estado de Gobierno, 1968.

Distinción a la artesana Adela Yatel, en la categoría patrimonio viviente de la Provincia de Santa Cruz, en el marco de la Ley de Patrimonio Cultural Provincial N° 3138. B.O.N° 4802, 6/3/2014.

Comunicado de la Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Enero de 2017, <http://anred.org/spip.php?breve12253>.

Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003. 32° Convención de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), París. Se aprueba en Argentina mediante Ley Nacional N° 26.118, 25/7/2006.

Diario La Nación, "Conforman un 'comando conjunto' para combatir a RAM en la Patagonia", 28 de diciembre de 2017 <https://www.lanacion.com.ar/2095980-conforman-un-comando-conjunto-para-combatir-a-ram-en-la-patagonia> Recuperado el 30 de diciembre de 2017.

Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) <http://www.iirsa.org/> Recuperado el 30 de octubre de 2017.

Ley Nacional N° 25.743 de Protección del Patrimonio Arqueológico y

Paleontológico. B.O. 4410, 26/6/2003. Secretaría de Cultura de la Nación.

Ley Provincial N° 3.137 de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico. B.O. 20/7/2010. Provincia de Santa Cruz.

Ley Provincial N° 3.138 de Protección del Patrimonio Cultural y Natural Arquitectónico Urbano y Rural. B.O. 20/7/2010. Provincia de Santa Cruz.

R.A.M. Informe conjunto realizado entre el Ministerio de Seguridad de la Nación y los Gobiernos de las Provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut. Diciembre de 2017 https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informe_ram-_diciembre_2017.pdf Recuperado el 30 de diciembre de 2017.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a las organizadoras del *I Simposio Internacional de Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur*, que tuvo lugar en el marco de la *XII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)*, por haberme invitado a participar en dicho evento cubriendo los gastos de traslado y estadía, y agradezco también la invitación para participar en este libro. Esta es una oportunidad para compartir mi ponencia completa, dado que por un error en el control del tiempo, no me permitieron utilizar los tres minutos que aún tenía disponibles para leer el final de la presentación oral. Finalmente, agradezco a los interlocutores de estas reflexiones, tanto indígenas como académicos, entre los cuales se encuentran Claudia Briones y Joanne Rappaport que dirigieron mi formación.



2º Sesión

*Espacios,
historia y
gestión
patrimonial*

PERMISIVIDAD E INTOLERANCIA EN LOS ESPACIOS SOCIALES AFROJESUÍTICOS

Carlos A. Page*

RESUMEN

El título del trabajo hace referencia a tres cuestiones que, desarrolladas en distintas épocas, se vinculan entre sí. Por un lado, la conocida permisividad de los jesuitas en su apostolado. Por otro, la intolerancia a la Compañía de Jesús y también, precisamente, a la permisividad que provocó el rechazo de sus actividades hasta la actualidad. Y finalmente, una personal definición de los espacios afrojesuíticos que constituyeron las estancias de los colegios, donde habitaban trabajadores africanos esclavizados.

PALABRAS CLAVE: Compañía de Jesús; Esclavitud; “Ministerio de negros”; Arte; Arquitectura.

ABSTRACT

The title of the work refers to three issues that, developed at different times, are linked together. On the one hand, the well-known permissiveness of the Jesuits in their apostolate. On the other the intolerance towards, not only the Society of Jesus, but also and precisely to the permissiveness that caused rejections in their activities until the present. And finally a personal definition of the Afro-Jesuit spaces that constituted the stays of the schools, where African slaves lived.

KEYWORDS: Company of Jesus; Slavery; “Ministry of slavery”; Art; Architecture.

LOS TRABAJADORES AFRICANOS ESCLAVIZADOS EN LAS ESTANCIAS JESUÍTICAS

La Provincia Jesuítica del Paraguay contó, como lo establecen sus Constituciones, con un Colegio Máximo donde se impartía enseñanza universitaria de teología y filosofía; y una serie de “colegios menores”

* Investigador del CIECS-CONICET/UNC.

Correo electrónico: capage1@hotmail.com.

y “residencias” para la enseñanza de los niños y, sobre todo, como centro de sus actividades apostólicas. Estos tres domicilios señalados, se establecieron en las principales ciudades de la provincia. Para solventar los gastos que demandaban cada uno de ellos, y otros ministerios de la Compañía de Jesús, se valieron del establecimiento de una cantidad importante de estancias que contaban con un elevado número de habitantes.

La historiografía sobre las estancias jesuíticas siempre fue avanzando en la búsqueda de renovados conocimientos. Desde que el P. Luis Martín encargó la redacción de las historias de las Asistencias a los propios miembros de la Orden, fueron incorporándose laicos que acompañaron estos estudios. Confusos en principio, a tal punto que el mismo arquitecto Juan Kronfuss en 1920, no solo se encargaba

de difundir las estancias con sus dibujos, sino que incursionaba en la historia de cada una de ellas. Pero con errores tan importantes, como no diferenciar una estancia de una reducción. Y ni siquiera tener en claro la presencia de africanos, sino que se daba por descontado que allí se encontraban indígenas (Kronfuss, 1920) (Fig. 1).

El caso es que en las últimas dos décadas aproximadamente, se comenzó a estudiar la presencia afro en las estancias (Page, 2000: 80-95). Pero los mismos arquitectos, amén de divagar sobre estilos arquitectónicos y tipologías, aún se preguntaban por qué los jesuitas habían construido iglesias tan grandes en medios rurales tan extensos. La respuesta no estaba solo en el estudio de la arquitectura sino en el contexto, habría que interrogar sobre qué significó para los jesuitas el “Ministerio de Negros” (Tardieu, 2005). Efectivamente, el propio

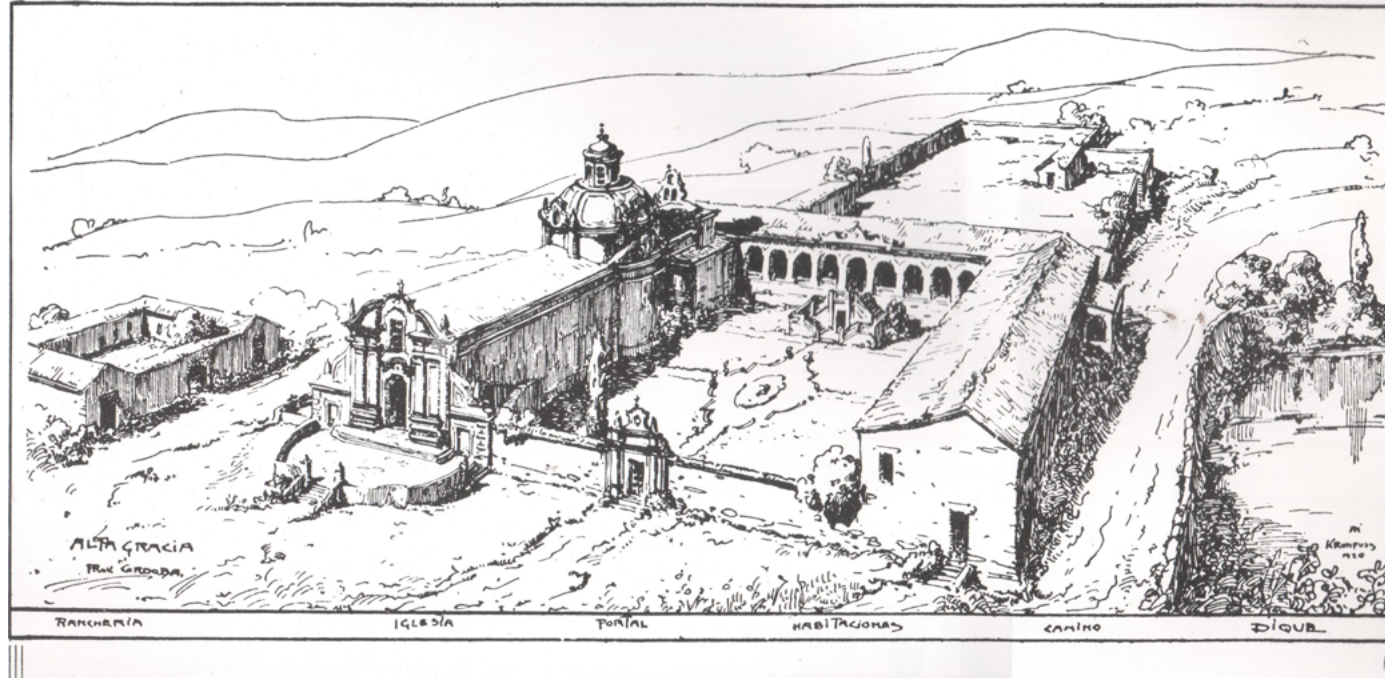


Fig. 1 Representación de la estancia de Alta Gracia por el Arq. Kronfuss, donde en el epígrafe la confunde con una reducción.

San Ignacio no contempló que en América encontraría una realidad diferente a la europea donde sus ministerios se concentraban fundamentalmente en la educación y en las misiones volantes.¹ Aquí, no solo halló habitantes tan diferentes como los de Asia, sino además, con africanos esclavizados.

Si bien la evangelización de esta fuerza de trabajo fue contemplada en los tres primeros concilios limenses, nunca nadie cuestionó la esclavitud, sino que ante las denuncias de malos tratos solo se optó por establecer y reglar un nuevo ordenamiento esclavista.

En ese marco, los jesuitas comenzaron a trabajar en la evangelización afro a través de métodos que se fueron redimensionando con la experiencia que iban obteniendo paulatinamente. Así, por ejemplo, adoptaron el bautismo *sub conditione*, es decir, al ver a los africanos llegar a América con un bautismo informal dado en los puertos de cautiverio, se les impartía un catecismo mínimo y se los bautizaba con la condición de posteriormente profundizar en la enseñanza del Evangelio. Otros recursos que tenían en las ciudades, era salir cantando por las calles en procesión junto a niños africanos y convocando a los trabajadores y sus familias a acercarse a la plaza, donde se les impartía la doctrina. A su vez, a sus tradicionales misiones volantes en zonas rurales, incorporaron a los trabajadores esclavizados. Y con el tiempo también se fueron creando “cofradías de negros” dedicadas a morenos

1 Si bien tienen algún antecedente medieval fue un rasgo distintivo de la Contrarreforma como estrategia pastoral articulada para ciudades, pueblos y aldeas. Los jesuitas tomaron este ministerio como una labor de evangelización de gran importancia, donde a la predicación e instrucción en grupos, incluso del mismo clero, se sumaba la creación de cofradías y otras instituciones que permanecían luego de la marcha del misionero.

canonizados, como San Baltasar, San Benito, hasta americanas como la Santa Limeña y otras.

LA EVANGELIZACIÓN DE LOS TRABAJADORES ESCLAVIZADOS

Todo este desarrollo metodológico misional tuvo antecedentes entre los jesuitas, no obstante en un corto período no los favorecieron. Por ejemplo, el provincial del Brasil, Luis de Gra se desprendió de los esclavos del colegio, causando malestar entre los portugueses. Mientras unos informaban a Roma los malos tratos que sufrían los africanos, como lo hizo el P. Martín de Funes al general Aquaviva en 1590, otros eran más frontales con una sociedad totalmente discriminatoria (Andrés-Gallego, 2005: 16). Es el caso del P. Luis de Funes quien en un sermón que ofreció en Cartagena de Indias en 1614 increpó a sus feligreses españoles exponiendo que era mayor pecado pegarle una bofetada a un moreno que a la estatua de Cristo que tenía a su lado. Porque el primero era hechura e imagen viva de Cristo y el segundo solo un palo de madera. Como consecuencia de lo que dijo debió soportar la detención y un proceso en el Santo Oficio de la Inquisición, pues sus palabras fueron consideradas “sacrílegas” y “malsonantes” (Liévano Aguirre, 2015:230).

Cartagena de Indias fue el puerto que para el siglo XVII recibía entre 10.000 y 12.000 africanos por año. Pues allí los jesuitas tuvieron un campo de cultivo perfecto. En este sentido sobresalieron por ejemplo, Alonso de Sandoval (1576-1652) quien publicó en 1627 (varias ediciones posteriores) una obra fundamental que se convirtió en un clásico por la enervada denuncia que realiza ante la inmoralidad

en el tráfico de personas esclavizadas (Fig. 2). Pero mayor renombre por su labor misional alcanzó el catalán San Pedro Claver (1580-1654) quien por su trabajo incondicional fue canonizado en 1888 y en 1985 el congreso colombiano declaró su día de fallecimiento (9 de setiembre) como “Día Nacional de los Derechos Humanos”.

Pero, también entre este conjunto de religiosos va a sobresalir un intelectual de primer nivel como lo fue el P. Luis de Avendaño (1594-1688) que alcanzó a ser provincial del Perú, aunque su obra “Tesoro Índico”, compuesta de seis volúmenes publicados entre 1668 y 1686, lo ubican junto a Solórzano y Matienzo como uno de los que sentaron las bases del derecho indiano, siendo además precursor de la misionología junto al P. José de Acosta. Efectivamente, en el primer volumen rechaza de plano la licitud de la trata de negros (Fig. 3).



Fig. 2. Portada del libro del P. Sandoval SJ (1576-1652) “De instauranda aethiopia”.

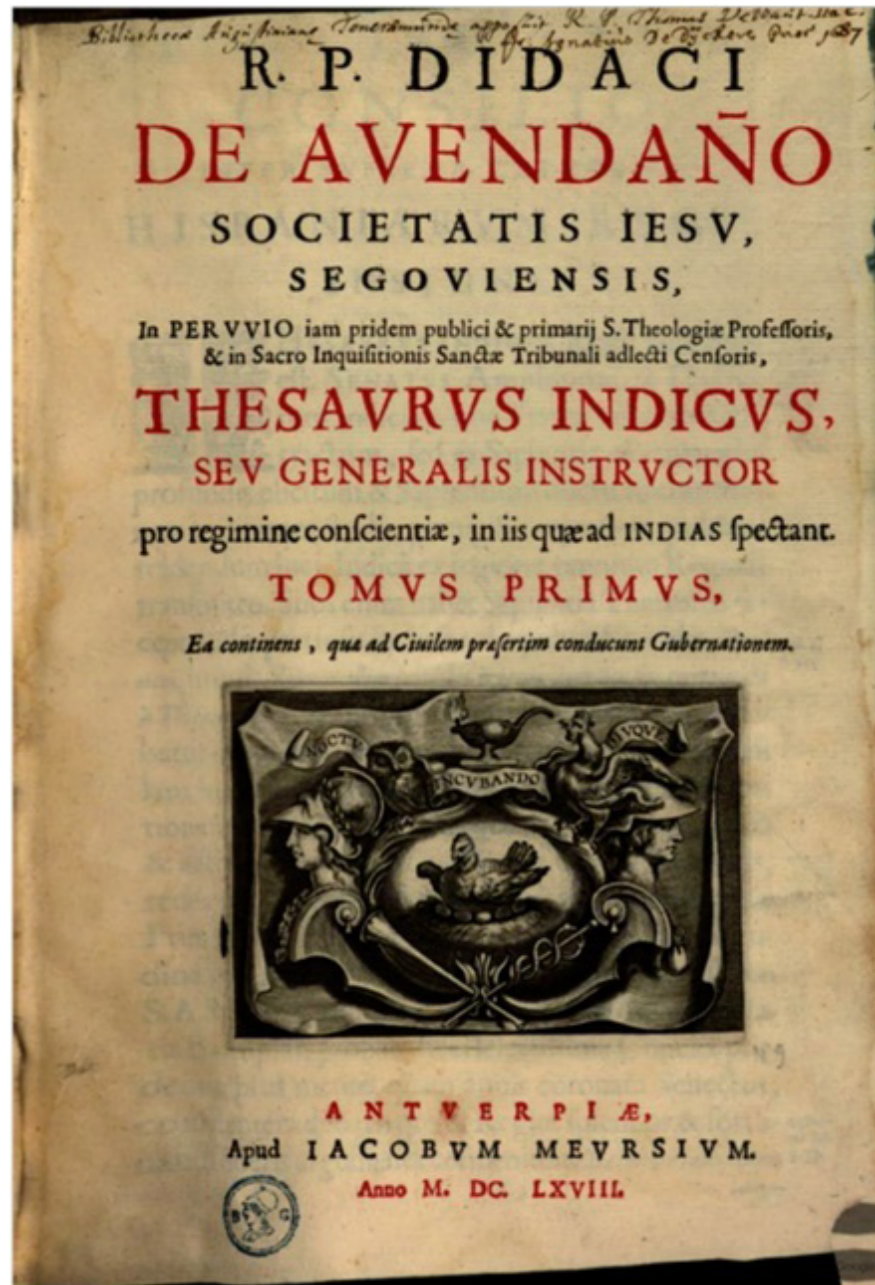


Fig. 3. Uno de los seis volúmenes del "Tesouro Indico..." del P. Luis de Avendaño SJ (1594-1688)

Desde la curia romana también se dieron algunas tímidas reacciones como que en 1590 el mencionado P. Aquaviva prohibió la adquisición de esclavos. Orden que no solo no se cumplió sino que registramos para la provincia del Paraguay casos de coadjutores que contrabandeaban esclavos. También el general Vitelleschi le dio importancia al estudio de las lenguas africanas al punto excepcional que le concedió el cuarto voto al P. Martín de Veras, justamente por dominar la lengua de Angola.

Precisamente la lengua fue uno de los grandes obstáculos que afrontaron los jesuitas. Bien lo vislumbró el P. Diego de Torres, creador del "ministerio de negros", pues al ser el primer provincial del Nuevo Reino, tuvo contacto directo con la realidad de Cartagena y los protagonistas jesuitas que allí trabajaban. Luego impuso el ministerio en la provincia del Paraguay, donde se destacaron varios misioneros abocados a este apostolado. A su vez y ya en su vejez, el P. Torres decidió reunir a dos verdaderos expertos en la lengua, como los Padres Francisco de San Martín y Lope de Castilla. El objetivo era redactar un vocabulario que sirviera para la evangelización de los trabajadores esclavizados. Tuvieron como base las obras de Diego Gomes (1557) y sobre todo el catecismo bilingüe de Mateo Cardoso (1624). Aunque esas obras no las hemos localizado en los colegios ni en las estancias, en cambio sí la obra de Sandoval que se encontraba

en el colegio de Córdoba. El P. Torres no concluyó su proyecto, sino que lo hizo Lope de Castilla. Pero los superiores en Roma no permitieron la impresión, pues resultaba lingüísticamente problemática ante la gran cantidad de dialectos africanos, por lo que siguieron adoptando la “media lengua”.

Diversos testimonios de todo tipo dan referencia a la labor desarrollada por los jesuitas, como por ejemplo el temprano informe de 1609 del P. Darío sobre el estudio de la lengua africana, la creación en 1613 de la primera cofradía de negros e incluso los mismos africanos fueron aceptando complacientes la nueva religión, al punto que en una Carta Anua, y como caso excepcional, podemos leer el obituario de la esclava Catalina Álvarez cuya labor en el colegio de Córdoba era ser catequista de niños africanos. También entre estos últimos se encontraban sacristanes y participantes en coros y músicos en la liturgia.

ESPACIO SOCIAL Y LEGADO PATRIMONIAL

Los africanos aprendieron y se destacaron en diversos oficios propios de los europeos como la construcción, herrería, carpintería, administradores de haciendas e incluso en el arte. En este sentido respecto a las dos imágenes que se encuentran en el museo “Monseñor Juan Sinforiano Bogarín” en Asunción –halladas en la estancia jesuítica de Paraguarí y dedicadas a San Gabriel y San Miguel–, los historiadores de arte son terminantes en definir que no son europeas, ni guaraníes, ni peruanas, siendo más que probable su hechura por parte de un artista africano, entre los muchos que allí residían (Page, 2017: 28) (Fig. 4).



Fig. 4. San Miguel (Museo de Arte Sacro Monseñor Juan Sinforiano Bogarín, Asunción)

La vida cotidiana en las estancias no es difícil de rastrear ante la documentación existente, que parte –por ejemplo– de las instrucciones para haciendas impartidas por el P. Andrés de Rada en 1663, donde establece deberes y prohibiciones (Page, 2017: 32). Pero también a este documento acompañan una gran cantidad de memoriales dirigidos a los colegios y a las estancias donde se establecían cuestiones de todo orden (Troisi Melean, 2002: 44).

Los trabajadores esclavizados desarrollaron su vida fundamentalmente en tres tipos de ámbitos. Por un lado los lugares de trabajo, por otro los de vivienda y finalmente las iglesias donde aprendían y practicaban el culto católico.

En Córdoba, por ejemplo, donde se desarrollaron las estancias

más grandes porque debían sustentar las principales actividades de los jesuitas, se han conservado algunos edificios representativos. Es el caso de la escenificación de la herrería del Museo de la estancia jesuítica de Alta Gracia (Fig. 5); pero fundamentalmente y pegado a la institución, calle de por medio, aún se encuentra en pie el obraje (Fig. 6). A pesar de haber recibido algunos “retoques” en su arquitectura se conserva no solo en buen estado sino en uso. Efectivamente, tras el reparto de los bienes de los jesuitas en la expulsión, el obispado se quedó con el edificio donde funciona actualmente un colegio por ellos regentado. En estos momentos se edifica un nuevo establecimiento y hay gran expectativa sobre el destino de esta construcción, única de este tipo en el país perteneciente en forma directa al trabajador africano.



Fig. 5. Escenificación de la herrería de la estancia de Alta Gracia.



Fig. 6. Fotografía antigua del Obraje de Alta Gracia aún existente.

Durante décadas el único edificio que se encuentra parcialmente en uso, perteneciente al conjunto habitacional de Santa Catalina, se ha denominado despectivamente “ranchería”. Incluso, el poco más del centenar de propietarios de la antigua estancia jesuítica, al repartirse los inmuebles, alardearon de “regalar” las “ruinas” a los pobres del sitio. Pero resulta que estos restos arqueológicos nos dan una clara idea del tipo de construcción donde vivían los trabajadores, en la que se emplearon materiales como la piedra, el ladrillo y la teja, como el resto de las construcciones de la estancia. Incluso los jesuitas hicieron construir un portal barroco que jerarquizaba el ingreso al conjunto (Fig. 7). También viviendas eran las que se encontraban en los puestos de las estancias, de los que algunos restos arqueológicos se conservan, como el de La Candelaria, aunque creemos que no ha sido registrada oficialmente.



Fig. 7. Portal del ingreso al conjunto habitacional de los trabajadores esclavizados de Santa Catalina.

En el establecimiento de La Candelaria también se encuentran restos arqueológicos de las viviendas de los trabajadores. Construcciones que llegaron a ese estado debido a la desidia frente a ámbitos que no eran relevantes en el pasado inmediato. Clara muestra es el contraste que presenta la siempre impecable capilla frente al resto de los edificios. Obviamente, siempre los edificios de la iglesia fueron prioritarios a la hora de intervenir, solo que quienes lo hacían no se habían percatado que eran edificios como los otros, construidos y usados por trabajadores africanos esclavizados. Si hubieran sido coherentes con su pensamiento frente a las otras construcciones, no dudamos que las iglesias hoy serían también: restos arqueológicos (Page, 2017).

De tal manera, las proporciones de los templos se corresponden a la cantidad de usuarios que tenía cada establecimiento. Según los inventarios de la Junta de Temporalidades los jesuitas alcanzaron a poseer en América 17.275, entre hombres, mujeres y niños esclavizados. La provincia del Paraguay alcanzó los 5.164, cifra muy similar a la del Perú (Curran, 2001: 1254). Y por dar un ejemplo, la estancia de Alta Gracia contaba con 274 personas, más los tres jesuitas que la administraban y de los que conocemos los nombres de todos.

Otro ejemplo de la relación de personas que la habitaban y el tamaño del templo lo demuestra la estancia de La Banda en Tucumán, la más grande de este “colegio menor”. Mucho más pequeña que las cordobesas cuyos esclavos se sumaron al total del colegio de las estancias y potreros que poseían (11 en total) y llegaban a 127 individuos.

Si comparamos estos establecimientos rurales con los que poseían otras órdenes religiosas, veremos por ejemplo también en Córdoba, la estancia de los dominicos, ubicada a unos 20 km de la ciudad, donde al no ser usada como una estancia de producción no tenían esclavos más que

los de servidumbre, por tanto ni siquiera hacía falta construir una iglesia. De tal modo que una simple habitación hacía las veces de capilla.

Las iglesias que los jesuitas levantaron en las estancias tenían algunas particularidades que tipológicamente las diferencian de otras iglesias. Tanto Santa Catalina (Fig. 8), Jesús María y Alta Gracia, con mayor número de trabajadores y por tanto de mayor superficie, contaban por ejemplo con elementos como el “palco tribuna” (Fig. 9). Si bien, tipológicamente viene de la época en que Constantino incorporó el

catolicismo al imperio, estos elementos fueron utilizados en algunas regiones donde asistían autoridades que pretendían ubicarse en un lugar preferencial y separado del resto. Pues en las estancias era el sitio reservado para el resto de los sacerdotes y coadjutores del establecimiento y las visitas que asistían, desde el provincial hasta otros miembros de la comunidad.

Fig. 8. Iglesia de la estancia Santa Catalina.





Fig. 9. Palco tribuna de la iglesia de Alta Gracia.

Finalmente y en este contexto aún nos quedan interrogantes. Por ejemplo, cómo era la celebración de la eucaristía, en el sentido de qué tan permisivos fueron los jesuitas con sus trabajadores, teniendo en cuenta como lo fueron con culturas originarias desde América a la China. Nos preguntamos ¿hubo manifestaciones culturales africanas en la misa, en lo que se refiere a cantos, danzas y música?... Sospechamos que sí, pues en los inventarios se han registrado instrumentos musicales, además que el propio P. Florián Paucke cuenta que el provincial le hizo componer una “misa musical” para que se la hiciera practicar “a los negros que se desenvolvían muy bien”. Pero estos interrogantes quedan abiertos para futuros estudios que vayan precisando la cotidianidad religiosa de los trabajadores africanos esclavizados de los jesuitas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrés-Gallego, José

2005. "La esclavitud en la monarquía hispánica: un estudio comparativo".
En: José Andrés-Gallego (Dir.) *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Afroamérica, la tercera raíz*. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera.

Curran, R. Emmett

2001. "Esclavitud negra en América". En: Charles E. O'Neill y Joaquín M. Domínguez. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Tomo II. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Kronfuss, Juan

1920. *La arquitectura colonial en la Argentina*. Córdoba: Biffignandi.

Liévano Aguirre, Indalecio

2015. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Tomo I. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Page, Carlos A.

2000. *La estancia jesuítica de Alta Gracia*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba y Eudecor SRL.

Tardieu, Jean-Paul

2005. "Los inicios del 'ministerio de negros' en la provincia jesuítica del Paraguay". En: *Anuario de Estudios Americanos*, N°62. Sevilla, pp. 141-160.

Troisi Melean, Jorge

(2002). "Los Esclavos Jesuitas en los Memoriales para los Provinciales del Paraguay (Siglo XVIII)". Ponencia presentada en las *IX Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. San Pablo, 8 al 11 de octubre.

CENTROS HISTÓRICOS CON UNA MIRADA HACIA LA DIVERSIDAD, LEGITIMACIÓN SOCIAL Y PARTICIPACIÓN

María Luisa Blanes Gonzalez *

RESUMEN

En este trabajo me propongo re pensar el papel de los Centros Históricos con la participación de actores sociales, con sensibilización pública y búsqueda de objetivos comunes para la revitalización integral de las poblaciones históricas. La propia construcción de ciudadanía, el fortaleciendo de las identidades y memorias, el sentido de pertenencia, favorecen la vida social, política y económica, y favorece manifestaciones del patrimonio cultural material e inmaterial. Como entendemos la participación comunitaria, arrojaran mejores o débiles resultados en la preservación del Patrimonio Cultural.

El presente trabajo se centra en estudios de casos en Paraguay, particularmente se realizaron observaciones en pueblos de origen jesuita o franciscano que dejan una clara visión de cómo se compromete

e identifica una comunidad, mediante el arraigo de costumbres y tradiciones, y las demandas sociales que reclaman la protección y preservación de su patrimonio, así como las acciones de salvaguarda llevadas a cabo desde los actores públicos.

PALABRAS CLAVES: Revalorización; Legitimación Social; Participación.

ABSTRACT

In this work I propose to rethink the role of Historic Centers with the participation of social actors, with public awareness and search for common objectives that the integral revitalization of historical populations. The construction of citizenship itself, strengthening identities and memories, meaning of belonging, favor social, political and economic life, and favors manifestations of material and immaterial cultural heritage. As we understand community participation, will throw better or weaker results in the preservation of Cultural Heritage.

The present work focuses on case studies in Paraguay, particularly observations were made in towns of Jesuit or Franciscan origin that leave a clear vision of how a community is committed and identified,

* Arquitecta, Directora de Bienes Culturales en la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Secretaría Nacional de Cultura de la República del Paraguay. Docente del Área de Patrimonio de la Facultad de Arquitectura Diseño y Arte, FADA -UNA. Correo electrónico: maria.malui@gmail.com

through the roots of customs and traditions, and social demands that demand the protection and preservation of its heritage, as well as the safeguard actions carried out by public actors.

KEYWORDS: Revitalization; Cultural Heritage; Community participation.

PRESENTACIÓN

Con la preocupación de re pensar el papel de los Centros Históricos tanto por la existencia del Patrimonio Cultural que debe preservarse, como por la participación y el compromiso de los habitantes, actores y parte en la conservación de las áreas históricas, su revalorización y el mantenimiento de las mismas como centros vitales, deben ser considerados en este proceso un conjunto de aspectos como: la implementación de acciones que sensibilicen y estimulen la conservación de los Centros o poblados históricos, en la búsqueda de objetivos comunes entre ciudadanos, profesionales y actores públicos, enfatizando los aspectos de:

La comprensión mutua, fundada en la sensibilización pública, como base del éxito de la conservación, revitalización y desarrollo de las poblaciones históricas (Principios de La Valeta para la salvaguardia y gestión de las poblaciones y áreas urbanas históricas, y la participación responsable de los grupos locales¹).

La participación ciudadana en decisiones y acciones, es el derecho ciudadano a la información, a la consulta y a la ejecución, desarrollo y

éxito en los distintos países, programas y regiones².

Las acciones sobre el Patrimonio Cultural deben considerar la propia construcción de ciudadanía, fortaleciendo las identidades y memorias, el sentido de pertenencia, de lo cual se obtiene un aporte importante en la formación de mejores seres humanos, y se favorecen aspectos de la vida social, política y económica de las naciones, ligado a las manifestaciones del patrimonio cultural material e inmaterial³.

De acuerdo con el modo en que entendemos la importancia de la participación de la comunidad en las acciones que iniciemos en mejora de nuestros Centros Históricos, recogeremos mejores o más débiles resultados en la propia preservación del Patrimonio Cultural.

CENTROS HISTÓRICOS, PATRIMONIO Y REPRESENTACIÓN COLECTIVA CARACTERÍSTICAS QUE IDENTIFICAN AL PATRIMONIO INTANGIBLE

El patrimonio intangible está presente en todos los aspectos de los bienes culturales. Es la base de la identidad, la creatividad y la diversidad cultural, es un patrimonio vivo, continuamente recreándose, que cobra vida a través de los seres humanos y de sus prácticas y formas de expresión.

Mediante las manifestaciones patrimoniales significativas la

1 XVII Asamblea General de ICOMOS el 28 de noviembre de 2011

2 Participación Ciudadana y Educación – OEA

3 Política para la Protección del Patrimonio - Ministerio de Cultura de Colombia.

gente recuerda y reconoce su pertenencia a un grupo social y a una comunidad, esta identidad cultural no es sólo una, sino múltiple, y siempre relacional y contextual; es decir, dinámica y procesual.

El centro histórico se puede apreciar como pieza fundamental en el paisaje urbano de la ciudad y su significado. Constituye el espacio histórico por excelencia y, en gran medida, la memoria colectiva de la ciudad.

En la imagen se aprecia la Iglesia de Yguarón, hoy espacio religioso y cultural de convocatoria ciudadana que se esfuerza en la recuperación del bien patrimonial, sobre el cual está pendiente un proceso de restauración integral y representa una de las piezas representativas de mayor riqueza patrimonial de la época franciscana en Paraguay, conocida como Iglesia de San Buenaventura, ubicada en la Ciudad de Yguarón en el departamento de Paraguari, expresión relevante del arte barroco Franciscano-Guaraní.

Este caso es una demostración de la importancia del patrimonio en cuanto a una simbología social para el mantenimiento y la transmisión de la memoria colectiva, constituida por los bienes representativos de la sociedad, expresada en la triple dimensión: física, social y subjetiva; o su efecto material y simbólico que la representa⁴.



Imágenes de la Iglesia de Yguarón, representantes comunitarios y autoridades.

4 Imágenes tomadas durante la visita de autoridades de la Secretaria Nacional de Cultura, autoridades municipales y actores de la comunidad, realizada en octubre del 2017.

EL PATRIMONIO COMO REPRESENTACIÓN COLECTIVA

El patrimonio, visto como resultado de una construcción social, representa el conjunto de bienes culturales que reciben una valoración positiva por parte de la sociedad, cuya identidad expresa la diferencia con otros grupos sociales y culturales. Esto se respalda con acciones de salvaguarda por parte de las autoridades de aplicación, y con las gestiones que se pueden realizar entre los diferentes actores, que llevan a contar con respaldos importantes como el reconocimiento mismo del valor de los centros históricos, las definiciones de las áreas de protección y de amortiguamiento como garantía de preservación de los sitios históricos.

Al respecto, se contemplan las acciones llevadas a cabo en centros históricos de ciudades de origen franciscano, como Yaguarón y Caazapá, así como de origen jesuita como las Misiones de Santa María de Fe, San Cosme y Damián, y aquellas en las cuales se cuenta con acciones aprobadas de salvaguarda del Patrimonio como la Torre Jesuita de Santa Rosa de Lima y la Capilla Misionera de San Antonio de Trinidad. En su conjunto las acciones actualmente son ejecutadas en el ámbito de la Ley de Protección del Patrimonio Cultural en Paraguay⁵. El artículo 1º de la mencionada norma, Ley N° 5.621/2016, expresa que:

“Esta Ley tiene como objeto la protección, la salvaguardia, la preservación, el rescate, la restauración y el registro de los bienes culturales de todo el país; así como la promoción, difusión, estudio,

investigación y acrecentamiento de tales bienes.”

En su artículo 5, inc. k) establece la clasificación de Bienes Culturales que integran el Patrimonio Cultural: *“Los conjuntos y sitios: Entiéndase por conjuntos y sitios los lugares cuya arquitectura, unidad, identidad, significación histórica o integración con el paisaje, les otorga un valor especial desde el punto de vista urbanístico, ambiental, paisajístico, estético o histórico. El entorno forma parte de los conjuntos y sitios”.*

Sobre ésta base legal se están realizando las acciones de salvaguarda de los sitios patrimoniales. Durante el proceso de investigación se verifican los sitios, y la relación con la comunidad permite acceder a ese aporte sustancial y significativo para el trabajo que se realiza desde la Secretaría Nacional de Cultura de Paraguay⁶.

Fueron presentados en el “I Simposio de Antropología de los Procesos de Patrimonialización en el Mercosur”, los casos de Santa María de Fe y San Cosme y Damián del Departamento de Misiones, a los cuales se agrega el Centro Histórico de la Ciudad Franciscana de Caazapá, las acciones en la Ciudad de Santa Rosa de Lima y la Capilla misionera de San Antonio Trinidad.

Los Centros Históricos son espacios intensamente vividos por los ciudadanos. El refuerzo de sus funciones culturales y lúdicas puede contribuir a enriquecer la vida de estos espacios y a reforzar su utilización colectiva.

5 Ley N° 5621/16 de Protección de Patrimonio Cultural de Paraguay – aprobada y puesta en vigor desde el 25 de julio del 2016.

6 Informes técnicos- Dictámenes y solicitudes de Declaratorias como Bienes de Valor Patrimonial desde la Dirección de Bienes Culturales (DGPC-SNC)



Imágenes de la reunión previa a los trabajos de declaratoria para la ciudad de San Cosme y Damián, visita al sitio.

Entendemos el sitio como un producto histórico-social de carácter singular que contribuye a los rasgos excepcionales de un determinado paisaje urbano y a que la ciudad tenga sus propias señas de identidad. Funcionalmente caracterizado por la diversificación de actividades que aportan a la vida urbana y que permiten arbitrar los medios para su protección.

Para ello, se cuenta con la declaración que reconoce el Centro Histórico de la Ciudad de San Cosme y Damián del Departamento de Itapuá, en la definición de su área de protección y amortiguamiento, en una visión urbana patrimonial de conjunto, en la cual se dispone de los espacios públicos y servicios principales de la ciudad como: la iglesia de San Cosme y Damián, la plaza mayor, la municipalidad, la Escuela N°3, los vestigios de las viviendas indígenas de la época jesuítica y el conjunto patrimonial de la Misión Jesuítica, hoy conservada.

La preservación de la imagen y escena del Centro Histórico muestra la relación armónica del entorno urbano inmediato a la Misión, cuyos restos arqueológicos están aún presentes, siendo que la reducción data de 1634 y desde 1760 ocupa el actual emplazamiento⁷.

7 Dictamen DGAJ N°31/2018- Declaración de Bien de Valor Patrimonial Cultural del Centro Histórico de la Ciudad de San Cosme y Damián.

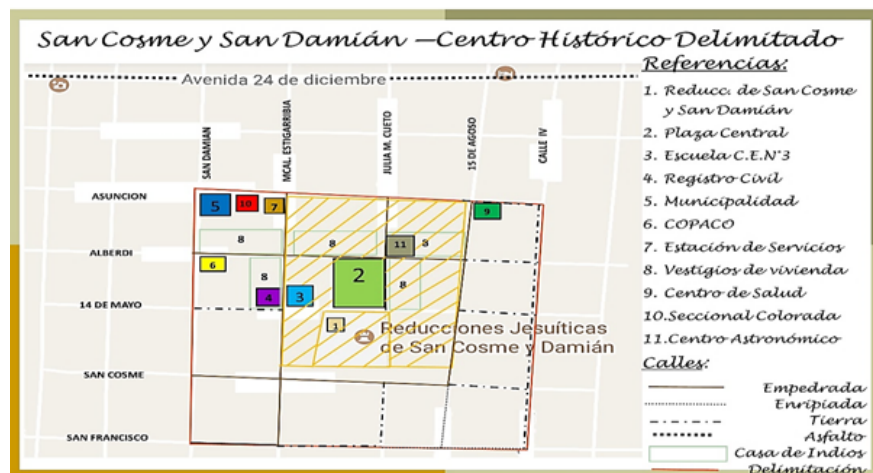


Imagen del área de delimitación del Centro Histórico
área de protección y amortiguamiento.

Los sitios son lugares acotados puntualmente, vinculados a acontecimientos locales, tradiciones populares, vivencias históricas o experiencias comunitarias que, a partir de cualquiera de los valores enunciados en el objeto de la Ley, adquieren un excedente simbólico y lo relacionan con la memoria colectiva⁸.

⁸ Ley 5621/16 Protección de Patrimonio Cultural - artículo 5, inc. k)
-Conjuntos y Sitios-N3



Imágenes de la ciudad de Santa María de fe,
tomadas en la visita del mes de julio 2017.

Las acciones realizadas a la fecha en los sitios Jesuíticos en Paraguay, se enmarcan en los ámbitos legales correspondientes, tanto de nivel nacional como regional, pues los pueblos misioneros hoy forman parte de un Sistema Jesuítico y están reconocidos en el ámbito del Mercosur, tanto en la conservación de los sitios, como por las circunstancias históricas que dejan su huella en una región que abarca las misiones jesuíticas de guaraníes. El Resumen de argumentación para el pedido de declaratoria Mercosur 2016 sostiene:

“...Como un itinerario regional de escala territorial que involucra el universo jesuítico y guaraní desde la lectura de lo que fue y lo que representa hoy la experiencia misionera en la región (Acta de Asunción, Mayo de 2009). En junio del año 2010, en Buenos Aires, se acordó que el proyecto de los Itinerarios comprendería ‘la extensión de ocupación territorial definidas por las Misiones del Paraguay con las jurisdicciones de sus poblados y tierras de estancias’. Se reconocía además que las misiones eran un tipo de enclave singular con un sistema urbano propio y alternativo al de las ciudades de españoles y a otros tipos de pueblos de indios”.

La propuesta abarca un territorio que incluye *“... las estancias que en estos pueblos están situadas en la Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay y comprenden una gran cantidad de testimonios de puestos, capillas, equipamientos e infraestructuras de caminos, puertos, donde los pueblos misioneros, ya sea los que están en condiciones de sitios arqueológicos o superpuestos sobre una estructura urbana viva, de manera de posibilitar un resguardo sobre las condiciones de preservación de éstos. De esta manera la declaratoria tendría tres elementos: 1) Pueblos misioneros y guaraníes postjesuíticos declarados poblados históricos, 2) Estancias de los 30 pueblos*

*misioneros declaradas zona de amortiguamiento y 3) Zona de control de los poblados declarados en el acápite 1 para la protección de los mismos.”*⁹

Respecto de estos datos incorporados y, considerando que se tiene la aprobación como Sistema Jesuítico Guaraní, aceptado como reconocimiento de las Misiones Jesuíticas Guaraníes, Moxos y Chiquitos como Patrimonio Cultural del MERCOSUR, ubicados sobre una amplia superficie, en la cual se incluya los elementos propios del patrimonio intangible como tarea de potenciación con un criterio integrador, en la actualidad se están considerando no solo las áreas de protección sino también las zonas de amortiguación, y; para su puesta en práctica se cuenta con la participación de los actores de la comunidad en una acción integral.

Finalmente, y tal como lo expusimos en este escrito sumado a la experiencia acumulada como funcionaria pública (Blanes, 2018), sostenemos que una gestión orientada a la preservación requiere de la conservación y revitalización de nuestros centros históricos, así como ir sumando las iniciativas de gobierno y sociedad, prever acciones que frenen la pérdida de sus valores tangibles e intangibles, además de asegurar una correcta articulación con el resto de la ciudad.

9 Criterios definidos por Ramón Gutiérrez en la argumentación del pedido de la declaratoria de las Misiones Jesuíticas Guaraníes como Patrimonio Cultural del Mercosur

FUENTES Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blanes, María Luisa

2018. Trabajos de investigación y registros de la Dirección de Bienes Culturales - Dirección General de Patrimonio Cultural de la Secretaría Nacional de Cultura Asunción, Paraguay.

Gutiérrez, Ramón

2015. Criterios definidos para la declaratoria de las Misiones Jesuíticas Guaraníes como Patrimonio Cultural del Mercosur. Inédito.

Fuentes consultadas

Declaratoria Mercosur (2016) Reconocimiento de las Misiones Jesuíticas Guaraníes, Moxos y Chiquitos como Patrimonio Cultural del MERCOSUR. <http://www.cultura.gov.py/2016/06/mercosur-reconoce-a-las-misiones-jesuisticas-guaranies-moxos-y-chiquitos-como-patrimonio-cultural-del-bloque>

Dictamen DGAJ N°31/2018. Declaración de Bien de Valor Patrimonial Cultural al Centro Histórico de la ciudad de San Cosme y Damián.

Resolución SNC N° 550/2016. Declaración como Bien de Valor Patrimonial al Centro Histórico de la Ciudad de Santa María de Fe, departamento de Misiones.

Resolución SNC N° 148/2018. Declaración como Bien de Valor Patrimonial la Capilla Estanciera de San Antonio, distrito de Trinidad, departamento de Itapúa.

Resolución SNC N° 152/2018. Declaración como Bien de Valor Patrimonial al Centro Histórico de la Ciudad de San Cosme y Damián, departamento de Misiones.



A NE XO

PROGRAMA GENERAL

PROGRAMA GENERAL

“I SIMPOSIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DE LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN EL MERCOSUR”

5 y 6 de diciembre de 2017, Posadas, Misiones

1º Sesión: Miradas sobre el patrimonio inmaterial

Martes 5/12, de 16:00 a 19:30 hs.

Auditorium del Museo Regional ‘Aníbal Cambas’¹

Mgter. Patricia Monte-Mor Alves de Morais: *“O cinema etnográfico e o patrimônio imaterial: 15 anos da Mostra Internacional do Filme Etnográfico”*

(Rio de Janeiro, Br. Email: montemorpatricia@gmail.com)

Dra. Mariela Eva Rodríguez: *“Reflexiones sobre el documental ‘Aonek’ o’ a’ yen. Una lengua que resiste”, los tehuelches de la Patagonia austral y el deseo patrimonializador”*

(Buenos Aires, Arg. Email: marielaeva@gmail.com)

Dr. Nicolás Guigou y Mgter. Alberto Perez Iriarte: *“El proceso de recuperación del film etnográfico ‘Más allá del Rio das Mortes’”*

(Montevideo, Urg. Email: guigou.nicolas@gmail.com; albertoperez@bluewin.ch)

Dra. Mónica Lacarrieu: *“Los procesos de patrimonialización inmaterial en el Mercosur: el problema de los mapas y expresiones valorizados desde un único orden y una verdad patrimonial”*
(Buenos Aires, Arg. Email: monica.lacarrieu@gmail.com)

Miércoles 6/12, de 9:00 a 12:00hs.

Auditorium del Museo Regional ‘Aníbal Cambas’

Proyección del documental: *“Más allá del Rio das Mortes”*

Presentan: **Dr. Nicolás Guigou y Mgter Alberto Perez Iriarte**

Investigador Invitado: **Dr. Stephen G. Baines**

(Brasilia, Br. Email: stephengbaines@gmail.com)

Film de 113 minutos de duración, producido en 1956, sobre la Tribu Xavante de Mato Grosso (Br.). El mismo constituye uno de los primeros registros realizados con grupos étnicos de las tierras bajas amazónicas, que hasta entonces resistían el contacto con la sociedad moderna.

1 * Sede: Alberdi 600, Ciudad de Posadas.

2º Sesión: Espacios, historia y gestión patrimonial

Miércoles 6/12, de 16:00 a 19:30 hs.

Auditorium del Museo Regional ‘Aníbal Cambas’

Mgter. Maria Luisa Blanes Gonzalez: *“Centros históricos con una mirada hacia la diversidad, legitimación social y participación de la comunidad”*
(Asunción, Py. Email: maria.malui@gmail.com)

Dr. Felipe Berocan Veiga: *“Dilemas do patrimônio: a Gafieira Estudantina e as políticas de preservação envolvendo a Praça Tiradentes, Rio de Janeiro”*
(Rio de Janeiro, Br. Email: fbveiga@yahoo.com)

Dr. Guillermo Wilde: *“Crisis del orden patrimonial jesuítico. Ruinas, objetos y textos en disputa”*
(Buenos Aires, Arg. Email: guillermowilde@gmail.com)

Dr. Carlos Page: *“¿Permisividad o intolerancia en los espacios sociales afro-jesuitas?”*
(Córdoba, Arg. Email: capage1@hotmail.com)

MUESTRA DE FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA

Semana del 4 al 7, de 8:00–12:00 hs.

y de 16:30–20:30 hs.

Museo Provincial de Bellas Artes ‘Juan Yaparí’²

MUESTRA DE CINE

ETNOGRÁFICO

Semana del 4 al 7, de 15:00–00:00 hs.

Biblioteca Popular Posadas³

Organizan:

Departamento de Antropología Social FHyCs- UNaM y Fundación Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

Auspicia: Investiga Cultura, Ministerio de Cultura de la Nación.

Contacto: siappm2017@gmail.com

2 Sede: Sarmiento 1885 (casi Colón), Ciudad de Posadas.

3 Sede: Córdoba 2069, Ciudad de Posadas.

