

UN ACERCAMIENTO AL PATRIMONIO DESDE LA ANTROPOLOGÍA: CULTURAS, IDENTIDADES EN EL MARCO DE LOS PROCESOS POLÍTICOS Y ECONÓMICOS Y EL LUGAR DEL CONOCIMIENTO

Sergio Fernández¹

Resumen: El presente trabajo pretende convertirse en un ejercicio de reflexión sobre el patrimonio y su relación con la práctica antropológica tomando como nexo entre ambos el concepto de cultura y sus implicancias. Mi formación en la Licenciatura de Antropología Social no incluyó demasiadas bibliografías referidas al tema del patrimonio por lo que mi acercamiento (y hasta descubrimiento) ha sido a partir de la asignatura Antropología y Patrimonio Cultural en la Universidade Federal de Santa Catarina. Por tal razón y sin haber dedicado trabajos previos a investigar el patrimonio cultural, éste artículo dista de proponer nuevos hallazgos en la materia. Por el contrario, busca brindar un acercamiento a una reflexión antropológica que incluya algunos de los principales aspectos discutidos en esa asignatura: de qué modo participan categorías como poder, identidad, cultura y políticas públicas. Entendiendo que esos aspectos forman parte nodal del quehacer antropológico, considero que el patrimonio puede ser incluido dentro del debate sobre usos y destinos del conocimiento antropológico. Es así que el artículo fue pensado en una línea de continuidad con lo que fuera mi tesis de Licenciatura, Una antropología de la praxis: Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento. Allí intenté problematizar la relación entre práctica profesional, transformación social y el lugar político que encuentra la producción teórica y nosotros, en tanto profesionales. De acuerdo con ello entiendo que el abordaje sobre el patrimonio cultural amerita ser incluido en estos análisis. Pretendo en estas líneas avanzar sobre esta problematización a partir del aporte de diferentes autores que ayudan a comprender esta relación entre patrimonio y antropología. Y, con ella, el vínculo existente entre conocimiento, política y transformación social.

Palavras-chave: Patrimonio. Antropología. Poder. Política. Transformación.

Abstract: This work aims to be a reflection exercise about heritage and its relation with the anthropological practice, having the nexus between those the concept of culture and its implications. As my Social Anthropology degree did not included many literatures on the subject of heritage, my approach has been by the Anthtopology and Cultural Heritage subject at the Universidade Federal de Santa Catarina. For this reason and without having devoted previous work to researching cultural heritage, this article is far from proposing new findings in this field. On the contrary, it seeks to provide an approach to an anthropological reflection that includes some of the main aspects discussed in this subject: how categories such as power, identity, culture, and public policies participate. Understanding that these aspects form a

¹ Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de San Martín, Rep. Argentina - sergio_informes@yahoo.com.ar

nodal part of anthropological work, I consider that heritage can be included within the debate on uses and destinations of anthropological knowledge. Thus, this article was thought in a line of continuity with what was my thesis of Bachelor, An anthropology of praxis: Analysis and reflections on uses and destinies of knowledge. There I tried to problematize the relationship between professional practice, social transformation and the political place that theoretical production finds us as professionals. Accordingly, I understand that the approach to cultural heritage deserves to be included in these analyses. I start from the contribution of different authors who help to understand this relationship between heritage and anthropology to advance along these lines on this problematization. And, with it, the link between knowledge, politics and social transformation.

Keywords: Heritage. Anthropology. Power. Politics. Transformation.

Una aproximación al patrimonio cultural

Referirse a la noción de *patrimonio cultural* implica abordar cuestiones que deben ser problematizadas y que no sólo enmarcan, sino que hacen a la cuestión patrimonial. Es así que *patrimonio* implica entender y reflexionar sobre asuntos tales como *identidad, materialidad e inmaterialidad, historia etc.* Y, junto a ello, contextualizar estos conceptos dentro del campo de la política, de la economía y de las relaciones de poder.

Regina Abreu (2012) se refiere al patrimonio a partir de lo que denomina un “paradigma oculocéntrico” en relación al surgimiento de los primeros movimientos patrimoniales destinados a preservar determinadas construcciones arquitectónicas como palacios, iglesias y objetos tales como obras de arte etc. con el fin de preservar una materialidad reservada para ser vista. Ese paradigma oculocéntrico en el cual se decide qué preservar y exhibir para su contemplación visual se remonta al contexto de la consolidación de la modernidad capitalista en la Francia post revolucionaria de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En tal sentido, la protección de una estructura material responde a una decisión de preservar: “los bienes fundamentales inalienables (...) tanto en función de los valores tradicionales (...) como en nombre de un sentimiento nuevo de bien común, de aquello que constituye una riqueza moral para la nación” (Chastel *apud* Abreu, 2012, p. 19, mi traducción).

Es en este contexto de consolidación de la Revolución Francesa al que Abreu se refiere como el período en que surge la noción de vandalismo como atentado al patrimonio. En ese sentido la patrimonialización se corresponde con un momento en el cual surgieron diferentes movimientos populares que atentaban contra antiguas expresiones de la monarquía vistos como símbolo de la opresión. Frente a ello, la administración parisina y algunos intelectuales de la época consideraron que era necesario frenar el avance destructivo a todo vestigio del pasado.

El patrimonio pasará cada vez más a ser comprendido como un bien público *para ser visto*. Podemos afirmar que la centralidad de la noción de patrimonio que se afirmó durante los siglos XIX y XX caminó junto al *paradigma oculocéntrico* de la sociedad moderna. El sentido de la visualidad tendrá primacía sobre los demás. (...) Preservar el patrimonio pasó a significar también preservar un paisaje, (...) un lugar para ser visto y admirado. Las nuevas configuraciones de las ciudades modernas pasaron a incluir una estética pautada en la conjugación de elementos del pasado con las nuevas adquisiciones del capitalismo industrial. (ABREU, 2012, p.21)

La autora muestra aquí la intrínseca relación entre la política y el patrimonio. Es decir decisiones que se toman en un contexto determinado donde intervienen factores de poder encargados de seleccionar aquello que será patrimonializado, preservado y aquello que será descartado. Y aquellos ideales “no eran nostálgicos sino que tenían el objetivo de universalizar las conquistas del mundo burgués”. (*ibidem*, 2012, p.22)

Desde un comienzo el campo intelectual ha estado vinculado a las decisiones sobre el patrimonio. Fueron los propios intelectuales, escritores, artistas los que mostraron preocupación por preservar, por ejemplo, bibliotecas, obras de arte, edificios y monumentos con el fin de mantener viva una memoria de ese Antiguo Régimen. El patrimonio es hoy un área de estudios de diversas disciplinas como la historia, la arqueología, la arquitectura y las artes. La noción de cultura es acaso la puerta de acceso para la antropología y es ahí donde los estudios sobre patrimonio adquieren una dimensión donde se profundiza la atención a los usos, los significados y la conexión entre los objetos. Es decir la relación entre lo material y lo inmaterial.

José Reginaldo Gonçalves (2007) problematiza adentrándose en la categoría de patrimonio en su relación con el concepto de cultura y la teoría antropológica. Desde ese punto de partida se detiene en las categorías de resonancia, materialidad y subjetividad. Pero nos advierte acerca de los estudios que asocian directamente *patrimonio* con modernidad:

Muchos estudios afirman que la categoría “patrimonio cultural” se constituye a fines del siglo XVIII, junto a los procesos de formación de los Estados nacionales. Lo cual no es incorrecto. Sin embargo se omite su carácter milenario y su amplia distribución geográfica. Esto no es simplemente una invención estrictamente moderna. Está presente en el mundo clásico, en la edad media y la modernidad occidental, apenas impone el marco semántico específico que ella vino a asumir (FUMAROLI *apud* GONÇALVES, 2007, p.213)

Patrimonio es entonces una categoría que excede el análisis de la modernidad. Se trata de algo que tiene que ver con la combinación de objetos y significados. Lo tangible y lo intangible. Lo material y lo inmaterial. En ese sentido, los objetos, las construcciones y monumentos están dotados de significados, de atributos que están presentes en la memoria y en las identificaciones de los sujetos. Es allí, que quizás la antropología tenga algo para aportar.

Así como Abreu hacía referencia a la importancia que adquirió la cuestión en el contexto de la consolidación de la modernidad occidental y respondiendo a los intereses políticos de la burguesía, el patrimonio también posee atributos dados por los propios sujetos. Términos como *resonancia* se hacen presentes a la hora de analizar las apropiaciones y las identificaciones que enmarcan a la cuestión patrimonial donde no siempre una decisión política “desde arriba” es adoptada por las personas.

En los análisis de los modernos discursos del patrimonio cultural, el énfasis ha sido colocado en su carácter de ‘inventado’ o ‘construido’. Cada nación, grupo, familia, institución construiría en el presente su patrimonio, con el propósito de articular y expresar su identidad y memoria. Este punto ha estado y seguramente debe continuar presente en los debates sobre el patrimonio (...). Sin embargo hay un hecho que parece permanecer en un área sombría de esa perspectiva analítica. Se trata de aquellas situaciones en las cuales determinados bienes culturales, clasificados como patrimonio por una agencia del Estado, no consiguen encontrar respaldo o reconocimiento de sectores de la población. (*ibidem*, 2007, p. 214).

La afirmación de Gonçalves intenta poner de manifiesto que no es suficiente, para abordar la cuestión patrimonial, limitarse a las decisiones gubernamentales. No siempre desde los espacios de poder se consigue que las poblaciones acepten pasivamente las decisiones. Tal hecho tiene que ver con las identificaciones populares, vale decir con la resonancia que necesitan encontrar en un objeto: “con el poder de evocar en el espectador las fuerzas culturales complejas y dinámicas de las cuales emergió y de las cuales, para el espectador, es el representante” (GREENBLATT *apud* GONÇALVES, 2007, p.215).

Resulta interesante, en este sentido, el ejemplo utilizado por Gonçalves, que él mismo define como un exceso de resonancia, donde se expresa la manera en que las apropiaciones populares pueden no estar del todo identificadas con el significado institucional. O, de qué manera una institución puede representar para determinados grupos sociales un significado diferente del original. Recurriendo al caso del antiguo Museo de Policía de Río de Janeiro que, entre sus curiosidades, reunía objetos aprehendidos durante persecuciones y represiones: desde facas de presidiarios, objetos pertenecientes a militantes políticos hasta objetos de culto y figuras de la religión umbanda. Existía un espacio dentro del museo donde aquellas imágenes religiosas se organizaban de la misma manera en que se disponen en un *terreiro* de umbanda. Aquella organización se debía a que el responsable del museo era un ex policía jubilado, practicante esa religión y entre los visitantes al museo se encontraban muchos sus fieles. En este ejemplo que, como él mismo denomina, es un caso extremo de resonancia, es posible ilustrar y dar cuenta de las ambigüedades presentes a la hora de caracterizar los objetos.

Esa resonancia que da cuenta de la identificación subjetiva de las personas con los objetos da cuenta de una segunda categoría introducida por Gonçalves: la materialidad. En este aspecto y a modo de continuidad con aquella idea de ambigüedad, la materialidad plantea una totalidad. El carácter

indisociable de los objetos con su dimensión simbólica, los aspectos sagrados y mágicos que hacen parte de las relaciones sociales.

El patrimonio, dice Gonçalves, siempre fue denominado como material. A tal punto que fue necesario crear la categoría de “inmaterial” o “intangibles” para superar aquello que no fueran monumentos, edificios u objetos. Sin embargo “es curioso el uso de esta categoría para clasificar bienes tan tangibles y materiales como lugares, fiestas, espectáculos y alimentos” (*ibidem*, 2007, p. 217).

Aludiendo a un clásico del autor brasileño Luis da Câmara Cascudo, quien realiza un estudio etnográfico acerca de la red para dormir, el autor demuestra el significado de los objetos en tanto su relación totalizadora entre los aspectos material e inmaterial. La red de dormir es un ejemplo de la continuidad entre lo material y lo inmaterial donde se conjugan relaciones sociales y significados. Una totalidad en la cual lo material y lo inmaterial son parte unificada en la cual la red no sólo es utilizada para la siesta sino también que sirve como medio de transporte: “la red (...) llevada por dos africanos era el medio regular de transporte urbano de la sociedad más alta. La red para descansar, amar, dormir, se ha vuelto también indispensable como vehículo” (Cascudo *apud* Gonçalves, 2007, p. 220).

La red es un objeto además en que, a diferencia de la cama, en el que el objeto adopta la posición del cuerpo, se amolda a él. Y es la red también un objeto de actitudes rituales y representaciones morales:

La soberanía de los granjeros comprendía la red como expresión legítima de la propia grandeza. Poner la mano en el puño de la red donde estuviera acostado uno de esos jefes omnipotentes era signo de intimidad, confianza. Hablar sosteniendo el puño de la red era lo mismo que encubrirse debajo del manto ducal. El protocolo era hablar de pie, delante de la red, respetando la distancia cautelosa (...) la red representa el mobiliario, lo poseído, la parte esencial, estática, indivisible de su dueño. (...) Aún hoy el sertanejo nordestino obedece al secular estándar. La red forma parte de su cuerpo. Es la última cosa de que se despoja ante la miseria absoluta. (CASCUDO *apud* GONÇALVES, p. 222-223)

La materialidad e inmaterialidad como partes de un todo inseparable permiten entender a los objetos a partir de una dimensión antropológica en la cual se produce una cercanía con el concepto de cultura más actual de la disciplina que enfatiza las relaciones sociales y simbólicas. Donde lo tangible y lo intangible se fusionan a partir de la materialidad, de las identificaciones sociales y de todo aquello que existe detrás de un objeto: las representaciones y significados que éste posee. De su resonancia y materialidad. Estas preocupaciones forman parte de la preocupación antropológica y tal vez sean el punto de partida para abordar la cuestión patrimonial, la política y sus impactos. De la misma manera la categoría de patrimonio cumple un rol fundamental en la formación de subjetividades tanto individuales como colectivas: “no hay patrimonio que no sea al mismo tiempo condición y efecto de determinadas modalidades de autoconciencia individual o colectiva (...) no hay subjetividad sin alguna forma de patrimonio” (GONÇALVES, 2007, p. 224).

La cuestión patrimonial en tanto compleja es problemática. En tanto parte de las relaciones sociales, es conflictiva. Los y las antropólogos y antropólogas trabajamos con esos conflictos y *patrimonio* no escapa a ello. Para ejemplificar ese conflicto y ubicarlo en términos antropológicos, nada más concreto que el propio concepto de cultura. Un concepto largamente problematizado sobre el que se ha llegado a un acuerdo entre vastos sectores de la comunidad antropológica según el cual ésta (la cultura) debe ser entendida en términos procesuales, más diacrónicos que sincrónicos. Intentando concebirla en términos históricos y atendiendo las complejidades de las relaciones sociales, los aspectos materiales, simbólicos y los procesos de disputa y negociación que intervienen. Por tanto *cultura* no es algo que se posee, se hereda, fija o inmutable.

El punto importante a considerar, sin embargo, es la repercusión de estos dos entendimientos de la cultura en los usos de la categoría patrimonio. Si, por un lado, éste puede ser entendido como la expresión de una nación o de un grupo social, algo así heredado; por otro, puede ser reconocido como un trabajo consciente, deliberado y constante de la reconstrucción. Si los dos lados están presentes en la categoría patrimonio, este parece funcionar como una especie de mediador sensible entre estas dos importantes dimensiones de la noción de cultura. Los patrimonios pueden así ejercer una mediación entre los aspectos de la cultura clasificados como "heredados" por una determinada colectividad humana, y aquellos considerados como "adquiridos" o "reconstruidos", resultantes del permanente esfuerzo en el sentido del auto-perfeccionamiento individual y colectivo. (GONÇALVES, 2007, p. 225)

La enredadera a la que puede conducirnos la cuestión patrimonial y, en relación a la práctica antropológica, no es solamente teórica. Entiendo que ésta es política y, al mismo tiempo, ética. Así como la relación patrimonial entendida en sus planos material e inmaterial y, como hemos visto, forman parte de una totalidad indisoluble, los análisis teóricos y el ejercicio profesional abocado al patrimonio también contienen relaciones políticas y sociales. Desde las posturas que asumimos al avanzar sobre una investigación determinada, partimos de una subjetividad determinada. Esto se hace más evidente cuando problematizamos modelos teóricos. Hemos visto el énfasis colocado por Abreu (2012) en resaltar las cuestiones de poder a la hora de referirse al nacimiento de las políticas de patrimonialización, por un lado. Y hemos visto también cómo Gonçalves (2007), sin desacreditar los enfoques que puntualizan en el poder, prefiere relativizar la cuestión considerando la necesidad de un aspecto más interpretativista que rescata a los sujetos y sus identificaciones. En ese sentido, partiendo de la noción de cultura, la antropología y sus profesionales forman parte de un universo en el cual la teoría y los conceptos no son meras construcciones discursivas sino que intervienen en un juego donde la política y el poder se manifiestan a diario.

Patrimonio, cultura y antropología: los conceptos, teorías y profesionales como actores políticos

Como manifesté desde el comienzo de este texto, lejos está la intención de componer un artículo que traiga nuevas y reveladoras hipótesis sobre la cuestión patrimonial. En todo caso, a partir de mi acercamiento a la discusión sobre patrimonio, se trata de trazar un puente entre la antropología y el patrimonio cultural, por un lado, y la relación entre conceptos y producción teórica con el universo político y económico que atraviesa a la cuestión patrimonial, por otro, dando continuidad a una investigación anterior en el cual problematicé la praxis antropológica (FERNANDEZ, 2018). En ese sentido, la noción de cultura resulta un punto de intersección sobre el cual trabajar y establecer los análisis.

Desde sus inicios y aún con definiciones incipientes de lo que luego empezaría a enmarcarse más conceptualmente como *cultura*, la antropología se ha preocupado por el estudio de los otros. Desde las primeras crónicas y descripciones realizadas a partir del encuentro y conquista europea sobre distintos pueblos del mundo, comenzaron a utilizarse términos genéricos como “raza”, “tribu”, empleados para describir y caracterizar a las poblaciones locales. Así como la sociología es producto de la unión de reformistas sociales desde afuera de las universidades, la antropología también llega de afuera de la academia “como práctica de viajeros, exploradores y funcionarios de los servicios coloniales”. (WALLERSTEIN, 2007, p.24).

Probablemente sea la problematización del concepto de *cultura* lo que, al igual que su origen vinculado al colonialismo, distingue a la antropología a la hora de considerar (y ¿utilizar?) su producción teórica. Referirse a *cultura* en el contexto del lugar político de la antropología implica tomar en cuenta nuestro quehacer cotidiano como antropólogos. En este punto me interesa problematizar de qué modo la antropología, sus conceptos y temas de incumbencia aparecen reflejados en los campos de la política y de la economía. Entiendo entonces que la cuestión en torno a la idea de *cultura* puede ser el disparador para pensar algunas de las especificidades y características de la antropología y su relación con el patrimonio.

Si la noción de patrimonio ha permitido ingresar a la antropología a partir de su relación entre lo material y lo inmaterial y especialmente a partir de la concepción de lo cultural, éste concepto (cultura) puede ayudar a ilustrar algunas de las cuestiones problematizadas.

Es así que, al igual que *patrimonio* es un concepto politizado, *cultura* también lo es y analizar la politización de la cultura puede contribuir a entender el estudio del patrimonio dentro de la disciplina antropológica. WRIGHT (1998) ha analizado la “politización de la cultura” y cómo éste concepto ha sido resignificado desde la propia antropología y utilizado desde el “exterior” de la disciplina, más precisamente en esferas político-administrativas. Desde las ideas evolucionistas de *cultura* que la concebían como un todo cerrado, coherente y homogéneo que derivaba de diferentes procesos

evolutivos, pasando por el acento puesto en las particularidades hasta las apreciaciones más recientes que conciben a la cultura como un proceso en el cuál se ponen de manifiesto producciones de sentido que se negocian y resignifican. La noción de *cultura* producida por la antropología social ha sido y es utilizada por diferentes actores adquiriendo una dimensión política. Un significativo ejemplo es analizado por Wright a partir de un informe de la Unesco titulado “Nuestra diversidad creativa”, que contó con la participación de Claude Lévi-Strauss como miembro del comité de honor. El informe se refiere a la existencia de una pluralidad de culturas en el mundo que, según el criterio de la autora, reproduce antiguas consideraciones de los años 1930, cuando el mundo es visto como un mapa plano comprendido por mosaicos culturales² (WRIGHT, 1998). La concepción de *cultura* en estos términos entra en conexión con uno de los organismos decisores de las políticas de desarrollo en el mundo. Y, en éste ámbito, la producción antropológica ha encontrado su lugar.

¿Por qué entonces analizar la politización de la cultura? Porque, como veremos, todo el proceso que gira en relación a la cuestión patrimonial y cultural cuenta con un bagaje teórico y conceptual donde la antropología y sus profesionales somos algo más que simples analistas y/o investigadores. Como hemos visto, parte de los espacios y organismos encargados de la toma de decisiones apelan y recurren a las clásicas producciones teóricas de la antropología y, de ser preciso, a su participación.

VELHO (2006) presenta un muy ilustrativo caso del patrimonio como disputa. Como “negociación y conflicto” del que el antropólogo forma parte activa. Hemos visto en los últimos párrafos que la antropología y sus profesionales pueden participar (y lo hacen) en diferentes asuntos de índole política y económica en el campo de las decisiones que se toman desde los espacios de poder. Sea a partir de una participación directa, en la redacción de informes que pueden ser encargados o simplemente a partir de la utilización de la propia producción antropológica basada especialmente en el concepto de cultura. El caso de Gilberto Velho como antropólogo y miembro del Consejo del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, en Brasil, en 1984, cuando formó parte de un debate en torno a la cuestión de considerar o no patrimonio a un terreiro de candomblé³ Casa Branca, en Salvador de Bahía: “el Consejo se encontraba dividido. Varios de sus miembros consideraban un despropósito y equivocado declarar un pedazo de

² El informe comienza con el Prólogo del presidente, firmado por Javier Pérez de Cuellar, cuyas palabras remiten a la idea de *mosaico cultural*: “En 1988, veíamos ya claramente que el desarrollo era una empresa mucho más compleja de lo que se había pensado en un principio. Ya no se podía seguir concibiéndolo como un camino único, uniforme y lineal, porque ello eliminaría inevitablemente la diversidad y la experimentación culturales, y limitaría gravemente la capacidad creativa de la humanidad con su valioso pasado y un futuro impredecible. En todo el mundo, una vigorosa diversificación cultural, basada en el reconocimiento de que la civilización es un mosaico de culturas diferentes, había contribuido ya a conjurar ese peligro”. Para un abordaje más completo del informe, consultar <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001036/103628s.pdf>.

³ Utilizo los conceptos terreiro de candomblé y luego terreiro de umbanda en tanto el autor lo emplea en su trabajo de manera indiscriminada

tierra desprovisto de construcciones que se justificaran, por su monumentalidad o valor artístico” (VELHO, 2006, p. 237). Designado como relator debido a su condición de antropólogo miembro del entonces Consejo de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, jefe del Departamento de Antropología del Museo Nacional y habiendo acabado su mandato en la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), fue parte de la discusión, justificando su posición y apelando a fundamentos antropológicos:

Definé cultura como un fenómeno global que incluye todas las manifestaciones materiales e inmateriales, expresadas en creencias, valores, visiones de mundo existentes en una sociedad (...) en el momento en que existe una preocupación de reconocer la importancia de las manifestaciones culturales de las camadas populares, hay que reconocer el *candomblé* como un sistema religioso fundamental a la constitución de identidad de significativos sectores de la sociedad brasileña (*ibidem*, 2006, p. 238)

En la mesa de discusión no estaba colocada simplemente la declaración patrimonial de un *terreiro* de *candomblé*. Lo que se estaba discutiendo era la propia idea de nación brasileña y quien cuenta con la estatura de ser o no reconocido por parte del Estado. Y en esa discusión la intervención antropológica aparece en forma de debate sobre la identidad, nación y especialmente, sobre el concepto de cultura.

La declaración debe ser una garantía para la continuidad de la expresión cultural que encuentra en Casa Branca, un espacio sagrado. Afirmé, sin embargo, que la sacralidad no era un fenómeno inmutable (...) debía buscarse una adecuación para lidiar con un fenómeno en permanente proceso de cambio (*ibidem*, 2006, p. 238)

La necesidad de la declaración patrimonial para Velho se manifiesta aquí en “la continuidad de la expresión cultural” y en su carácter sagrado que es a la vez un fenómeno procesual en constante mudanza. Nótese el carácter procesual que entiende el autor para encarar la cuestión cultural. Lejos de ser inmutable y adquirida, el autor hace uso de un concepto más moderno de cultura, la cual es entendida de manera sincrónica. Y estas definiciones son puestas en juego a la hora de un debate político nacional en el cual por primera vez la tradición afro-brasileña obtiene un reconocimiento del Estado y donde hasta ese momento, los estatutos de las declaraciones patrimoniales eran aplicados a edificaciones relacionadas a la tradición luso-brasileña.

La participación de Velho lo involucra como un actor político en diferentes aspectos: en tanto personalidad que acababa de concluir su mandato en la ABA, como integrante del Consejo y jefe del Departamento de Antropología del Museo Nacional. Pero también lo posiciona políticamente a la hora de la presentación de argumentos de índole antropológica y que acaban siendo clave para fundamentar la necesidad de la declaratoria. La apelación al concepto de cultura, la noción de identidad y la idea de nación brasileña como parte fundamental del debate colocan a la antropología en un lugar de protagonismo en tanto los conceptos trabajados por la disciplina protagonizan un debate dentro de un espacio de poder.

El ejemplo de Casa Branca da cuenta de un modo de participación directa del antropólogo como actor que interviene pero también muestra que *cultura, diversidad, identidad, nación o ritual*, por citar algunos ejemplos, son más que conceptos para una investigación académica: son términos que se aplican, que intervienen en procesos de tomas de decisiones y arrastran posicionamientos políticos, ideológico y éticos. De acuerdo con ello, la búsqueda del antropólogo era “demostrar que dentro del heterogéneo complejo cuadro de las grandes ciudades contemporáneas, la actividad religiosa, con sus rituales y creencias, es esencial para la construcción y dinámica de identidades” (*ibidem*, 2006, p. 239). Dentro de aquel debate la posición de Velho es defendida apelando a los conceptos antropológicos mostrando cómo a partir de lo que se establece como inmaterial, la antropología abre su camino para introducirse en la cuestión patrimonial.

El debate sobre la declaratoria del terreiro se nutrió de un gran movimiento político conformado por intelectuales, artistas, líderes políticos y hasta contó con la presencia del cardenal primado de Brasil en la sesión consagratoria. La presencia de una alta figura de la Iglesia Católica demuestra, a su vez, la necesidad de negociación y de disputas presentes dentro de la discusión.

Es innegable que para la victoria de la declaración fue fundamental la actuación de un verdadero movimiento social con base en Salvador (...). Había un verdadero choque de opiniones que no se limitaba únicamente al Consejo. Importantes sectores de la prensa de Bahía se manifestaron contra la declaración (...) fue una victoria difícil, fue necesario el esfuerzo del propio secretario de cultura y de sectores de la sociedad civil para la obtención del éxito final (*ibidem*, 2006, p. 239)

El rol de la prensa, la atención de la Iglesia Católica, en tanto voces discordantes, demuestran la presencia de grupos de poder interviniendo en todo el proceso. Y, en ese camino, un antropólogo que, integrando un espacio institucional, expone sus argumentaciones en favor de una declaración que fue “celebrada con júbilo por la mayoría de los presentes pero que no podía ocultar las fuertes diferencias de opinión y puntos de vista” (*ibidem*, 2007, p. 239).

El interesante proceso descrito por Velho confirma el modo en que la patrimonialización forma parte de un proceso político donde aparece la antropología y corrientes teóricas que se unifican. Veámos en Abreu y luego en Gonçalves, cómo se colocaba énfasis en el interés político de la burguesía en ascenso y, por otra parte, una mirada más interpretativa que intentaba problematizar las apropiaciones, las identificaciones y la relación entre lo material y lo inmaterial. Velho presenta un caso en el cual las miradas antropológicas que consideran el poder así como aquellas de corte más interpretativo se cruzan a la hora de explicar el valor patrimonial del terreiro, tomando la identificación afro-brasileña y como parte de “la propia identidad de la nación brasileña” (*ibidem*, p. 240). Esto es, incluyendo lo micro y lo macro. Mostrando que una identificación religiosa, que presenta altos grados de rechazo en los sectores más

conservadores, también forma parte y hace a la propia nación brasileña. La identidad forma parte de un proceso político marcado por conflictos y negociaciones que no son independientes del debate sobre el patrimonio, la cultura y la propia producción antropológica.

El patrimonio como mercado

Por su parte BELLI y SLAVUTSKY (2006) presentan un ejemplo de las consecuencias de la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca, en la Provincia de Jujuy, Argentina. Declarada por la UNESCO como Patrimonio Histórico de la Humanidad en 2004, la Quebrada fue objeto de una declaratoria que la ubicó (y ubica) como un territorio en el cual intervienen todos los actores mencionados hasta aquí: los organismos internacionales como la UNESCO en tanto grupo de poder fundamental para decisión de patrimonializar, las poblaciones con sus tradiciones e identificaciones y, una vez más, la participación/utilización de la antropología y el problema de la *cultura*. En este último aspecto, los autores se involucran en un “nosotros”, como integrantes de la población afectada

que nos ubica como parte de los beneficiarios/afectados, como el conjunto de la población que vive o trabaja cotidianamente en este espacio (...) La primera persona del plural que utilizamos no sólo remite a la autoría conjunta, sino al colectivo “quebradeños” quienes en pocos años vivimos una cantidad de transformaciones en nuestras condiciones de vida, por la presencia de turismo a lo largo de todo el año, el incremento desmesurado del costo de vida, la falta de previsión en la cobertura de los servicios públicos y la sanidad, pero sobre todo por el cambio en las reglas de relación social elaboradas desde lo local (¿códigos?) y la irrupción de un sector de nuevos propietarios “creados” desde la sesión de tierras fiscales y la compra con características coactivas de predios urbanos a familias empobrecidas (BELLI; SLAVUTSKY, 2006, p. 399).

Ese “nosotros” al que aluden los autores los ubica en parte del grupo alcanzado por la declaración, al mismo tiempo ellos definen sus identidades al incluirse como parte de las movilizaciones políticas suscitadas en el lugar “frente al avance de lo ‘foráneo’ ‘capitalista’, ‘institucional’, encarnadas en organizaciones indianistas, ‘piqueteros’ desocupados, ocupantes populares de tierras fiscales, investigadores sociales” (*ibidem*, 2006, p. 340).

En esta oportunidad ni los antropólogos ni la antropología permanecen neutrales ante las políticas ligadas al patrimonio. Como integrantes de las discusiones, investigadores sociales que se desempeñan en la región y como “quebradeños”, los autores asumen su lugar político en este proceso.

Por otra parte la teoría antropológica hace su aparición en las consideraciones hechas para declarar a la Quebrada como Patrimonio de la Humanidad:

En el caso de la Quebrada de Humahuaca, la solicitud realizada por Argentina desde la Provincia de Jujuy, contemplaba la figura de paisaje cultural destacando la producción social, cultural y religiosa en el escenario natural. UNESCO opta por clasificarla como paisaje viviente” (*ibidem*, 2006, p. 401).

El énfasis colocado en “la producción social y cultural”, de buena parte de la población local identificada con cosmovisiones pre-hispánicas, resaltan las razones por las cuales se solicita la declaración patrimonial. Implícita o explícitamente la antropología vuelve a aparecer en el interés manifiesto del Estado. Asuntos de relevancia antropológica como rituales, comprensión de una cosmología particular y sus tradiciones forman parte de las condiciones necesarias para la patrimonialización. Al mismo tiempo la clasificación como “paisaje viviente” destacando que el mismo “ha conservado un papel social en la sociedad contemporánea estrechamente vinculado al modo de vida tradicional y en el cual el proceso evolutivo sigue en curso. Además, muestra pruebas materiales importantes de su evolución a lo largo del tiempo.” (Declaración de UNESCO 2004 *apud* BELLI y SLAVUTSKY, 2006, p. 402).

Como vimos anteriormente, la cultura aparece como un elemento politizado, en este caso remitiendo a la vieja idea de progreso. Se destaca el “modo de vida tradicional” al mismo tiempo que se valora la marcha del proceso evolutivo. Las viejas ideas de cultura a las que referíamos anteriormente con Wright, aparecen como muestra de su politización. El caso de la declaratoria de la UNESCO es otra muestra de ello.

La patrimonialización como acto político, donde lo material y lo inmaterial se presentan como continuidades, también se expresa en el interés del mercado y la industria del turismo:

Las políticas neoliberales revalorizaron el territorio apuntando a preservar el ambiente y las culturas locales, destacando los bajos niveles de riesgo, siendo un escenario apropiado para el turismo internacional (...) la Quebrada es un tramo de un itinerario, el camino del Inca, que abarca a otros países de la región y que va desde la provincia de Córdoba al Alto Perú. La meta es generar un circuito turístico protegido con una misma normativa y reglas de ordenamiento territorial equivalentes. Da la impresión de que el pedido a UNESCO no hace más que legitimar y reforzar un negocio, sobre el cual nuestros pueblos, al menos, no fueron consultados previamente (*ibidem*, 2006, p. 401-402)

El vínculo entre cultura, patrimonio, lo tangible y lo intangible más política y mercado presentan aquí el interés por mostrar un espacio, la Quebrada, como un sitio que combina atracciones culturales, exotización de la cultura local lista para ser vista y apreciada por los y las visitantes y el desarrollo de una industria de gran interés para el mercado turístico. No obstante, esta relación nos ubica nuevamente en el dilema y en la tensión entre estructura y agencia. ¿Son siempre los individuos utilizados por el mercado y la política o cuentan estos con una capacidad de agencia tal que les permite apropiarse de condiciones impuestas por los espacios de poder y utilizar aquellos intersticios del poder. En términos concretos, acaso la patrimonialización de la Quebrada ¿puede representar también una posibilidad para que la población local consiga usufructuar la llegada del turismo y obtener un beneficio económico de la

exotización? Este dilema ha protagonizado gran parte de los debates antropológicos del siglo XX, la tensión entre lo universal y lo particular. Y es precisamente esta tensión no resuelta la que nos interpela como profesionales a la hora de investigar/intervenir en lo que llamamos patrimonio cultural.

Aquellos interrogantes ante los cuales nos coloca la cuestión patrimonial y el trabajo con “lo cultural” implican lugares desde los cuales posicionarse inclusive teóricamente. ¿Ver la resonancia y la identificación o no de los sujetos con determinados bienes patrimoniales nos impide reconocer las relaciones de poder existentes? Y, por el contrario, ¿colocar el énfasis en el poder ejercido desde arriba significa desconocer los significados y usos populares asociados a los lugares, objetos, edificios, obras? Probablemente la mejor forma de conciliar ese dilema sea reconocer los aportes de ambos posicionamientos e incluir ambas consideraciones reconociendo su presencia. Al mismo tiempo, ese reconocimiento no puede soslayar el modo y el peso con que aparecen una y otra. ¿Cómo aparece en el caso de la Quebrada el lugar de la comunidad apropiándose de lo que deja la industria del turismo y qué lugar ocupa el mercado, por ejemplo? La Quebrada es vista como un lugar en el cuál el mercado, gobiernos y organismos internacionales transmiten la idea de un espacio en el que conviven culturas tradicionales, poco contaminadas donde prima el respeto a la diferencia y la diversidad cultural (*ibidem*, 2006). Al mismo tiempo las apropiaciones y ventajas que la comunidad puede obtener con el auge del turismo, restaurantes étnicos, ventas de artesanías “no compensan el aumento del costo de vida y de la propiedad, (...) el desarrollo del capitalismo en su forma de acumulación flexible arroja a los grupos domésticos a depender cada vez más (...) del asistencialismo estatal y la producción agraria el autoconsumo” (*ibidem*, 2006, p. 408).

De esto puede desprenderse que la cuestión patrimonial está en permanente diálogo con los debates de la antropología, la consideración sobre la cultura, la disputa entre estructura y agencia y el lugar político que ocupan tanto la disciplina y sus profesionales como la patrimonialización.

Conclusiones

La intención de estas líneas ha sido problematizar la cuestión del patrimonio asociada a la antropología y entender nuestro lugar como investigadores/profesionales colocando el énfasis en un lugar político que se expresa tanto en nuestras prácticas como en las teorías. Vimos que la producción conceptual no puede ni está separada de la realidad social. Presentamos algunos ejemplos que dan cuenta de cómo operan las identidades, la cultura, las representaciones materiales y simbólicas a la hora de entender al patrimonio y, junto a ello, la dimensión política y económica. Y también vimos que el punto de partida teórico desde el cual nos situamos conlleva un posicionamiento político. Sea que analicemos el patrimonio desde una construcción social en un contexto determinado donde intervienen grupos de

poder que seleccionan desde el presente (DELGADILLO, 2015), o desde el punto de vista más interpretativista considerando al patrimonio más allá de las decisiones y de las construcciones y atendiendo a las ambigüedades (GONÇALVES, 2007). En cualquiera de los casos, los puntos de partida refieren a posicionamientos teóricos y políticos así como también al reconocimiento de ambos tal como como demuestra Velho al presentar una puja donde lo cultural y lo político muestran las tensiones con las que conviven.

No obstante y, como lo presentan Belli y Slavutsky, detrás de los usos y apropiaciones que comunidades indígenas, por ejemplo, puedan realizar a partir de una declaración patrimonial, ésta no sólo no elimina sino que acentúa las relaciones de poder. En una línea similar se posiciona Delgadillo (2015) al referirse a la patrimonialización en las ciudades y a los procesos de gentrificación al plantear la necesidad de dar visibilidad a los efectos aparentemente neutrales de organismos como la ONU que “premia las ‘mejores prácticas’ para demostrar que en la sociedad actual (capitalista y neoliberal) algunos pobres son capaces de mejorar sus condiciones de vida con ayuda de organismos no gubernamentales” (DELGADILLO, 2015, p.125).

Éste posicionamiento también nos interpela a l@s investigadores e investigadoras cuando deciden (o decidimos) nuestros sujetos de estudio. Tal decisión también implica un posicionamiento y, al igual que en el caso de la ONU, ciertas veces aparentemente neutrales y objetivas, por ejemplo cuando, desde las academias, decidimos:

estudiar más a los consumidores que a los productores de la revalorización de los territorios patrimonializados (...) buscar evidencias de las nuevas clases medias y los jóvenes artistas y creativos que han llegado a residir y/o a trabajar en los barrios reinvertidos; que investigar quiénes son los inversionistas que toman las grandes decisiones (Delgadillo, 2015, p. 113)

Éste aspecto permite concluir a la vez que abrir nuevas preguntas que nos interpelan y tiene que ver con los usos y destinos del conocimiento: ¿para qué, para quienes producimos conocimiento? Un aspecto que desde la antropología social en general como desde los estudios dedicados al patrimonio cultural, tal vez merezcan un debate al interior de nuestros campos disciplinares.

Finalmente, a partir del acercamiento a la relación entre antropología y patrimonio, la propuesta ha sido problematizar y contribuir a un debate donde la cuestión patrimonial y la antropología sean entendidas desde la práctica disciplinar logrando hacer un ejercicio de reflexividad. Una práctica en la cual seamos capaces de ver la otredad al mismo tiempo de analizar la propia producción disciplinar y una praxis desde la cual problematizar asuntos como interpretación, producción teórica y transformación social.

Referências

- ABREU, Regina. Colecionando museus como ruínas: percursos e experiências de memória no contexto de ações patrimoniais. In: **ILHA – Revista de Antropologia** / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v.14,n. 1 (2012) Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2012.
- BELLI, Elena & SLAVUTSKY, Ricardo. Consecuencias prácticas de la patrimonialización de la Quebrada. In: **Ilha Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, Brasil, v. 8, n. 1,2 (2006).
- DELGADILLO, Víctor, DIAZ, Iban, SALINAS, Luis (Coord.). **Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina**. México: UNAM, Instituto de Geografía, 2015. (113-132).
- FERNÁNDEZ, Sergio. Una antropología de la praxis. Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento antropológico. En: **Revista Praxis Comunal**, UFMG n°1, pp. 119-140 v. 1 n. 1:2018 <https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/issue/view/653>
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. In: **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. UFRJ
- SIMMEL, Georg. **Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización**. Ed.1 Madrid, Alianza, 1986, 392 p.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In. **Mana** 12(1): 237-248, 2006.
- Wallerstein, Immanuel: **Abrir las ciencias sociales**. Madrid, Siglo XXI Editores, 2015.
- Wright, Susan La politización de la cultura. En: **Anthropology Today**, v.14, n. 1. (7-15) 1998