

The image features a central map of Latin America rendered in a light, textured paper-like style. The map is overlaid with several large, overlapping, irregular shapes in vibrant colors: purple, red, orange, and yellow. The background is a collage of colorful, abstract patterns, including blue, green, and red, suggesting a rich cultural or natural heritage. The text is centered over the map in a clean, white, sans-serif font.

SIMPOSIO INTERNACIONAL
POLITICAS PATRIMONIALES
EN EL CONTEXTO ACTUAL
LATINOAMERICANO

SIMPOSIO INTERNACIONAL “POLITICAS PATRIMONIALES EN EL CONTEXTO ACTUAL LATIIONAMERICANO”

Buenos Aires, 7 y 8 de noviembre de 2017
Centro Cultural Paco Urondo

Organizado por:



RED DE INFORMACIÓN Y DISCUSIÓN SOBRE
ARQUEOLOGÍA Y PATRIMONIO (RIDAP)
<http://www.ridap.org/>



FUNDACIÓN TIEMPOS
<http://fundaciontiempos.org/>



Instituto de Ciencias Antropológicas de
la Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad de Buenos Aires

Comité Organizador:

Ivana Carina Jofré
(CONICET/UNSAJ/UNLaR/CEIAA)
Alejandra Korstanje
(CONICET- ISES-IAM, UNT)
Carolina Crespo
(CONICET/INAPL/UBA)
Cristóbal Gnecco
(UNICALUCA)
Mariela Eva Rodríguez
(CONICET/ ICA-UBA-FLACSO)
Luis Rodríguez Mamby
(UBA/CEIAA)
Marcela Díaz
(EDA-UNCa.)
Claudio Marcelo Revuelta
(UNLaR/UNdeC/CEIAA/QUIPUS)

Instituciones que avalan el Simposio Internacional



Especialización en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones Antropológicas e Históricas



Universidad del Cauca



Laboratorio de Estudios Políticos y Debates Regionales
Doctorado en Ciencias Humanas
Facultad de Humanidades - UNCa



FLACSO
ARGENTINA

Fundamentos del Simposio

Desde el siglo XIX, las políticas de patrimonialización se articularon con los procesos de construcción de los Estados nacionales latinoamericanos y fueron centrales en la conformación de un sentido de pertenencia nacional que homogeneizó la heterogeneidad social y cultural existente en base a la edificación de un pasado e identidad común y a la instalación de moralidades y comportamientos acordes con el orden social de la época. Mediante la creación de instituciones específicas (organismos de preservación, museos), de performances de exhibición (conmemoraciones, festividades) y de otros dispositivos (monumentos, narrativas), ciertos bienes y testimonios del pasado fueron elegidos, domesticados y jerarquizados en tanto representativos de la cultura nacional. Sin embargo, ya a fines de siglo XX asistimos a una serie de cambios que se fueron expresando en el campo del patrimonio. Por su parte, durante al menos las últimas dos décadas, las agendas nacionales y regionales en nuestros países se vieron involucradas en vertiginosos procesos de patrimonialización, musealización y turismo, gravitando alrededor de propuestas políticas y económicas de integración regional. En estas propuestas el patrimonio ha adquirido relevancia como espacio de afirmación y construcción de la diversidad y de lo particular. Dichos procesos han tenido y tienen un fuerte impacto físico y simbólico en las comunidades de la región, donde han surgido una serie de tensiones en torno a la gestión patrimonial que ponen en el centro de la discusión la noción misma de "patrimonio". No obstante esto, no se han propiciado

suficientes espacios de debate, análisis y reflexión crítica respecto al impacto y rumbo de estos procesos de integración en materia del patrimonio cultural. Desde esta perspectiva, el presente simposio internacional convoca a diferentes investigadores e investigadoras con trayectorias de investigación y experticia en el estudio sobre del patrimonio cultural en Latinoamérica e interesados en debatir acerca del rol de los Estados nacionales y locales, comunidades y movimientos sociales en la configuración de complejos entramados en el marco de recientes procesos de integración política, económica y global en la región.

Los objetivos generales consisten en discutir abordajes y herramientas de análisis y gestión del campo patrimonial a partir del intercambio de estudios sobre las implicancias, potencialidades, alcances y límites de las políticas patrimoniales promovidas por agencias internacionales, estatales y privadas en los últimos años en América Latina.

Entre los objetivos se encuentra también fortalecer y promover la articulación de redes de investigadores e investigadoras y grupos de trabajo, para la información y discusión del patrimonio cultural en Latinoamérica promoviendo la producción colectiva de conocimientos dentro y fuera de los espacios académicos, disciplinares e institucionales.

Los objetivos específicos del Simposio son:

- Reflexionar sobre la articulación entre las políticas de patrimonialización y los programas de desarrollo económico y turístico, sopesando los efectos que éstos tienen en territorios, recursos, ambientes y poblaciones locales.
- Intercambiar experiencias de investigación sobre la gestión del patrimonio en el marco de la promulgación de “derechos indigenistas”, de “políticas de reconocimiento de la diversidad” y de valorización de “lo particular” en el mercado.
- Debatir sobre el carácter performativo de los procesos de patrimonialización (en sus enunciaciones y silenciamientos) en la configuración de una “ciudadanía pensable y deseable” versus aquello considerado “irreconciliable” en el contexto actual.
- Conocer el estado actual de las investigaciones y su involucramiento con estos procesos globales y regionales de las últimas décadas.
- Identificar y discutir el rumbo de las agendas locales e internacionales que involucran al patrimonio cultural dentro de dinámicas interconectadas y las posibilidades de acción, disidencia y transformación social que estas agendas involucran.

Ejes de las exposiciones y debates en el Simposio Internacional

- Procesos de patrimonialización en contextos del multiculturalismo global y del avance del neo-extractivismo
 - Patrimonios, interculturalidad y políticas de reconocimiento de la diversidad
 - Restituciones de cuerpos humanos, territorios y memorias: márgenes de acción y políticas patrimoniales
 - Archivo, ruina y museos
 - Turismo, etnicidades y mercados locales del patrimonio cultural
- Espacios, sitios y lugares de memoria
- Violencia política en las interpretaciones de las normativas en los conflictos entre Estados, pueblos y comunidades
- Investigaciones científico-académicas y políticas patrimoniales
- Procesos de integración político-económica y el rol de UNESCO-ICOMOS en la agenda Latinoamericana del patrimonio mundial

Programa de Exposiciones

Sesión I. Día 7 de noviembre 2017 | 9:00 hs.

LA IMAGINACIÓN PATRIMONIAL: BUSCANDO UN PATRIMONIO RADICAL



DANTE ANGELO

Universidad de Tarapacá, Chile
dangelo2@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo me interesa mostrar el concepto de patrimonio como un medio de entender los diferentes entrelazamientos históricos que determinan condiciones de lo social y como un instrumento de acción política. Parto de la premisa que hablar de patrimonio no es hablar del pasado sino que el concepto mismo es el resultado histórico de tensiones y rupturas de lo social. Así, ya sea tratando de subsumir dichas tensiones o enmendarlas, el patrimonio emerge en un campo discursivo que lo transforma simultáneamente tanto en objeto de estudio como en instrumento político.

Quizás el ejemplo más evidente del patrimonio hegemónico, sea la articulación de un discurso conservador nacionalista, que estableciendo

cánones de lo patrimonial (definiendo, por ejemplo, lo auténtico, lo único, lo representativo) buscó promover una narrativa dominante que homogenizaba y excluía la diferencia. Históricamente, los Estados Nación fueron los principales beneficiarios del pasado y el proceso de construcción de aquello que Anderson (1983) acertadamente llamó “comunidades imaginarias”. El pasado, envasado selectivamente en discursos celebratorios de su grandiosidad, a los que la arqueología contribuyó instrumentalmente, proveía los cimientos homogeneizantes de aquello que vendría a ser reconocido como patrimonio a finales del siglo XIX.

El principio de este discurso patrimonial, como ha sido ampliamente demostrado a través de la crítica de diferentes autores (cf. Harrison

2013, Smith 2004, Smith et al. 2006), se vinculaba a la noción esencialista de la identidad (Jones 1997). La noción de patrimonio histórico fue una de las principales fuentes de materia prima en la construcción del discurso identitario nacional (Angelo 2005, Hamilakis 2008). Así, en el proceso de construcción del mismo, el patrimonio histórico refleja la selección cuidadosa de elementos considerados como representativos en la formación de la unidad nacional.

Esta narrativa, reconocida como el discurso patrimonial autorizado (DPA), sensu Smith (2006), impuso un sentido genealógico de una comunidad y una teleología lógica y causal de la que esta derivaba (Alonso 2017). En otras palabras, el pasado no solamente establecía las “raíces de la sociedad” sino también definía cómo los productos finales eran objetivados positiva y esencialmente, haciéndose distintos a otros. La dinámica global de finales del siglo XX dio paso a un escenario que cuestionaba el entendimiento de lo social, construido a partir de los cimientos modernos del pasado nacional (o nacionalista).

A partir de la discusión de diferentes casos de estudio observados directa e indirectamente, busco establecer ejes que posibiliten un posicionamiento analítico desde el cual propongo insistir en la necesidad de un patrimonio radical. A partir de estos ejemplos mi argumento se enfoca en dos aspectos centrales: 1) examinar el concepto de patrimonio a partir de la articulación de una propuesta teórica que, partiendo de dos conceptos básicos (gravedad y precariedad), lo instrumentalice como un elemento de acción política, y 2) historizar procesos patrimoniales mediante la revisión de aquello que denomino “patrimonios inde-

seados o disonantes”, cuyas “presencias” sugieren una compleja relación entre aquella valoración histórica, cultural, o de otro tipo, que se produce en torno a determinados espacios, actividades o cosas, y que se presentan como una alternativa o – en algunos casos – contradicen el discurso oficial.

A partir de estas herramientas conceptuales me interesa problematizar críticamente la centralidad otorgada al patrimonio arqueológico en el contexto del mercado global del turismo. No obstante, lejos de intentar establecer directrices en torno a aquello que en muchos casos ha venido a confrontar la práctica de la arqueología con el consumo patrimonial (confrontaciones en torno a la autenticidad, originalidad, o veracidad científica del dato), me interesa explorar estos posicionamientos como tensiones que resquebrajan los cimientos de lo social. Estos resquebrajamientos, arguyo, son pertinentes en un replanteamiento más amplio e inclusivo de ciudadanía cultural que, sin dejar de ser problemático, insiste en reconfiguraciones del espacio público.

Bibliografía citada

- ALONSO, P. 2017. El Antipatrimonio, Feticchismo y Dominación en Maragatería. CSIC. Santiago de Compostela.
- ANGELO, D. 2005. La Arqueología Boliviana: Reflexiones Sobre La Disciplina a Inicios Del Siglo XXI. *Arqueología Suramericana* 1 (2): 185–211.
- HAMILAKIS, Y. 2008. *The Nation and Its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford University Press. Oxford.
- HARRISON, R. 2013. *Heritage. Critical Approaches*. Routledge. London.
- JONES, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in the Past and Present*. Routledge. London.
- SMITH, L. 2004. *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. London: Routledge.
- 2006. *Uses of Heritage*. Routledge. London.
- WATERTON, E, L. SMITH, and G. CAMPBELL. 2006. The Utility of Discourse Analysis to Heritage Studies: The Burra Charter and Social Inclusion. *International Journal of Heritage Studies* 12 (4).

EL PATRIMONIO Y LAS ÁNTIGUAS



ALEJANDRO HABER

CONICET- Escuela de Arqueología,
Universidad Nacional de Catamarca
afhaber@gmail.com

Resumen

Para comenzar a respondernos qué es esa cosa que se llama patrimonio arqueológico, debemos antes que nada aceptar que una tal cosa existe. Es decir, que existe en el mundo real una cosa o conjunto o serie o constelación de cosas con unas características o notas esenciales que son aludidas cuando se menciona la frase “patrimonio arqueológico”. Pero cuando vamos a ver esa cosa desde la palabra que la nombra, no encontramos realmente una cosa, ni un conjunto ni constelación de cosas. Encontramos, por el contrario, una serie de valores movilizados o, más bien, una serie de movilizaciones valorativas, unos valores que movilizan acciones en el mundo, intervenciones en una región del mundo; esa región intervenida para mover el mundo en dirección a unos valores es el patrimonio. Este sólo parece existir como promesa de movilización vectori-

zada, y sólo tiene sentido como parte de esa promesa. El patrimonio, entonces, parece no ser una cosa que está allí en el mundo, sino algo que el mundo acusa como ausencia, y que existe sólo como vehículo de una promesa. Esa promesa, ya sea el desarrollo, el crecimiento económico o el conocimiento, es la que le da sentido al patrimonio.

En esta presentación me interesará describir cómo es que el patrimonio adopta formas específicas en su puesta en valor en un territorio particular, Catamarca, y de qué maneras Catamarca queda así configurada como un territorio, no ya presente, sino ausente. Intentaré mostrar el plexo ideológico-cultural que le da sentido al patrimonio, y sin el cual este no es una cosa real. El Estado, la ciencia y el capital son los tres ámbitos que dan forma y sustento al tejido semántico en el que cobra existencia el patrimonio. Aquí importará describir de qué formas concretas, por qué mecanismos espe-

cíficos, cuáles parentescos semánticos y mediante qué genealogías se sostienen el tejido ideológico y las acciones a este vinculadas. Pero con el objeto de resaltar el carácter imaginario de ese tejido hegemónico, me será útil asimismo describir un ámbito de anormalidad, un mundo antiguo y subterráneo en el que las cosas están, es decir, las antiguas como relaciones presentes del mundo real. En ese

mundo, también Catamarca, no se puede optar por intervenir el patrimonio, sino que este (o lo que se le podría parecer) lo interviene a uno. Ocurre aquí una movilización que, no siendo ya vectorial, reconoce la sísmica experiencia de la presencia de lo antiguo. Las relaciones que se establecen entre el patrimonio y las antiguas no son en modo alguno recíprocas ni simétricas; valdrá la pena explorarlas.

Sesión I. Día 7 de noviembre 2017 | 10.20 hs.

EL PATRIMONIO ENTRE LA COMUNIDAD Y LA NACIÓN: LO ENTERRADO, LO EXHIBIDO, LO PERDIDO



MARIO RUFER

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad
Xochimilco, México
mariorufer@gmail.com

Resumen

En este encuentro quisiera exponer algunos resultados parciales que estoy abordando para un libro sobre museos comunitarios, patrimonio y memoria en México y ponerlos a dialogar en una perspectiva que exceda el marco de discusión nacional. Desde hace algunos años trabajo sobre diferentes usos del pasado y más recientemente me empezó a preocupar una relación particular que considero que sigue operando,

entre sociedades a las que se les concede hablar de cultura, y sociedades que ameritan hablar de su historia. Cuando hacía trabajo de campo en Argentina y Sudáfrica sobre la construcción de memorias “subalternas” que intentaban contestar/apelar/horadar la unilateralidad de las políticas instituidas de memoria, el subtexto que obtenía era más o menos similar en ambos casos, y lo que diferentes actores sociales me referían era aproximadamente esto: “si tenemos la intención de hablar de nuestra

memoria, de una memoria propia (ya sea de nuestro relato como comunidad o de las expropiaciones, violencias o carencias históricas) tenemos que tener algo que mostrar, que exhibir, algo que sea referenciado en términos de patrimonio, pieza o herencia”.

Siguiendo esa línea me interesa indagar en el rol restrictivo que desde los discursos institucionales, se le pretende otorgar a la memoria como cultura (nunca como historia) –y qué hacen algunos sujetos para horadarlo, perforarlo. ¿Qué quiero decir con esto? Creo que la presentación del pasado –memoria alternativa, historia local, etc.— como cultura (y no como contra-historia, otra-historia o simplemente historias en plural) no es en absoluto inocente. Para los saberes hegemónicos, el archivo es la herramienta que posibilita la historia, por ende no puede pertenecer al “orden de la cultura” (por supuesto tampoco al orden del discurso). El archivo cumple un rol crucial entre aquellos que “conservan” su pasado (Occidente), y aquellos que “viven” en/con el pasado confundiendo los tiempos y sus dinámicas (el Resto). En gran medida ese a priori separó el terreno de la historia y de las antropologías clásicas, y aún sigue operando en mecanismos no explícitos.

A partir de aquí, en 2011 elegí un objeto empírico preciso, siempre con una actitud de sospecha. Empecé una investigación sobre el Programa Nacional de Museos Comunitarios del INAH y los Entornos Comunitarios de Memoria en México, porque según la propia plataforma del INAH, el programa debe funcionar para “rescatar” –comillas adrede— memorias locales de la diversidad cultural y promocionar formaciones locales de memoria colectiva, cultura y patrimonio. Hice relevamiento en 17 enclaves comunitarios de Yucatán, Chiapas, Coahuila, Distrito Federal, Oaxaca, Hidalgo, Puebla, Veracruz y Zacatecas. De esta investigación, pre-

cisamente, salen estas reflexiones que les comparto. Desde el inicio me asaltaron algunas preguntas: ¿Por qué el Estado mexicano se interesaba ahora explícitamente por algo que llamaba “memoria”, “memoria local”, memoria colectiva, “memoria comunitaria” y sobre todo, por qué lo homologaba rápidamente con “patrimonio”? En un país cuya agenda esquivó siempre las políticas públicas explícitas de memoria... ¿qué significaba esto? A su vez, ¿Por qué muchas comunidades estaban respondiendo a ese dictum? ¿Cómo responde el ethos comunitario en su aparente “deber de hacer memoria propia”, generar y custodiar su propio patrimonio?

Retomaré para este encuentro materiales que había inicialmente descartado por disonantes con el propio proyecto: entrevistas que hablaban sobre la sospecha en torno al patrimonio y al “deseo del Estado” de que las comunidades “hablaran de su pasado” en términos de patrimonio. Mi tesis básica será la siguiente: quiero discutir que a veces, los procesos de patrimonialización asedian formas contingentes y ocasionales de memoria: anulan formas políticas de anclar el pasado al presente. Me interesa mostrar de qué manera y repetidamente, las narrativas de patrimonialización en México suelen funcionar para suprimir las conexiones “peligrosas” de memoria (peligrosas en tanto intentan disociar las relaciones instituidas en los complejos de estatalidad). Sobre todo, me interesa analizar la productividad de esta disociación en contextos de extrema violencia. Parto de la base de que no es posible entender las violencias del presente mexicano si no comprendemos una lógica de colonialidad, esa lógica que enseñó, divulgó, y escribió sobre la existencia de cuerpos que

merecen ser salvados y rememorados –en la lógica humanística y también en la judeo-cristiana- porque tienen, como dijo Fanon, “un largo pasado histórico” y un signo corporal de blanca que es la carta inicial para tener “historia”; y otros cuerpos que no lo merecen. Desde esta premisa: ¿por qué tanto interés por el Estado en patrimonializarlo todo, incluso el “habla” comunitaria? ¿Qué dicen las comunidades en este punto? ¿Cómo negocian con las lexías de

las agencias gubernamentales sobre la pieza, la ruina, lo “conservable”? ¿Cómo dislocan el tiempo nacional recomponiendo el sentido de lo enterrado, de lo perdido y de lo desaparecido? Y a su vez, ¿qué produce la constante equivalencia conceptual -promovida claramente por instancias estatales- entre memoria y patrimonio, y cuál es la carta que devuelven las comunidades que sufren violencia cotidianamente?

Sesión I. Día 7 de noviembre 2017 | 11:00 hs.

REFLEXIONES EN TORNO A CÓMO DESCOLONIZAR-NOS COMO PARTICIPES NECESARIOS DE UN MUSEO COMUNITARIO



MARINA SOLEDAD VEGA

CONICET- ISES

Instituto de Arqueología y Museo (UNT)
marisv.145@gmail.com



ALEJANDRA KORSTANJE

CONICET- ISES

Instituto de Arqueología y Museo (UNT)
aleh@webmail.unt.edu.ar



ÁNGELES MOLINA PICO

CONICET- ISES

Fac. de FyL (UBA)
angiemolinap@gmail.com

Resumen

Un proyecto arqueológico que comienza en 1991 va derivando al apoyo de un Museo Rural Comunitario (2010) y a la instalación de una Radio FM Comunitaria (2015). Trabajamos, como equipo interdisciplinario univer-

sitario en dos valles del oeste catamarqueño que cuentan con organizaciones socio-comunitarias diferentes: el valle de El Bolsón, sin autoridades comunitarias y el valle de Los Morteritos- Las Cuevas, en donde están organizados como comunidad aborigen desde el año 2005 a la fecha.

Nos preguntábamos hace apenas 5 años (Korstanje et al. 2012) ¿cómo colaborar sin colonizar? La práctica misma de colaboración entre grupos universitarios y comunidades rurales, lleva en sí misma una dosis de imposición y de prestigio que excede nuestra voluntad de correr de ese rol de “sabios” representantes de un saber que conlleva poder (Foucault 1984). En realidad la paradoja no es aparente, porque sí consideramos que sabemos, nos preparamos una vida entera para saber en un campo amplio como es de las Ciencias Sociales y Naturales, pero no sabemos aún cómo evitar asignar, siquiera subrepticamente, o a veces a través de jóvenes estudiantes (con menos experiencia en el campo del dialogo intercultural), saberes ajenos al sentir y hacer de la comunidad con la que queremos bien intencionadamente colaborar.

En la modernidad, las Ciencias Sociales se constituyeron sobre relaciones coloniales/ imperiales de poder. La “colonialidad del saber” (Castro Gómez y Mendieta 1998, Gruzinksi 1991, Lander 2000, Quijano 2000) se funda en una perspectiva de conocimiento mundialmente hegemónica –eurocéntrica- que va colonizando otras perspectivas cognitivas y va superponiéndose a sus respectivos saberes (Quijano 2000:219). De ese modo, la experiencia histórica europea y las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas de conocimiento transformándose mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Mientras que las otras formas del saber son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, arcaicas

o tradicionales (Lander 2000).

En las últimas décadas se ha venido dando en América Latina una búsqueda de formas alternativas de conocer a través de la praxis. En ese sentido, la desnaturalización de las formas canónicas de conocimiento de la mano de un sentido crítico puede contribuir a la redefinición del rol como investigadores sociales, al reconocimiento del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento, al carácter histórico, no acabado y relativo del conocimiento y a la multiplicidad de voces, de mundos de vida y pluralidad epistémica (Lander 2000: 12). ¿Cómo colaborar entonces desde una práctica descolonizadora en el contexto actual? Es urgente la reflexión en torno a la participación de universitarios en los procesos de patrimonialización –comunitaria, familiar, escolar, municipal- para poder separarnos del estigma patrimonializador, donde el extractivismo, el neoliberalismo, las mineras y los gobernantes más o menos autoritarios imponen y manejan el patrimonio y territorio de los pueblos convirtiéndolos en mercancía. Es así que existe actualmente una tendencia generalizada al uso de la memoria y del patrimonio cultural como recursos de la economía y de la política (Lacarrière 2004). Organismos internacionales, tales como UNESCO y el aumento del turismo cultural, contribuyen al consumo de memorias y patrimonios comúnmente anclados a un determinado pasado. Como contracara del neoliberalismo, a partir de la década del 80' el multiculturalismo puede neutralizar las prácticas descolonizantes tendientes a desarrollar formas dialogales de construcción de conocimiento (Rivera Cusicanqui 2010) y hoy hablamos de intercultu-

ralismo, dado que se busca poner en diálogo a los diferentes saberes y perspectivas.

En cuanto al Museo Rural Comunitario en el cual articulamos saberes, eje de nuestra discusión e insomnio, nos enorgullece pensar que fue solicitado por los pobladores locales sin nuestra intermediación y que, para su construcción e ideado colaboramos en armar un proyecto participativo desde la base misma de la investigación, con espacios de discusión comunitaria en algunos tramos. Como en toda utopía, se trabaja desde la esperanza y sobre lecturas de experiencias ajenas, pero por sobre todo desde nuestras propias experiencias. El proyecto tiene logros visibles, realidad y potencialidades, pero hay un punto que nos convoca al debate interno constante dentro de parte de nuestro mismo equipo universitario de trabajo (arqueólogos/as, antropólogas sociales, museólogas y comunicadores/as sociales) al ser interpellados por las nuevas relaciones que se gestaron en este espacio. ¿Cuál es nuestro rol como consultores, facilitadores, asesores? ¿Cuáles son los límites de nuestro trabajo? ¿Nos los ponemos nosotros esos límites o nos los pondrá la misma comunidad? ¿Cómo es eso de que los universitarix coordinamos un museo comunitario y una radio comunitaria?

Nos preocupa dejar ser y florecer las éticas y estéticas locales, sin que nuestra presencia -que por cierto no es invisible, sino todo lo contrario-, impregne sus haceres, tratando de no copiar los modelos urbanos sólo por el prestigio que generalmente estos denotan. Nos inquieta que los saberes locales queden integrados a esa maquinaria teórica controlada por el aparato institucionalizado de sa-

ber-poder (Castro Gómez y Mendieta 1998). Nos preocupa cómo la idea de un museo puede desarrollarse armónicamente en comunidades donde los museos no forman parte de su historia, ni sus necesidades básicas. Nos preocupa que el museo sea de y para ellos y no para los turistas -que por cierto, podrán gozar de él, sin ser sujetos activos-. Nos preocupa lograr que esta creación sea comunitaria, sea de la mayor cantidad de gente posible, que no genere nuevas hegemonías ni disputas locales, sino por el contrario, que sea un lugar de encuentro. Nos preocupa cómo hacer para ir minimizando cada vez más nuestro espacio de participación, hasta que seamos espectadores, quizás...

No somos los únicos no-comunitarios que intervenimos: el municipio hace una apuesta también, y los operadores turísticos tienen expectativas, al igual que las escuelas y los visitantes. Aún dentro de la comunidad no es el mismo el interés de quien espera mejorar su negocio o su salario con el museo, que quien no sabe qué esperar de él. Partimos entonces de la posibilidad de mantener y preservar la diversidad de saberes como fuente de enriquecimiento mutuo más que de mutilar el conocimiento "local" a favor del arqueológico, sin la necesidad de buscar una versión que sinteticé a ambos (Korstanje et al. 2011). Y es que los museos también remiten a mundos objetivados (reglas, instituciones) exteriores a los agentes, que funcionan a la vez como condicionantes limitantes y como puntos de apoyo para la acción y, por otra, se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos principalmente por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento.

Dejar estos proyectos en manos de la gente del lugar sola es una apuesta alta, que es a la que queremos finalmente arribar, pero mientras tanto, se nos hace incluso difícil explicar a las mismas comunidades y pobladores por qué no somos sus “dirigentes”. Este proceso de insertar tensiones y buscar mejores estrategias que nos permitan alejarnos, constituye un desafío aun mayor, porque implica discutir sobre conceptos como empoderamiento, autogestión, co-gestión, interculturalidad, etc. y, a su vez, articularlos con las políticas públicas estatales y con las instituciones de los valles mismos (Comunidad India, iglesias, escuelas, etc.) que muestran discursos contrastados en torno a este tema.

Bibliografía citada

CASTRO GÓMEZ S. y E. MENDIETA. 1998. Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. En Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). Miguel Ángel Porrúa, México

FOUCAULT, M. 1984. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI, México.

GRUZINZKI, S. [1988] 1991. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Cap V. La cristianización de lo imaginario: 186-202. Fondo de Cultura Económica, México D.F

KORSTANJE, M.A.; QUESADA, M.; HAEDO, A. 2012. Los Desafíos de los Museos Comunitarios VI Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur. Goiania.

KORSTANJE, M. A. M. QUESADA, M. MALOBERTI, J. ZAPATIEL, M. PIGONI, A. RUBERTO, P. CUENYA e I. AGUILAR VILLACORTA. 2011. The social role of archaeologist and other researchers in distant rural areas. Session: People, Places and the Researcher. Abstracts of the Conference: People, places and stories. pp: 38-39. Linnaeus University, Kalmar, Suecia

LACARRIEU, M. 2004. El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local. Ponencia presentada al VI Seminario sobre Patrimonio Cultural, Instantáneas locales, DIBAM, Santiago de Chile.

LANDER, E. 2000. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas – Compilador. CLACSO, Buenos Aires.

QUIJANO, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.); La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: 210-243. CLACSO, Buenos Aires.

RIVERA CUSICANQUI, S. 2010. Chixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En Chixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, 53-76. Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires.

APERTURA DEL DEBATE SESIÓN I. de 11.40 hs. a 12.40 hs. Moderadora: CAROLINA CREPO

EL CONTROL DE LOS ANCESTROS EN LA ERA DEL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL EN CHILE



PATRICIA AYALA ROCABADO
payala_rocabado@hotmail.com

Resumen

En Chile, la implementación del multiculturalismo como una nueva forma de gobierno de tipo étnico, implicó la extensión de los mecanismos de intervención del Estado, así como la creación de nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos. Paralelamente a lo cual, agentes sociales de un nuevo tipo comenzaron a enfrentarse en torno a la definición de los principios legítimos de autenticación cultural y de visión y división del mundo social (Boccaro 2007). Con el multiculturalismo se asentó una racionalidad neoliberal que tiende a responsabilizar a los agentes sociales, a tratar a las comunidades como pequeñas empresas, a generalizar las relaciones de mercado que llegan a ser unos elementos esenciales del tejido social, a flexibilizar y precarizar el mercado laboral y a someter la sociedad a la economía (Hale 2004, Boccaro y Ayala 2011).

La cultura se situó como una categoría central en el discurso público y determinante en la construcción de identidades sociales y políticas. El pasado indígena se actualizó en tanto patrimonio nacional, lo que tendió a difundir un nuevo régimen de verdad sobre lo que es cultura, nación y patrimonio. En este contexto, la noción de patrimonio tiende a fijar la cultura, materializarla, monumentalizarla, naturalizarla y restringirla a lo que es “declarado” como tal a través de un acto de nombramiento que recae en el poder y autoridad del Estado y sus expertos. Lo cual se concretiza vía patrimonialización, entendida como el mecanismo de apropiación, construcción, autenticación y legitimación de la diversidad cultural a favor de la historia del Estado-nación. Proceso en el cual los arqueólogos ejercen su poder y autoridad como expertos en la producción de culturas e identidades étnicas y nacionales (Ayala 2014). Con la comunidad y la cultura como nuevos objetos de gobierno el multiculturalismo investiga la realidad indígena a tra-

vés de profesionales de las ciencias sociales. Los arqueólogos multiculturales, en posesión de un capital social y simbólico destacado en el campo etnoburocrático, estudian y producen una imagen “hyper real” de la cultura, el pasado y el territorio indígena. A través del Consejo de Monumentos Nacionales, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y otras agencias estatales e internacionales, se solicitan los servicios de consultoras para elaborar catastros de sitios, proyectos de puesta en valor, conservación y protección, cursos de capacitación, rescates y salvatajes. La arqueología multicultural contribuye a construir una versión estándar y esencializada de la cultura indígena, la cual también se produce a través de la definición de una temporalidad lineal de larga data en la construcción del pasado indígena. A lo que se suma la separación de demandas indígenas aceptables de las consideradas inapropiadas, reconociendo a las primeras y cerrándole el paso a las otras. Es entonces desde el poder de nombramiento del Estado multicultural y sus expertos que se define quien está autorizado y legitimado a reclamar a los “restos humanos” como ancestros, quien puede estudiarlos, exhibirlos, conservarlos, coleccionarlos, excavarlos o re-enterrarlos (Ayala 2014).

Una de las particularidades de la patrimonialización multicultural la constituyen las solicitudes indígenas de repatriación y/o reentierro de restos humanos y objetos arqueológicos, en circunstancias que no existe una legislación al respecto en Chile (Endere y Ayala 2011). No obstante, el Consejo de Monumentos Nacionales cuenta con un “Instructivo orientador para el re-entierro de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos, a petición de

comunidades y organizaciones”. De acuerdo a este documento se debe re-enterrar:

“Por solicitud de comunidades indígenas (reconocidas por la Ley Indígena, con vinculación comprobable (cultural y geográfica) con los restos arqueológicos en cuestión), solicitud que deberá contemplar la aplicación del Convenio N° 169 de la OIT, en particular los procesos de participación, cooperación y consulta que él dispone. Por solicitud de una organización nacional, regional o local (indígena, científica, etc.), que fundamente legal (Ley Indígena u otra) y científicamente la necesidad de re-entierro de determinados restos bioantropológicos”.

Salvaguardando las colecciones museológicas existentes en el país y el control estatal de estos bienes culturales, este instructivo plantea además que los criterios considerados para evaluar los casos de re-entierro “se refieren a hallazgos arqueológicos nuevos y no a las colecciones actualmente en depósito en los museos”. Este instructivo y la ausencia de mecanismos que faciliten procesos de repatriación y re-entierro han obstaculizado iniciativas impulsadas tanto por comunidades indígenas como por museos y universidades extranjeros (Arthur 2014). Sin embargo, hasta la fecha se cuenta con diversos casos de repatriación y re-entierro en Chile, los cuales a su vez pueden diferenciarse entre aquellos procesos con intervención del Estado y sus expertos y aquellos liderados y ejecutados exclusivamente por miembros de los pueblos indígenas sin la autorización del Consejo de Monumentos Nacionales.

Bibliografía citada

AYALA, P. 2014. Patrimonialización y Arqueología Multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). Estudios Atacameños

49: 69-94.

ARTHUR, J. 2014. Reclaiming Mana. Repatriation in Rapa Nui. Unpublished PhD dissertation, University of California.

BOCCARA, G. 2007. Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 39(2):185-207.

BOCCARA G., AYALA, P. 2011. Patrimonializar al Indígena: Imagi-

nación del Multiculturalismo Neoliberal en Chile. *Les Cahiers des Ameriques Latines*, Vol. 67, Nº2: 111-202.

ENDERE, M.L. y P. AYALA, 2011. Normativa Legal, Recaudos Éticos y Práctica Arqueológica. *Un Estudio Comparativo de Argentina y Chile*. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 44 (1):39-58.

HALE, C. 2004. Rethinking indigenous politics in the era of thin-dio permitido. *NACLA, Report on the Americas* 38 (2): 1-11.

Sesión II. Día 7 de noviembre 2017 | 16:40 hs.

CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS



CAROLINA CRESPO

CONICET-Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento
Latinoamericano,
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de
Buenos Aires
carolcres@hotmail.com

Resumen

No cabe duda que la cultura y el patrimonio se han convertido en “campos de batalla” (Hall, 1984) en el que se generan suspicacias, alineamientos y/o desencuentros. En los discursos y prácticas en que se disputa el reconocimiento por el derecho al territorio, sea por su titulación, su acceso y/o uso, la apelación a la “cultura” y a aquello que se ha conceptualizado como patrimonio cultural, devino un fenómeno

cultural en sí mismo, ubicuo y en tensión. Esa ubicuidad fue provocando, por un lado, cierta naturalización respecto de las formas en que un determinado colectivo debe organizar su reclamo, so pena de ser considerado sospechoso e inaudible. Pero también, esa ubicuidad fue deviniendo desafiante cuando aquello que se reivindica excede los límites de lo esperable.

Con el propósito de indagar cómo se teje la articulación entre “cultura y territorio” me

propongo en este trabajo reflexionar sobre la forma en que se habita la lucha por el espacio apelando a la cultura. A través de fragmentos de mi trabajo de campo con mapuches en la Comarca Andina del Paralelo 42° (Patagonia Argentina) y de relevamientos realizados en otros contextos, mi objetivo es analizar algunos debates desafiantes que se fueron abriendo en la lucha por el espacio territorial, en su articulación con aquello que ha sido clasificado como “patrimonio cultural”, entre ellos, los restos humanos indígenas.

Tradicionalmente, los procesos de patrimonialización han implicado el despliegue de una serie de dispositivos, tales como la selección, colección, clasificación, conservación, exhibición y/o restitución de objetos, expresiones culturales e, incluso, de “sujetos”. Reunir y seleccionar los objetos/expresiones y “sujetos” que son instituidos como patrimonio; establecer una secuencia interpretativa que los conecte, desconecte con otros, signifique y atribuya “valor” dentro de un marco de sentido; ga-

rantizar su preservación a futuro; exponerlo y difundir esa secuencia interpretativa tanto en vitrinas de museos, en espacios públicos como de cara al mercado; y/o devolverlos en ciertos casos, componen los procedimientos que intervienen en las políticas de patrimonialización. En esta exposición procuro revisar cómo en el marco de las reivindicaciones territoriales y del reconocimiento de derechos por parte de los pueblos indígenas en Argentina, varias de estas prácticas fueron foco de interacción y controversia. En especial, me centraré en esta oportunidad en los retos y tensiones que se fueron instalando en torno a las prácticas de “conservación” y “exhibición” de restos humanos indígenas y algunos dilemas que estas tensiones fueron sacando a la luz.

Bibliografía citada

HALL, S. 1984. Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’. En Historia popular y teoría socialista, Ralph Samuel (ed.). Crítica, Barcelona.

ANCESTROS, MEMORIA Y TERRITORIO: RE-ENTIERRO DE RESTOS HUMANOS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA)



RAFAEL PEDRO CURTÓN

CONICET- Instituto de Investigaciones Arqueológicas y
Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA),
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos

Resumen

El objetivo de esta presentación es analizar y discutir sobre el desarrollo de un proceso de articulación con los rankülches, uno de los tantos pueblos indígenas que habitaron y habitan la región central de Argentina, a través de una situación específica relacionada con el rescate, investigación, devolución y re-entierro de restos óseos humanos de al menos seis personas. En 2004 se realizó el rescate de los restos que habían quedado expuestos ante la extracción de tosca en un camino vecinal del Valle de Chapalcó (provincia de La Pampa), participando representantes del pueblo rankülche en los trabajos de campo. Los restos recuperados fueron considerados ancestros rankülches por estar en territorio definido como propio. En ese momento la mediatización

de los hallazgos activó la idea en la prensa local que los cuerpos recuperados podrían pertenecer a detenidos desaparecidos de la última dictadura cívico-militar de Argentina. Ante esta situación, la comunidad rankülche de Toay propuso realizar estudios para conocer la antigüedad de los mismos y despejar la incertidumbre instalada. También se acordó en el campo que una vez finalizados los análisis los restos sean devueltos a la comunidad para que decida el destino final de los mismos. La cronología obtenida arrojó una antigüedad de 3.090 ± 70 AP, ubicando los hallazgos hacia el Holoceno tardío. Después de haber discutido diferentes alternativas el consejo de lonkos de la provincia decidió que los restos recuperados volvieran a su lugar de origen. Ello ocurrió en noviembre de 2016 por medio de una ceremonia de re-entierro realizada por el pueblo

rankülche y la marcación del lugar. Es preciso remarcar que el acuerdo inicial de devolución de los restos planteado en 2004 es anterior al Decreto Reglamentario 701 de la ley 25.517 que data de 2010 y que reglamenta la restitución de los “restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas”. Asimismo, el escenario planteado no se vincula con una situación de restitución, en el sentido de regresar algo a quien lo tenía antes, sino más bien de una devolución acordada y que a su vez preestablecía el re-entierro de lo recuperado. Este hecho específico demandó 12 años de articulación

y relaciones con el pueblo rankülche y otros actores activadas por medio de encuentros, conversaciones, intereses y acuerdos generados entre las partes. Algunas particularidades de esta trayectoria permiten poner en discusión la emergencia de políticas de patrimonialización de lo indígena que suelen estar enmarcadas en contextos más amplios de reconocimiento multicultural e intercultural. Por último, para el pueblo rankülche de La Pampa la vuelta a la tierra de los restos de Loma de Chapalcó fortalece la idea de sacralidad y ancestralidad milenaria del lugar reafirmando asimismo su preexistencia y el derecho al

APERTURA DEL DEBATE SESIÓN II. de 18:00 hs. a 19:00 hs. Moderadora: MARIELA EVA RODRÍGUEZ

EL TIEMPO DE LAS RUINAS



CRISTÓBAL GNECCO

Universidad del Cauca, Colombia
cgnecco@unicauca.edu.co

Resumen

Este es el tiempo de las ruinas, el tiempo extraño, pero tan moderno, de esa obsesión con la experiencia melancólica de la pérdida. La ruptura entre los tiempos de uso y los residuos que significan las ruinas las dota de una capacidad para significar el pasado mientras exista una mediación narrativa entre ese pasado que se supone ausente y un ahora que, sin embargo, está dominado por su presencia. La mediación narrativa pasa por su puesta en escena, de la que se encarga la acción patrimonial. Es la patrimonialización la que hace la ruina, no la ruina la que convoca la patrimonialización. El pasado en la ruina perturba su plena significación en el imaginario actual pero, vaya curiosidad, es el origen de que signifique algo como valor patrimonial. El pasado de la ruina, sin embargo, es apenas evocación: hay una distancia tranquilizadora entre lo que fue cuando no era ruina (cuando no era caída, digamos) y lo que es ahora, solamente ruina. Una distancia, pues, que contie-

ne, limita, pone a raya el valor del mundo del que fue parte, ese valor puesto a distancia, congelado, ahora exhibido para los turistas como nostalgia. Quiero pensar en el sentido que el patrimonio da a las ruinas del Qhapaq Ñan y de las misiones de los jesuitas en el territorio de los guaraníes. Quiero pensar por qué esos objetos-signos fueron patrimonializados y describir sus consecuencias porque la acción patrimonial de la que han sido pasto esas ruinas es, al mismo tiempo, su ruina—como efecto metonímico, claro, porque la ruina es la de la gente que padece los efectos de la acción patrimonial que es, sobre todo, más que cualquier otra cosa, un violento acto de desposesión.

DESPLEGANDO EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: EL CASO DE LA DECLARATORIA DE QHAPAQÑAN COMO PATRIMONIO MUNDIAL



MARCELA E. DÍAZ

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de la
Provincia de Catamarca
marcelarq84@yahoo.com.ar

Resumen

El Patrimonio Arqueológico actualmente constituye un tema importante en la agenda estatal y académica de los países sudamericanos. Desde el punto de vista gubernamental, ha sido objeto de políticas públicas tendientes a generar desarrollo económico a través de la promoción de la actividad turística. En el ámbito académico, ha suscitado interés por su relevancia en conflictos vinculados con los derechos de los Pueblos Originarios sobre sus tierras, así como también con el manejo del entorno ecológico y sociocultural afectado por los avances de ciertas actividades económicas que no coinciden con la forma de vida de las comunidades afectadas (Hernández Llosas, et al. 2009, Prats 2003).

Una de las razones de esta creciente atención es la demanda de nuevos mercados, lo cual presenta al Patrimonio como un campo fructífero a

ser explotado económicamente. Como lo señala García Canclini (1992), la atracción de las sociedades modernas por el pasado, y su mercantilización, pone en evidencia un sistema de vínculos entre las instituciones culturales y las estrategias de inversión y valoración del mundo comercial y financiero. Esto se manifiesta tanto en las iniciativas que han desarrollado las administraciones locales y nacionales, como en el interés de los profesionales en participar en el diseño y gestión de proyectos turístico-patrimoniales (Hernández Ramírez 2011, Prats 2003). Tales proyectos, basados en la promoción de lugares y circuitos culturales turísticamente “rentables”, buscan activar o poner en valor determinados bienes culturales para contribuir al “desarrollo sustentable” de las comunidades locales, que dan a conocer su patrimonio para explotarlo, divulgarlo y conservarlo (Prats 2003, 2005). Los proyectos de patrimonialización, asimismo,

se encuentran cuestionados cuando se revelan las estructuras e intereses de poder que subyacen a los mismos, y los efectos del discurso patrimonial en la producción de identidades (Del Marmol Cartaña 2010, Prats 1998, 2005). En su mayoría, dirigidos y diligenciados por las administraciones gubernamentales, con la colaboración y labor de “técnicos” especialistas formados tanto en el ámbito patrimonial como en el turístico, estos proyectos no suelen contar con la participación informada de las comunidades locales que con-viven con esos patrimonios. E incluso, aun siendo informadas de tales intervenciones, las comunidades locales llegan a tener, en el mejor de los casos, un rol secundario. Por lo tanto, no se plantean modelos de gestión comunitaria de ese patrimonio (Hernández Ramírez 2011, Prats 2003, Roca et al. 2008).

Un problema mayor puede distinguirse si consideramos al Patrimonio como un sistema de representación cultural que se basa en la externalidad cultural, y los procesos de puesta en valor como íntimamente relacionados a la producción de identidades (Prats 2005, Almudena 2009). Los procesos de activación patrimonial, promovidos por las administraciones gubernamentales, a través de políticas públicas, cuentan con el apoyo de grupos de interés económico-financiero y académico que, en el proceso de exhibición que éstos conllevan, tienden a privilegiar ciertos significados de los elementos a ser patrimonializados sobre otros, anulando la multivocalidad, y ofreciendo una interpretación única de los mismos (Del Marmol Cartaña 2010).

En este trabajo, se busca debatir acerca de las conclusiones a las que se llegó en una investigación precedente, cuyo objetivo principal fue explorar el conjunto de intereses implicados en la patrimonialización del Qhapaq Ñan como

Patrimonio Mundial (Díaz 2015). En dicha investigación se partió de la deconstrucción de las fuentes etnohistóricas y las categorías arqueológicas que sustentan la idea de que en el pasado existió un complejo sistema vial mediante el cual el imperio incaico extendió su dominio. A partir de esto, se analizó el proceso de selección de los tramos y sitios asociados para la elaboración de la propuesta institucional final de la Provincia de Catamarca, que se plasmó en la declaratoria de la UNESCO en el año 2014. La relevancia de las actividades comerciales inscriptas en el discurso patrimonial, el análisis de las representaciones cartográficas sobre el Qhapaq Ñan y la menoscabada participación de las comunidades asociadas a los lugares sujetos a la patrimonialización fueron aspectos que convergieron en la articulación entre las inversiones de empresas transnacionales vinculadas con la explotación de recursos naturales y el interés internacional en llevar adelante esta patrimonialización, configurándose un complejo entramado geopolítico (Díaz 2015).

Bibliografía citada

- ALMUDENA HERNANDO G. 2009. El Patrimonio: entre la memoria y la identidad de la Modernidad. Revista ph. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, nº 70, mayo 2009, pp. 88-97.
- DÍAZ, M. E. 2015. Implicaciones patrimoniales: La declaratoria del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial. Tesis de Licenciatura inédita. Escuela de arqueología, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.
- DEL MARMOL CARTAÑA, C. 2007. Pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en el valle del Pirineo catalán. Tesis de doctorado, dirigida por el Dr. Joan Frigolé Reixach. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona. Disponible en: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/728/CDMC_TESIS.pdf?sequence=1
- GARCIA CANCLINI N. 1995. Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. 2011. Los caminos del patrimonio. Rutas turísticas e itinerarios culturales. PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. ISSN 1695-7121
- HERNÁNDEZ LLOSAS, M.I.; NANCUCHEO, J.; CASTRO, M. & R. QUINTE-

Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. ISSN 1695-7121.
PRATS, L. 2005. Concepto y gestión del patrimonio local. Cuadernos de Antropología Social Nº 21, pp. 17-35, 2005. © FFyL - UBA - ISSN: 0327-3776
ROCA, MA. V; L. RODA Y L. SALVATELLI. 2008. Pecio de Reta: comentarios acerca del rol de la comunidad en la construcción del patrimonio cultural. En Carrara, M. T. (comp.): Continuidad y cambio

ROS. 2009. Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina. En Jofré C. (Ed.) El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en conflicto, Grupo Editor Encuentro, Ed. Brujas, Córdoba.
PRATS, L. 1998. El concepto de patrimonio cultural. Política y Sociedad Nº 27, pp. 63-76, 1998. Universidad de Barcelona. Madrid.
PRATS, L. 2003. Patrimonio + turismo = ¿desarrollo? En: PASOS,

Sesión III. Día 8 de noviembre 2017 | 10:20 hs.

LUGARES DE MEMORIA / LUGARES DE RESISTENCIA: PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA RIOJA (ARGENTINA)



CLAUDIO M. REVUELTA

Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales de la
Universidad Nacional de La Rioja
Universidad Nacional de Chilecito
CEIAA / Quipus
claudiorevuelta@hotmail.com

Resumen

Los senderos que siguen los procesos de patrimonialización son variados y complejos. En este trabajo, abordamos los contextos, los conflictos y los entramados locales en torno a diversos procesos de patrimonialización en la provincia de La Rioja que articulan y ponen en juego intereses diversos (el de las comunidades, el del Estado -provincial y nacional-, entre otros). Particularmente, analizamos los casos en torno a la nominación del Camino del Inca

como Patrimonio Mundial por la UNESCO en la Sierra de Famatina en el marco del Programa Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino; y por otro, a lugares de activación local en San Blas de Los Sauces.

EL QHAPAQ ÑAN, UNA COMUNIDAD DE CULTO EN EL PERÚ POSTCONFLICTO



SÉBASTIEN JALLADE

s.jallade@gmail.com

Resumen

Desde el fin del conflicto armado interno, ciertos sectores de la sociedad peruana recurren a todo un acervo jurídico y simbólico en aras de la reconciliación del país. El Qhapaq Ñan, que en primer lugar sirvió como eje de penetración, observación y diagnóstico del territorio andino, se convirtió espontáneamente en un remedio posible: el símbolo común a todos los peruanos, que trascendería todas las diferencias, garantía de una unidad recuperada a través de una democracia memorial renovada e inspirada en el pasado. Su uso social lo convertiría hoy en un legado pertinente para justificar una política pública patrimonial a gran escala. Esta corriente tiene un fuerte eco en algunos sectores del Estado ligados a la cultura y el patrimonio, en los movimientos neo-incaicos y en ciertos grupos académico o de derechos humanos.

Nos proponemos abordar aquí este fenómeno a partir de los trabajos de la historiadora Carlota Casalino Sen acerca del rol de las “comunidades de culto” en la construcción de las figuras heroicas de la

patria en el Perú. Se trata de ubicar el auge del mito del Qhapaq Ñan en el tiempo, a fin de comprender cómo los caminos incas se han vuelto el reflejo de modalidades contemporáneas de constitución de una comunidad de culto.

Para ello, abordaremos brevemente las condiciones históricas que han permitido el auge de este imaginario en el Perú a lo largo de todo el siglo XX. Las migraciones masivas y la construcción de rutas y ferrocarriles, han modificado en profundidad la percepción del tiempo y del espacio, facilitando la aparición de nuevas moviidades en el corazón de los Andes. Esta corriente se ha reflejado a nivel literario, desde José de la Riva-Agüero y Osma, Antonello Gerbi, Ernesto Bonilla del Valle hasta José María Arguedas, donde las vías de comunicación, modernas y antiguas, van revelando progresivamente imaginarios territoriales fundamentalmente antagónicos, incluso a veces eminentemente racializados. Asimismo, es en esta época que comienza el proceso de reactualización de los antiguos caminos incas, que se convierten poco a poco en objeto de un culto aunque aún sin atreverse a revelarse

como tal.

Por otra parte, la construcción de rutas modernas, a partir de los años 20, se realizó mediante el trabajo forzado de la población masculina de la Cordillera. Desde esa época se pone en marcha un proyecto modernista lleno de contradicciones, que instaura una relación directa entre la retórica sobre el progreso, las vías de comunicación en los Andes y una utopía colectiva de futuro que aspira a ser inclusiva, pero cuyas bases son eminentemente autoritarias.

Trataremos también de ubicar el auge del mito del Qhapaq Ñan dentro del impulso de la ola memorial del Perú de la postguerra, explorando las tensiones entrecruzadas que se manifiestan en relación al pasado antiguo (producción del pasado prehispánico, identidad nacional) y al pasado reciente (lugares de memoria, ciudadanía). Veremos, como lo escribieron Valérie Robin y Dorothé Delacroix, que la reparación no solamente se ha vuelto “un elemento central y esencial del proceso más amplio de reconciliación nacional” sino que, bajo la influencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, actores de todo tipo promueven una visión etnicizada de las cuestiones de memoria. El Perú postconflicto va a favorecer así la conjunción entre un discurso victimario, la promoción de las vías de comunicación al servicio de la construcción de la patria, la retórica sobre el desarrollo y la ya antigua reivindicación del pasado prehispánico en el imaginario nacional.

En este contexto, la invocación de los caminos incas como símbolo y su traducción en política pública tuvo lugar en un lapso muy corto de tiempo: la proximidad entre el mundo político y la arqueología peruana, el turismo de masa y (de manera general) el movimiento internacional a favor del patrimonio encarnado por la UNESCO, ha fomentado en el Perú

el pasaje casi inmediato de la “comunidad de culto espontánea” a una “comunidad de culto oficializada” por intermedio del Ministerio de Cultura. Ésta última hace del Estado el promotor predominante de las estrategias de empatía mencionadas por Casalino Sen, al igual que lo convierte en el instrumento de un grupo reducido de actores que buscan obtener la legitimación social del resto de la sociedad: inventar, por intermedio del patrimonio, una nueva figura heroica de la patria, que sería el territorio mismo.

El proyecto Qhapaq Ñan en el Perú, se ha convertido en el eje de una política de seducción, buscando la adhesión masiva de las comunidades rurales de la Cordillera, primero en nombre de la tradición y el desarrollo, luego, por la participación y, desde hace algunos años, en nombre de la inclusión y los derechos culturales, a través de aproximaciones y discursos sobre los derechos humanos. Éstos legitiman la entronización de grandes relatos que ignoran con frecuencia las dinámicas memoriales locales.

En una sociedad eminentemente fragmentada como la peruana, el Qhapaq Ñan se ha vuelto el reflejo de las fracturas sociales y territoriales que atraviesan el país. Si la reconciliación existe, ella se realiza a costa de una nueva hegemonía en lugar de una democracia memorial inalcanzable o, al menos, imposible de decretar.

Bibliografía citada

- CASALINO SEN, C. 2016. Comunidad de culto y construcción del héroe: la rebelión de Tacna y Francisco de Zela (1811 – 1911).
- AZEVEDO, V. R. y D. DELACROIX. 2017. Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post - Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Revue des deux mondes*, de próxima aparición.
- PROTZEL, J. 2013. Espacio-tiempo y movilidad. Narrativas del viaje y dela lejanía, Fondo editorial de la universidad de Lima.

LA DIVERSIDAD CULTURAL COMO RECURSO: POLÍTICAS TURÍSTICAS, PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN Y RELACIONES INTERÉTNICAS



CECILIA BENEDETTI

Instituto de Ciencias Antropológicas - Facultad de Filosofía
y Letras - Universidad de Buenos Aires, Argentina
ceci.benedetti1@gmail.com

Resumen

Los estudios sobre patrimonio y turismo suelen distinguir - aunque con matices - entre dos lógicas que atraviesan dicha relación. Por un lado, la lógica política se centra en la activación de repertorios patrimoniales con fines identitarios para la construcción de un sentido de comunidad en torno a los estados nacionales y otras unidades políticas. Por otro lado, la lógica económica se corresponde con la activación patrimonial con fines mercantiles y suele ser relacionada con la valoración inmobiliaria y el turismo (Arantes 1989, Prats 1997, García Canclini 1989). Según Prats, mientras que las primeras expresan el “nosotros del nosotros” –la versión de la identidad de un grupo que sostienen sus integrantes - las segundas refieren al “nosotros de los otros”, representaciones orientadas a lejanos receptores (Prats 1997).

Buena parte de los estudios sobre turismo considera cómo la activación patrimonial en torno a la dimensión identitaria se transforma al destinarse hacia los “otros”, analizando el fenómeno en términos de mercantilización de las identidades. Aquí me interesa en cambio considerar cómo la implementación de la actividad turística – fomentada a partir de los intereses y lineamientos provenientes de la esfera transnacional – también adquiere relevancia en la construcción de imágenes sobre el “nosotros”, a la vez que se articula con las dinámicas políticas del contexto local.

El presente trabajo reflexiona sobre pueblos originarios, procesos de patrimonialización y turismo, temática que presenta gran relevancia en la actualidad. Modalidades de turismo definidas como “alternativas” - tales como etnoturismo, turismo comunitario, turismo cultural, etc. - cobran visibilidad en los programas y proyectos de

organismos internacionales, instituciones estatales de diverso nivel y Organizaciones No Gubernamentales (ONG) internacionales y locales como herramienta para el crecimiento económico de los pueblos indígenas (Pérez Galán y Asensio 2012); en articulación con las perspectivas centradas en la concepción de “la cultura como recurso para el desarrollo”. En América Latina, estos enfoques comenzaron a instalarse en las agendas públicas nacionales e internacionales hacia el final de la década de 1990, cuando las consecuencias negativas de las políticas de liberalización, desregulación y privatización de la estructura productiva de los Estados se hicieron evidentes.

Los repertorios patrimoniales étnicos adquieren centralidad en estas modalidades, en tanto la propuesta consiste en incentivar procesos de desarrollo local a partir de los mismos: productos alimenticios, música, artesanías, festividades, etc. Así la cultura es concebida como un “capital”: se propone aprovechar las diferencias identitarias para dinamizar económicamente a sectores en condiciones de pobreza, aunque se debe hacer en términos universalmente reconocibles con los cuales la misma se representa y comercializa (Comaroff y Comaroff 2011).

Simultáneamente, estas propuestas están atravesadas por las transformaciones en los modelos identitarios de los estados nacionales hacia el multiculturalismo. A diferencia de las políticas centradas en la negación o la asimilación de las identidades étnicas, este giro implicó el reconocimiento de un conjunto limitado de derechos indígenas –vinculados con territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc. – configurando una nueva forma de gestión de la diversidad y un recorte del cuerpo social en clave étnica (Boccaro 2007). En este contexto, en el campo patrimonial, bienes y prácticas que anteriormen-

te se concebían como “caducas” y “atrasadas”, adoptan nuevos significados como instancias de afirmación de la diversidad cultural: así mientras que anteriormente era concebida como obstáculo para el progreso, en la actualidad se ha convertido en un valor a preservar (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010, Berrío Palomo 2008).

Las reflexiones que aquí presento se basan en una investigación en curso, cuyo objetivo general consiste en analizar los procesos de construcción y reproducción de definiciones identitarias sobre los pueblos originarios en los escenarios locales en el marco de las transformaciones en las políticas indigenistas latinoamericanas en las últimas décadas. El objetivo del trabajo consiste en reflexionar sobre el fomento al turismo y los procesos de patrimonialización vinculados a pueblos originarios en un municipio ubicado en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta. Dicho municipio concentra un importante número de población indígena, representada en siete pueblos reconocidos oficialmente hasta la actualidad: wichí, chorote, toba, chané, chiriguano, chulupí, tapieté. En la región, los pueblos originarios se han conformado como un colectivo socialmente diferenciado a través de una dinámica relaciones interétnicas marcada por la desigualdad económica, política y social.

En las últimas décadas, el turismo se ha consolidado como política en la provincia de Salta, especialmente a partir del plan estratégico Sí+ (Sostenibilidad e integración para crecer), que cuenta con el financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). A partir de este plan, las acciones orientadas al fomento del turismo cobraron visibilidad en el municipio, donde dicha actividad ha sido históricamente muy marginal (a diferencia de otras áreas de la provincia). El interés por esta actividad se plantea como modo de diversificar

la economía local, especialmente a partir de los vaivenes de la actividad hidrocarburífera, central en la región. La diversidad cultural cobra un lugar destacado en la promoción turística de la zona, denominada "Norte Verde" en el marco del plan.

Abordo la relación entre turismo, pueblos originarios y patrimonio en dos líneas. Por un lado, me interesa vincularla con la expresión de las transformaciones multiculturales en el municipio. Por otro lado, considero su articulación con las conflictivas relaciones interétnicas en el contexto local. En esta dirección, apunto a mostrar cómo el campo denominado turismo – y sus modalidades específicas – se conforma y define en negociaciones y disputas entre las comunidades indígenas y una diversidad de agentes, tanto estatales como no estatales.

El trabajo presenta, en primer lugar, la incipiente implementación del plan turístico provincial en el municipio. Luego me centro en un paraje de la zona, donde confluyen un santuario católico que es intensamente promocionado como sitio patrimonial del municipio y una comunidad guaraní donde se desarrolla un proyecto de turismo co-

munitario. Considero la construcción del espacio turístico a partir de la interacción entre las diversas instituciones y actores involucrados, y como un modo específico de obtener recursos económicos y simbólicos que se articulan con dinámicas políticas locales que trascienden el desarrollo de la actividad.

Bibliografía citada

- ARANTES, A. 1989. La preservación del patrimonio como práctica social. En R. Ceballos (ed.) *Antropología y Políticas Culturales. Patrimonio e Identidad*. Buenos Aires, 29-40.
- BERRÍO PALOMO, L. 2008. La diversidad cultural: de conflicto a patrimonio de la humanidad. *Miradas sobre el multiculturalismo en América Latina. Estudios latinoamericanos* 22: 43-58.
- BOCCARA, G. 2007. Etnogobernabilidad. La formación del campo de la salud en Chile. *Chungara* 39: 185-207.
- COMAROFF, J. Y COMAROFF, J. 2011. *Etnicidad SA*. Katz. Buenos Aires.
- CHAVES, M.; MONTENEGRO, M. y ZAMBRANO, M. 2010. Mercado, consumo y patrimonialización cultural. *Revista Colombiana de Antropología* 46: 7-26.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen. México.
- PÉREZ GALÁN, B. y ASENSIO, R. 2012. Introducción. En: *El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*, (B. Pérez Galán y R. Asensio) eds. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología e Instituto de Estudios Peruanos, 1-12.
- PRATS, LI. 1997. *Antropología y patrimonio*. Ariel. Barcelona.

TRABALHO DE MULHERES, MINERAIS CONTEMPLATIVOS E RUÍNAS ASSOMBRADAS – ELEMENTOS DE UMA HISTÓRIA LOCAL, ALTERNATIVA E CRÍTICA DA MINERAÇÃO NO BRASIL



LOREDANA RIBEIRO

Departamento de Antropologia e Arqueologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, Brasil
loredana.ribeiro@gmail.com

Resumen

Na região de Diamantina (Minas Gerais, Brasil) a exploração mineral capitalista tem início na virada para o século XVIII. Desde a mesma época, senão mais cedo, ali se pratica o garimpo braçal, uma tradição afroameríndia profundamente entrelaçada com a exploração colonial e a escravidão. Quase sempre marginal e muitas vezes ilegal, o garimpo braçal ainda persiste, apesar da pressão e repressão do estado, da mineração industrial e daquele seu famigerado homônimo, que usa em suas explorações mercúrio e outros químicos, dragas, bombas de sucção, invasão de terras indígenas e tradicionais, pistoleiros e corrupção.

Baseado na etnografia arqueológica com a população garimpeira do povoado de São João da

Chapada e arredores, esse texto é sobre como a resistência histórica de comunidades tradicionais ao colonialismo e capitalismo depende de suas interações cotidianas e íntimas com o mundo material. Em diálogo com as críticas feministas, pós-coloniais e descoloniais, a abordagem privilegia a perspectiva e a experiência de mulheres garimpeiras, destacando seu protagonismo nos devires de suas comunidades e o protagonismo de suas comunidades num conflito sociotécnico e socioambiental com a mineração capitalista que já dura séculos. Duas questões complementares permeiam a discussão: a ação do garimpo braçal como aglutinador e condutor transgeracional de conhecimentos e saberes ancestrais e o posicionamento dessas comunidades garimpeiras nas fronteiras materiais e ideológicas do colonialismo

e da modernidade. Por limitações de espaço, não exponho aqui narrativas de Anna Afonsa Pereira, Helenita Heloísa Rocha, Maria dos Reis Amorim e Maria Eugênia de Almeida, garimpeiras com quem mantenho a interlocução principal que baseia esse texto.

Na região é comum que pequenas comunidades rurais tenham sua manutenção organizada a partir de atividades sazonais de garimpo braçal (conhecido na legislação e políticas públicas brasileiras como artesanal) e agricultura, combinação que também pode incluir outras atividades extrativas. Em linhas gerais, o garimpo braçal corresponde a explorações em pequena escala, sem uso de qualquer implemento químico ou maquinário. Sua dinâmica é intimamente influenciada pelas estações do ano, pelo regime de chuvas e volume dos cursos d'água, por isso sua sazonalidade. O conhecimento no garimpo se mantém e se atualiza ao longo do tempo através da oralidade e do engajamento prático desde a infância no aprendizado familiar. A divisão tradicional do trabalho é principalmente por classe de idade (ligado a aquisição de habilidades de força, equilíbrio, coordenação motora e conhecimento prático), o que permite o aprendizado de toda a cadeia operatória da extração.

O garimpo braçal é filho mestiço e ilegítimo da exploração colonial capitalista e sua apropriação violenta de técnicas, instrumentos, conhecimentos e corpos não brancos, não euro-ocidentais. Bastardo e rebelde, o garimpo braçal aglutina práticas materiais culturais que se opõem à própria mineração colonial onde se originou e que são fundamentais à existência local de coletivos não ocidentais, não modernos e não capitalistas. Suas técnicas, procedimentos, instrumentos e conhecimentos podem ser rastreados até o século XVIII de acordo, senão com a memória e a genealogia de famílias locais, com a documentação e iconografia

histórica. O garimpo é um arranjo particular de técnicas e instrumentos do vasto repertório que a mineração colonial capitalista ia organizando a partir de conhecimentos africanos, ameríndios e europeus sobre minerais e extrativismo. Esse arranjo tecnológico outro possui hierarquias flexíveis na organização do trabalho, enorme entrosamento entre intimidade e trabalho e separações ontológicas fluidas entre pessoas e coisas.

O povoado de São João da Chapada está localizado na fronteira do antigo Distrito Diamantino, área de riqueza mineral confirmada no século XVIII, com estatuto particular de administração colonial e limites territoriais bem definidos. Se o povoamento de São João da Chapada surge em meados do século XIX estimulado pela descoberta das jazidas locais de diamantes, a maior parte de sua população tem origem em comunidades quilombolas próximas, formadas no século anterior nas margens menos vigiadas do território. É dessa atuação marginal que vem o nome 'garimpo', uma derivação de 'grimpeiro', como se dizia no século XVIII das pessoas que trabalhavam clandestinamente à regulação colonial e fugiam para as grimpas (os morros altos) ao menor sinal dos destacamentos policiais.

As relações que as pessoas garimpeiras estabelecem com o diamante, com o ouro e com as ruínas da mineração industrial indicam como o garimpo braçal que essas famílias praticam (cada vez menos) é não capitalista, senão anti-capitalista. Essa forma de garimpo não pressupõe enriquecimento ou acumulação de riquezas; tal como as roças, ele contribui com o sustento da família. A interlocução com garimpeiras benzedoras tem mostrado a importância da relacionalidade pessoa-coisa na prática do garimpo braçal e em seu regime de normas e condutas. Exemplo disso é a convicção de que garimpo bem sucedido é aquele que harmoniza os desejos e as intenções da pessoa que garimpa e

os desejos e as intenções do diamante ou ouro. O garimpo pressupõe uma relação humano-mineral, relação da qual o diamante e o ouro podem sempre se recusar a participar - nesses casos a explicação quase sempre é a cobiça e a ambição do humano, facilmente percebidas pelos minerais. Quando isso acontece o diamante muda de lugar, se move para outro terreno ou simplesmente se transforma em pedra e passa despercebido. Ainda se realizam procedimentos propiciatórios para um bom resultado no garimpo, incluindo benzimento de instrumentos e estruturas. Tais rituais, conduzidos por benzedeiros e benzedoras, são importantes para convencer o diamante a se revelar e assim se apresentar à pessoa garimpeira: o diamante é pago, com o garimpo ganha uma madrinha ou padrinho. O diamante com intenção, movimento, capacidade de contemplação e transformação só existe numa outra prática ontológica, não euro-ocidental.

Uma das ações mais sensíveis do capitalismo na região foi a proletarização do trabalho masculino e adulto com a mineração industrial de diamantes e ouro. Com efeito, ao longo de todo o século XX os momentos de picos na exploração mineral podem corresponder a situações de 'esvaziamento' em muitas famílias e comunidades, devido à contratação quase exclusiva de homens pelas mineradoras. Em situações assim, as soluções coletivas de continuidade são conduzidas principalmente por mulheres e crianças, na região ajudando a garantir a existência persistente do modo de vida tradicional sob os efeitos opressivos da indústria, do mercado, das políticas públicas, da colonialidade. Técnicas e outros conhecimentos sobre extrativismo mineral circulam preferencialmente entre mulheres e crianças, posta a imbricação entre intimidade e trabalho e a flexibilidade possível de hierarquias na organização das atividades cotidianas. O aprendizado se dá no engajamento prático

com o garimpo braçal, mas também com músicas, benzimentos, brincadeiras e ruínas.

Ruínas e outros vestígios arqueológicos são encontrados muito próximos dos povoados, são estruturas remanescentes da mineração industrial introduzida no século XIX, já em total desrespeito à proximidade de núcleos de povoamento. Em São João da Chapada e arredores várias ruínas e outros vestígios da mineração industrial são espaços habitados por espíritos e criaturas sobrenaturais. As narrativas sobre esses lugares sistematicamente articulam abandono de crianças, dissolução de famílias e especialização do trabalho com características físicas dos sítios arqueológicos. As histórias de aparições sobrenaturais não são contos inocentes para distrair crianças. São histórias críveis, relatos de situações de stress social e opressão que tanto identificam os efeitos da exploração capitalista sobre coletivos tradicionais, quanto fortalecem o comunalismo e as redes locais de cooperação social, ajudando a garantir o modo de vida tradicional. Junto com os benzimentos, com os cuidados em afastar a ambição e a ganância para ser aceita/o pelo diamante e ouro; junto com o garimpo de mulheres e crianças nos ápices da exploração capitalista no século XX, as narrativas sobre assombrações são sinais da ação coletiva garimpeira, anti-capitalista e descolonizada.

Nas últimas décadas se intensificou no Brasil a repressão às atividades extrativas em geral e ao garimpo em particular. Desde então as famílias garimpeiras de São João da Chapada e região tentam transformar sua agricultura sazonal em permanente, se dedicam a outras atividades ou simplesmente seguem praticando o garimpo braçal clandestinamente. Recentemente, a comunidade de São João e outras começaram a discutir internamente sua auto-atribuição quilombola e o papel identitário do garimpo em seu modo de vida,

num movimento que tende a acentuar os conflitos nos campos ambiental e patrimonial. Isso porque as políticas e os discursos de patrimônio esbarram nas definições de impacto pressupostas pelas políticas ambientais, que por sua vez são embasadas em discursos e epistemologias científicas e colonialistas. Em conjunto, as políticas públicas ainda são aparentemente incapazes de diálogo com o que opera nas margens ideológicas do capitalismo. Decerto é fundamental destacar a violência epis-

têmica, simbólica e física que tem tido os povos colonizados como alvo ao longo dos últimos cinco séculos. Mas é igualmente importante compreender (e aprender com) as condições de existência e persistência de comunidades tradicionais. Na região de Diamantina o garimpo braçal é uma dessas condições. Nelas reside a potência ruidosa das epistemologias do sul, sua resistência à colonialidade e seus passados alternativos e críticos à modernidade capitalista.

Sesión IV. Día 8 de noviembre 2017 | 17:20 hs.

CIENCIA AMENAZA-CIENCIA AMENAZADA: DISPOSITIVOS DE INVISIBILIZACIÓN Y PATRIMONIALI- ZACIÓN EN LA PATAGONIA AUSTRAL



MARIELA EVA RODRÍGUEZ

CONICET- Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Buenos Aires, FLACSO.
marielaeva@gmail.com

Resumen

En las últimas décadas, Argentina ha sido escenario de un proceso intenso de resurgimiento y de fortalecimiento de los pueblos originarios, cuyas razones entrecruzan maduraciones del propio movimiento indígena, innovaciones en el marco normativo (particularmente en relación con el derecho a la consulta previa, libre e informada) y abordajes

epistemológicos y metodológicos enmarcados en la antropología adjetivada (comprometida, colaborativa, militante, etc.).

Aunque la actualización del plexo jurídico normativo en la provincia de Santa Cruz comenzó hace diez años, aún tienen vigencia dispositivos de invisibilización. La premisa sobre la “extinción” de los tehuelches posibilitó la ejecución de políticas patrimoniales que los apropiaron como los “ver-

daderos indios argentinos” o “nuestros indios”, en tanto que sus prácticas, conocimientos e incluso sus restos mortales se volvieron “bienes-cosas” a ser valorados y protegidos. Dicha premisa, conjuntamente con la imputación de los mapuches como “indios extranjeros” y la negación de la presencia mapuche-tehuelche inhibieron instancias de consulta y de participación a los hijos y nietos de aquellos retratados en blanco y negro, quienes en el marco de la ideología del mestizaje degenerativo fueron clasificados como “descendientes”.

En ese trabajo analizaré los efectos de los dispositivos de invisibilización y de patrimonialización (estatales y científicos) en el contexto actual, en el que se yuxtaponen procesos de organización y reorganización comunitaria, reclamos de restitución (de territorios, de conocimientos, de legitimidades y de restos humanos) y avance del capitalismo extractivista, que se manifiesta en el proyecto de construcción de dos mega-represas y en la intensificación de la explotación minera e hidrocarburífera.

Sesión IV. Día 8 de noviembre 2017 | 18:00 hs.

PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN CULTURAL COMO FORMAS IMPERCEPTIBLES DEL DESPOJO EN ARGENTINA



IVANA CARINA JOFRÉ

CONICET-Dpto.Letras, FFHyA-Universidad Nacional de San Juan
Universidad Nacional de La Rioja
CEIAA-Observatorio Ciudadano de DDHH San Juan
ivcajofr@gmail.com

Resumen

Desde comienzos del siglo XXI hemos empezado a ver a nivel local y regional cambios drásticos en las formas de re-organización de la política patrimonial de los Estados en Latinoamérica, una profundización del multiculturalismo neoliberal como principio organizador de los discursos y practicas

patrimoniales, turísticas, planes de ordenamiento territorial, cada vez más intervenidos por la agenda del patrimonio mundial y supuestamente orientados a la integración regional de los países de la región. Esta reorganización del “patrimonio de la humanidad” se corresponde con las nuevas orientaciones políticas de la economía financiera global y son dictadas por un modelo de profundización

del desarrollo neoextractivista exportador aceptado por los Estados latinoamericanos que, como Argentina, asumieron compromisos ya desde los años 90, con el Consenso de los Commodities, basado en la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales, productos agrarios, y bio-combustibles. Como lo señalan algunas autoras y autores argentinos, desde el punto de vista social, el Consenso de los Commodities conlleva la profundización de la dinámica de desposesión -en los términos propuestos por David Harvey (2003, 2004)-, que no es otra cosa que un modelo de despojo y concentración de tierras, recursos y territorios que tiene a las grandes corporaciones (en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos) como actores principales (Svampa y Viale 2014: 15). Retomando ideas de Rosa Luxemburgo, David Harvey hace una distinción entre la reproducción ampliada y la acumulación por desposesión y sostiene que esta última se ha convertido en la forma dominante de acumulación capitalista de la actualidad, lo cual, a nivel económico y social, significa la posibilidad de liberar activos de bajo costo [a través de la privatización] abriendo vastas áreas para la absorción de capitales excedentes, mientras que también proporciona los medios para descargar el costo de la devaluación de los capitales excedentes sobre los territorios y las poblaciones más débiles y vulnerables (Harvey 2004: 142). No hay que perder de vista que las alianzas multiescalares caracterizan esta nueva fase de acumulación, a partir de lo cual, el capital financiero y las instituciones de crédito respaldadas por los poderes del Estado constituyen el cordón umbilical que une la reproducción ampliada con la acumulación por desposesión (Hart 2006). Esto es lo que podemos observar también en los arreglos financieros globales del patrimonio mundial en la actualidad, cuya máxima expresión representan

los ambiciosos proyectos de patrimonialización desarrollados en Sudamérica como es el Sistema Vial Andino Qhapac Ñam declarado en 2014 patrimonio mundial por UNESCO, y otros proyectos menos ambiciosos pero de iguales características transnacionales, extractivistas, y por lo tanto neocoloniales y patriarcales, como el Rally Dakar Sudamericano.

Como lo señala Gillian Hart, la acumulación por desposesión, como un proceso continuo, tiene el potencial para iluminar las conexiones, y en este sentido, como lo observó Harvey, las luchas contemporáneas representan reacciones a la acumulación por desposesión. Por tratarse de un proceso continuo, el despojo también necesita ser retratado en sus especificidades históricas y geográficas, y es desde esas especificidades y conexiones que se puede producir un trabajo político y analítico dice Hart (2006). De la misma manera, observa la autora, la acumulación por desposesión nos permite poner de relieve las depredaciones forjadas por las formas neoliberales del capital en la actualidad, pero no es lo suficientemente útil si no se acompaña de la comprensión de las historias, las memorias y los significados específicos del despojo; esto es, su capacidad para reconfigurar el espacio habitado de forma gradual e imperceptible (Ojeda 2016). En este sentido apuntado, es sabida la relación existente en las tramas capitalistas que configuran el patrimonio como concepto y como política de Estado en la actualidad, pero pocas veces nos detenemos a desentrañar las formas particulares que se tramam en las nuevas configuraciones estatales y empresariales que se presentan en nuestros países Latinoamericanos en las últimas décadas como parte de estas nuevas formas de despojo ligadas al modelo neoextractivista (Jofré 2015a, 2015b, 2017), y mucho menos frecuente son los estudios sobre las formas sostenidas, ordinarias y legitimadas del despojo, puesto que se asume

usualmente que el despojo solamente tiene la forma de desalojos violentos (Ojeda 2016). Desde esta óptica, importa la dimensión narrativa y moral del despojo desde la mirada de las propias comunidades afectadas, quienes ponen en evidencia que la continuidad con el pasado es lo que permite hablar del despojo (Garzón 2016).

Dicho esto, a partir de estas ideas quiero referirme a los procesos de patrimonialización como formas ordinarias, legitimadas e imperceptibles de despojo y violencia encargadas de reconfigurar el espacio y las relaciones sociales intra e intercomunitarias en los territorios interiores de la Argentina, como sucede en la provincia de San Juan, sindicada en los últimas décadas como capital de la megaminería argentina. Para ello me centraré en los procesos de patrimonialización implicados en la selección, declaración y puesta en valor del Sistema Vial Andino Qhapac Nam en la citada provincia. Estas nuevas formas de patrimonialización son expresión reciente de estos nuevos proyectos a gran escala del patrimonio mundial, donde se están reconfigurando las subjetividades ciudadanas nacionales y se observan arreglos multiscales que ligan este proyecto con los otras planificaciones de envergadura territorial y económica de la cartera de la IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana), tal como es el Proyecto Transnacional del Corredor Bioceánico que conectará el centro de Argentina, con el puerto del Océano Pacífico de la ciudad de Coquimbo y el puerto de la ciudad de Porto Alegre en el Océano Atlántico. Primero quiero concentrarme en describir los procesos de patrimonialización ligados a estos nuevos planes de ordenamiento territorial funcionales al neoextractivismo desarrollista en

la región, sus antecedentes y formas particulares que adquiere en la provincia de San Juan, para luego mostrar la dimensión narrativa local de estos despojos imperceptibles que se ligan a una larga historia de despojos perfectamente identificados y narrados por las comunidades. Desde esa perspectiva señalo también la existencia de procesos de contrapatrimonialización y despatrimonialización de cuerpos, lugares y territorios de la memoria indígena que, desde ontologías políticas pluriversales, desafían estas nuevas formas del despojo, ordenadamente tramadas y desplegadas en la política transnacional al servicio del orden financiero global.

Bibliografía citada

- GARZÓN, M. Y. 2016. Narrando (desde) el despojo. Mediaciones morales y conceptuales de la noción de despojo en las luchas de los sectores populares rurales de los Andes nariñenses. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol 52, Nº2, Julio-Dic. 2016: 73-106.
- HART, G. 2006. "Denaturalizing Dispossession: Critical Ethnography in the Age of Resurgent Imperialism". *Antipode* 38 (5): 977-1004.
- HARVEY, D. 2003. *The New Imperialism*. Nueva York: Oxford University Press.
2004. "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession". *Socialist Register* 40: 63-87.
- JOFRE, I. C. 2015a. Mega-mining, contract archaeology, and local responses to the global order in Argentina. *International Journal of Historical Archaeology*, Special Issue on Contract Archaeology, Volume 19, Issue 4, December 2015: 764-774.
- 2015b. Arqueología de contrato, mega-mineración e patrimonialización en Argentina. *Revista de Arqueología de la Sociedade Brasileira de Arqueologia* v. 28, n. 2 139-154.
2017. IIRSA y el Qhapac Nam. Procesos de patrimonialización cultural y producción de diversidades culturales en el marco de los nuevos megaproyectos de integración regional sudamericana. Ponencia presentada en el Simposio: Patrimonio cultural, hegemonía y mediaciones sociales en América Latina: agendas de investigación y nuevos escenarios para el siglo XXI, XVI Congreso de Antropología en Colombia, V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá Colombia, 06 al 08 de junio 2017.
- OJEDA, D. 2016. Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol 52, Nº2, Julio-Dic. 2016: 19-43.
- SVAMPA, M. y E. VIALE. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz: Buenos Aires.

APERTURA DEL DEBATE SESIÓN IV. de 18:40 hs. a 19:40 hs. Moderador: CRISTÓBAL GNECCO

19.40hs. Cierre del Simposio Internacional. Lectura de conclusiones, propuestas y pronunciamientos.

| | | TARDE | | | | | | | | | | |
|-------|------------|--|---|---|--|--|---|---|---|---|--|---|
| | | MAÑANA | | | | | | | | | | |
| Día 1 | Sesion I | 9:00 hs | 9:40 hs | 10:20 hs | 11:00 hs | 11:40 hs | 16:00 hs | 16:40 hs | 17:20 hs | 18:00 hs | 18:40 hs | 19:40 hs |
| | | LA IMAGINACION RELACIONADA CON EL PATRIOTISMO BOLIVIANO DANTE ANGELO | EL PATRIOTISMO Y LAS ANTIGÜEDADES ALEJANDRO HERRERA | EL ARMONIO ENTRE LA COMERCIO Y LA CULTURA LO ENFERMO LO EXTRINSECO, LO FRÍO MARIO RIVERA | RELACIONES EN TORNO A LA CULTURA EN LOS MUSEOS DE UN MUNDO COMUNITARIO ALEXANDRA GOSWAMI | APERTURA DEL DEBATE Sesión I Moderador: MARIELA CARRERA IPIRE | EL COMPLEJO DE LOS ANDES EN EL MULTI-CULTURISMO INDIGENA EN CHILE RITORDA ANAYA RUIZAGUANO | CUANDO EL TERRITORIO SE ENCUENTRA Y LA CULTURA EN CLASE DEBATE EN CHILE CAROLINA GRESPO | ANCESTRAL, MODERNA Y RENTERO DE DEBIDOS HERMANOS MILENARIOS EN EL MUNDO DE CHAPALCO RAHEL PÉREZ CURTIÓN | APERTURA DEL DEBATE Sesión II Moderador: MARIELA CARRERA IPIRE | | |
| Día 2 | Sesion II | | | | | | | | | | | |
| | Sesion III | EL TIBURO DE LAS PIRÁMIDES CRISTOBAL GARCIA | DESDE EL MUNDO DEL LOCO EL CASO DE LA DECLARACIONAL MARGARITA BAC | LOS RIESGOS DE MODERNA CULTURA EN EL PERU POST-CONFLECTO SEBASTIAN JALUDE | EL CHAMPUSQUA, UNA COMIDA EN EL PERU POST-CONFLECTO SEBASTIAN JALUDE | APERTURA DEL DEBATE Sesión III Moderador: MARIELA CARRERA IPIRE | LA DIVERSIDAD CULTURAL COMO RECURSO POLITICAS TURISTICAS PROCESOS DE MODERNA CULTURALIZACION CELIA BENEDETTI | TRABAJO DE MUJERES MATERIAS GRUESAS E INFLUENCIAS ELABORACION DE LORDIANA BRIBERO | CONFERENCIA AMERICA AMERICANA DEPOSITIVOS DE INMIGRACION LORDIANA BRIBERO MABEL PARRA RODRIGUEZ | PROCESOS DE MODERNA CULTURALIZACION COMO FORMAS DE MODERNA CULTURALIZACION MABEL PARRA RODRIGUEZ | APERTURA DEL DEBATE Sesión IV Moderador: CRISTOBAL GARCIA | GENERAL SAMPSON LECTURA DE CONCLUSIÓN DE LOS DEBATES Y PROYECTO ARGENTOS |
| | Sesion IV | | | | | | | | | | | |

