



Jornadas internacionales FABRIQ'AM

7 y 8 de diciembre

Tiempos y fabricas del patrimonio en la sociedades amerindias

Fundacion Instituto de Estudios Budistas
Buenos Aires, Argentina

ORGANIZADORES

Argentina: Pablo Cruz y Florencia Carmen Tola

Francia: Laurence Charlier y Valentina Vapnarsky

Contacto: Pablo Cruz, saxrapablo@gmail.com y Florencia Carmen Tola, tolatoba2015@gmail.com

INSTITUCIONES ORGANIZADORAS

Proyecto FABRIQ'AM, ANR (*Agence Nationale pour la Recherche*, Francia), Centre EREA (*Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne*) del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS y Université Paris Ouest Nanterre) y Mondes Américains (CNRS y EHESS), CONICET.



FUNDAMENTACIÓN

La patrimonialización de elementos culturales se ha vuelto, desde hace varios años, uno de los medios por los cuales los grupos indígenas buscan una visibilidad y un reconocimiento en un paisaje social y político marcado en la mayoría de los países latinoamericanos contemporáneos por un (supuesto) compromiso con la valorización de la diversidad cultural. Si bien los fenómenos de patrimonialización han sido ampliamente estudiados en varias partes del mundo, en los espacios meso y sudamericanos y, especialmente, en las sociedades indígenas de las tierras bajas aún queda mucho por ahondar. En dichas sociedades, las concepciones de lo que se debe conservar o abandonar, recordar o olvidar, los modos de transmisión de conocimientos y saberes, así como los regímenes de historicidad parecen a menudo ir en contra de los presupuestos que conlleva la noción de patrimonialización tal como es entendida en el mundo eurocentrado. Asimismo, como consecuencia de mediaciones y formas de inculcación de esquemas culturales formulados fuera de las sociedades amerindias, éstas transforman algunas de sus prácticas en nuevas formas más objetivables para el mundo no-indígena; formas que participan de modalidades inéditas de transmisión para las nuevas generaciones.

Las formas de transmisión de la memoria de los pueblos indígenas tienen una doble dimensión. Por un lado, se construyen según una matriz cultural y social que les es propia. Por otro lado, en el marco de un mundo hasta cierto punto globalizado, se ven ahora mobilizadas en tanto recurso destinado a reforzar identidades colectivas o a crear nuevas formas de etnicidad. El análisis de la variedad de configuraciones patrimoniales que se observan en las prácticas actuales de las sociedades amerindias requiere entender dichas formas de acomodación así como las transformaciones culturales que conllevan, así como también dilucidar las diversas maneras en que los sujetos se han reapropiado de un derecho a construir un discurso sobre su propia cultura.

Estas temáticas son el objeto de investigación del proyecto FABRIQ'AM - *La fabrique des "patrimoines": Mémoires, savoirs et politique en Amérique indienne aujourd'hui* (<http://fabriqam.hypotheses.org/>). En el marco de FABRIQ'AM estas temáticas fueron estudiadas en más de veinte sociedades indígenas. Con el fin de reforzar colaboraciones científicas existentes entre investigadores de Francia y Argentina, el encuentro que tendrá lugar en Buenos Aires se propone reunir antropólogos argentinos y franceses, especialistas de pueblos indígenas americanos.

El encuentro tendrá como principal enfoque los *regímenes de temporalidad, historicidad y transmisión*. Comprender las formas actuales de la "fábrica" del patrimonio, en tanto procesos a la vez emergentes e inscritos en el seno de las lógicas culturales, implica una comprensión detallada de los conceptos relativos a la temporalidad, a la historia, a la transmisión y a lo que se transmite en una cultura o sociedad dada. ¿Cómo esas concepciones configuran y son configuradas por los nuevos procesos de patrimonialización? Estas cuestiones serán analizadas a partir de una variedad de prácticas: desde las que conciernen los objetos y sus destinos, hasta aquellas relacionadas con la utilización de espacios cotidianos o memoriales;

desde las discursivas (que sean narrativas, rituales, políticas...), hasta aquellas que tratan la adopción de nuevas formas de expresión, como escritas, fílmicas u otras. El objetivo del encuentro es captar la variedad de estrategias desarrolladas por las sociedades amerindias frente a los cambios culturales, y reflexionar de modo comparativo sobre los esquemas de elaboración de la historia y de la conceptualización de la acción en dichas sociedades y sus variaciones según los contextos.

Asimismo, el encuentro se propone reflexionar acerca de qué significa “producir patrimonio” y “dar a ver su cultura” a través de la exposición en museos, o de la transformación de elementos culturales en espectáculo en donde se convierten en imagen o son expresados en escritos, fabricándolos en “sitio de memoria” o en monumentos de naturaleza diversa. Estos procesos no son sólo lugares de construcción cultural, sino que implican también una lógica del sí mismo y del otro; formas de objetivación y puestas en escena de la cultura. Nos preguntamos ¿cómo los actores indígenas han, en un momento dado, pensado ciertos rasgos culturales como un “patrimonio” y producido una imagen de sí mismo utilizada en las relaciones con los otros grupos indígenas y en las relaciones con los no-indios? Se analizarán los efectos de estas operaciones sobre la cultura de colectivos que son, a la vez, agentes y objetos; y la manera en que estas operaciones contribuyen a remodelar las relaciones sociales en el seno de los grupos concernidos, pero también entre éstos y su exterior: las comunidades indígenas y sus representantes, las instituciones que validan el estatus patrimonial y, de una manera u otra, proceden del Estado o dependen de nuevos espacios globales, y un conjunto de mediadores —entre ellos, los investigadores en el terreno.

PROGRAMA

7 de diciembre

10h/13h

- **Regímenes de historicidad y territorio en el Chaco argentino.**
Florencia Tola, Investigadora CONICET (PIP 0612), docente Universidad de Buenos Aires.
- **Las moradas del tiempo: piedras, espíritus y patrimonio entre los mayas yucatecos.**
Valentina Vapnarsky, Investigadora CNRS, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS y Université Paris Ouest Nanterre).
- **Sitios de memoria virtuales: los pueblos abandonados en el imaginario, la etnogénesis y la escatología de los Chacobos de Amazonia boliviana.**
Philippe Erikson, Profesor, Universidad de Paris Ouest Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS y Université Paris Ouest Nanterre).

Almuerzo

14h30/17h30

- **¿Huellas de «malemorts» o lugar de nostalgia? Santificación y/o patrimonialización de un pueblo negro destruido (Chocó, Colombia).**
Anne Marie Losoncsy, profesora, EPHE, Mondes Américains-Cerma (CNRS y EHESS).
- **Tres perspectivas de mayores yurakaré sobre la “vida que cambia” y el “proceso de cambio”.**
Vincent Hirtzel, Investigador CNRS, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS y Université Paris Ouest Nanterre)
- **Tecnología, medios... y mucho por contar.**
Pablo Cruz, Investigador CONICET, Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL-UBA.

8 de diciembre

10h/13h

- **Nuestros antepasados los Incas. Comentarios sobre el “año nuevo andino” en la región del Norte de Potosí (Bolivia).**
Laurence Charlier, docente, Universidad Jean Jaurès Toulouse 2, LISST-CAS (CNRS y Université Jean Jaurès Toulouse 2).
- **“Me cuesta hacerles entender que los indios éramos nosotros”: respuestas reflexivas a las formaciones hegemónicas de alteridad en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina.**
Patricia Salatino, Doctoranda de Arqueología (Facultad de Filosofía y Letras, UBA), Asistente de Gestión Cultural en la Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico de la CABA.
- **La indigenización de una imagen. Las tribulaciones del *Mallku* Tata Sabaya (comunidad aymara del altiplano boliviano).**
Gilles Rivière, docente, EHESS, Mondes Américains-Cerma (CNRS y EHESS).

Almuerzo

14h30/17H30

- ***Archivo General Tehuelche* (AGT), una entelequia para la acción: disputas en torno a los procesos de patrimonialización en la Patagonia austral.** Mariela Rodríguez, Investigadora CONICET, docente Universidad de Buenos Aires-FLACSO.
- **Los conocimientos tradicionales y los desafíos que plantea su protección y salvaguarda.**
María Luz Endere, Investigadora CONICET, Directora de PATRIMONIA (Programa Interdisciplinario de Estudios del Patrimonio), Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Discusión general

RESUMENES

7 de diciembre

10h/13h

- **Regímenes de historicidad y territorio en el Chaco argentino.**

Florencia Tola, Investigadora CONICET (PIP 0612), docente Universidad de Buenos Aires.

Ante un panorama en el que los *qom* (tobas) han ido perdiendo el control sobre el territorio y en el que visibilizan sus reivindicaciones en la esfera pública nacional e internacional, me interesa reflexionar sobre el territorio en tanto etno-patrimonio. ¿El contexto legislativo favorable para los Pueblos Indígenas y el cambio ocurrido en la última década en el liderazgo chaqueño son factores que promueven un proceso de etno-patrimonialización por el cual el *monte* cobró una existencia y visibilidad que antes de ser objetivado en tanto bien no tenía? ¿Qué aspectos del territorio y de la relación con él que no eran percibidos como dignos de ser exaltados, ahora son resaltados como elementos particulares de una forma de ser toba? Gran parte de los reclamos territoriales que se visibilizan en Buenos Aires adoptan elementos diacríticos de los Pueblos Indígenas andinos y elementos del discurso ecologista según el cual ellos serían los naturales guardianes de la tierra. Detrás de esta imagen creada por ciertos líderes en un intento por traducir una forma indígena de percepción y relación con el territorio, existe un modo particular a las sociedades chaqueñas de vincularse con el *monte*. Este modo particular de relación no remite puramente a *valores espirituales* (Convenio 169) ni a la idea de salvaguardar recursos de espacios naturales en peligro (declaración UNESCO), sino al hecho de que el *monte* condensa/es los regímenes de historicidad chaqueños: en él se encuentra escrita la micro-historia de los antepasados, a través de él se habla del presente y mediante él se proyecta la vida que desean tener en tanto *qom*. En esta exposición voy a ahondar en la relación de los tobas con la tierra y para eso me adentraré en la micro-historia de un conjunto de comunidades de la región central del Chaco argentino. Los ancianos reprochan a los jóvenes no interesarse por aprender el pasado ni por conocer las historias vinculadas con la vida de los antiguos. En los últimos años los ancianos cobraron un papel central en la trasmisión de los lugares que eran parte de su territorio por el cual hoy los jóvenes luchan. Este conocimiento, sumado a una apropiación indígena de los mecanismos jurídicos, da lugar a un tipo de lucha por el territorio en el que éste es presentado como la madre-tierra proveedora de recursos naturales sin los cuales la vida no sería posible. Un recorrido por la historia local post-conquista chaqueña mostrará un tipo de relación con la tierra más compleja que aquella que el nuevo discurso reivindicativo explicita. El territorio no refleja solo los regímenes de historicidad de los *qom* sino que en él se articulan los acontecimientos, la ontología y la sociología indígena.

- **Las moradas del tiempo: piedras, espíritus y patrimonio entre los mayas yucatecos.**

Valentina Vapnarsky, Investigadora CNRS, *Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative* (CNRS y *Université Paris Ouest Nanterre*).

Se pueden distinguir en las concepciones actuales de los mayas yucatecos de la región oriental una división histórica mayor entre la era que se inició con su instalación en la región hace pocas generaciones, como resultado de la Guerra de Castas, y humanidades anteriores. Mientras que el primer periodo es el objeto de numerosos relatos y comentarios, las épocas anteriores pertenecen mucho más al ámbito de lo inefable. Sin embargo, esta historia « muy antigua » se instila en las prácticas cotidianas, en particular, en aquellas relativas al espacio silvestre y agrícola. Ella está atada a sitios, los *múul*, montículos abandonados semi-escondidos por la vegetación, hasta que son talados para una milpa, y siempre objetos de gran precaución. Estos lugares, vivos, generativos y exigentes, indexan temporalidades plurales. Son a menudo la morada de espíritus guardianes, en cierto caso, de una santa diosa del maíz y pueden ser asimilados o distinguidos, según las situaciones, de las *rwiinas*, cuyos edificios altos y restaurados son visitados por los turistas. Partiendo de los *múul*, las *rwiinas* y otros vestigios materiales de presencia pasada reconocidos por los mayas, tales como los *x la'kaah*, pueblos abandonados, buscamos dilucidar los lazos tenues que unen espíritus guardianes y ancestros, humanidades pasadas y actual, así como las cuestiones que estas relaciones plantean en cuanto a los modos mayas de concebir la permanencia, la ciclicidad y la transformación. Esta reflexión también nos lleva a encarar con otro enfoque la concepción maya de lo que podría ser “patrimonio”, y su percepción de los procesos de “patrimonialización” de su “cultura”, procesos que les son en gran parte externos, pero que invaden el paisaje turístico de la región, al cual las jóvenes generaciones han sido aceleradamente enfrentadas.

- **Sitios de memoria virtuales: los pueblos abandonados en el imaginario, la etnogénesis y la escatología de los Chacobos de Amazonia boliviana.**

Philippe Erikson, Profesor, Universidad de Paris Ouest Nanterre, *Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative* (CNRS y *Université Paris Ouest Nanterre*).

El objetivo de esta ponencia es mostrar que la etnogénesis chacobo está estrechamente asociada con discursos que tratan de un pueblo de las riberas del río Benecito donde fueron reunidos los grupos dispersos que formaban antes los Chacobos. Aunque, de manera paradójica, haya sido creado por iniciativa de los blancos, este sitio —de nombre predestinado “Núcleo”— constituye el crisol de una identidad compartida que sustenta un sentimiento de pertenencia a una entidad colectiva ahora asumida. La importancia simbólica de este pueblo hoy abandonado se ve confirmada por la posición eminente que éste ocupa en las creencias contemporáneas relativas al porvenir post-mortem de ciertas almas de los difuntos.

14h30/17h30

- **¿Huellas de « malemorts » o lugar de nostalgia? Santificación y/o patrimonialización de un pueblo negro destruido (Chocó, Colombia).**

Anne Marie Losoncsy, profesora, EPHE, Mondes Américains-Cerma (CNRS y EHESS).

En 2002, después de un violento enfrentamiento entre la guerrilla FARC y los paramilitares en el Chocó, 170 miembros de la comunidad negra de Bellavista se refugiaron en la iglesia. Fueron quemados vivos como consecuencia de una bomba de las FARC junto con fuego de mortero que dejó a su pueblo en ruinas. El horror causado por la masacre, muy mediatizado a nivel nacional e internacional, condujo a una multiplicidad de intervenciones restaurativas de los diversos actores institucionales, tal como ONG católicas y laicas, organismos internacionales y especialmente y el Estado. La política de reparación incluye la reubicación de los habitantes en un pueblo nuevo, de cemento, con un pequeño hospital, una escuela y zonas de recreo. Se erigió en la tierra dedicada anteriormente al cementerio, mientras que 12 años después de la masacre, los familiares no han recuperado y enterrado aún los restos carbonizados de las víctimas. Si el nuevo pueblo es objeto de percepciones altamente ambivalentes, no hay ningún reclamo para una reconstrucción del pueblo de origen. Al mismo tiempo, una proporción significativa de los residentes negros y de los desplazados emberà del nuevo pueblo enviaron una solicitud al arzobispado del Chocó para que la iglesia en ruinas que alberga un "Cristo mutilado" sea declarada lugar santificado de peregrinación. Unos quieren su patrimonialización como cementerio, mientras que otros se dedican a la conservación de las ruinas de las casas del "viejo" Bellavista, como un lugar-recuerdo de una vida 'sabrosa', objeto de nostalgia, considerado como perteneciente a un tiempo doloroso pasado. El análisis se centrará en la interfaz paradójica entre la patrimonialización religiosa espacializada de las huellas de una *malamuerte* colectiva para circunscribir, contener y neutralizar la presencia de los muertos en los nuevos espacios de vida y la patrimonialización nostálgica de las ruinas ignorando la violencia armada. El carácter paradójico de esta interfaz se puede entender considerando la superposición de diferentes regímenes de temporalidad y de memoria.

- **Tres perspectivas de mayores yurakaré sobre la "vida que cambia" y el "proceso de cambio".**

Vincent Hirtzel, Investigador CNRS, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (CNRS y Université Paris Ouest Nanterre)

La llegada al poder en Bolivia de Evo Morales y de su partido el MAS (Movimiento al socialismo) en el año 2006 ha introducido una nueva agenda política así como una nueva agenda identitaria para los pueblos indígenas de Bolivia que se plasmó en una profunda reforma estatal. La lectura de este proceso visto desde el "campo" es un serio desafío para la antropología contemporánea tanto en los Andes como en las tierras bajas. ¿Podemos tratar de entender este "proceso de cambio", tal como lo llama el gobierno, más allá de la lectura política y partidista que se suele hacer de

ello? ¿Cómo podemos articular este fenómeno que dura ya una década con el espesor de los “cambios vividos” a escala de una vida y de una “memoria” mucho más profunda? Quisiera explorar esta problemática general tomando como punto de partida las inquietudes de tres hombres yurakaré mayores, actualmente vecinos de la misma comunidad, localizada a orillas del río Chaparé. A estos tres hombres los conozco desde hace 15 años y con ellos he podido volver a conversar unos meses atrás. El primero, nacido en la región, es uno de los fundadores de la comunidad. Fue marcado en su juventud por su relación íntima con la Misión Evangélica Nuevas Tribus. El segundo es oriundo de la zona que fue colonizada en los años 1980 por migrantes cocaleros andinos en el TIPNIS (Territorio Indígena y parque Nacional Isiboro-Sécure) y cuenta con una importante trayectoria en la dirigencia indígena. El tercero es considerado localmente como un yurakaré “del Beni”. Experto en las cosas del pasado, pasó su infancia y su adolescencia en uno de los más remotos lugares ocupados por los yurakaré, antes de la creación del TIPNIS. Para estos tres hombres que viven ahora en el mismo lugar, que han vivido un medio siglo el “proceso de cambio” no tiene el mismo sentido: al mismo tiempo que la percepción que tienen de ello depende fuertemente de su “experiencia de vida” desvela una variedad de expectativas, frustraciones y añoranzas que no solamente es propia a toda una generación de yurakaré pero que al mismo tiempo desvelan la complejidad de su identificación como yurakaré, tanto en su relación con sus antepasados como en relación al futuro que imaginan para sus descendientes.

- **Tecnología, medios... y mucho por contar.**

Pablo Cruz, Investigador CONICET, Instituto Interdisciplinario Tilcara, FFyL-UBA.

Una de las características más resaltantes del pensamiento de los campesinos aymaras y quechuas de los Andes bolivianos se encuentra en la capacidad de poder articular simultáneamente, y sin contradicción, diferentes realidades. Mucho de esto se debe a la marcada fluidez de los principios, entidades y demás categorías que conforman sus realidades y las explican. Este marco de flexibilidad, permeabilidad y fluidez de pensamiento permite el ejercicio de una constante e intensa dinámica de reformulación del mundo, que supera aquellos conceptos de adaptación, resiliencia o resistencia frente al cambio cultural. Dentro de lo que se da a entender como proceso de mundialización o globalización, y ligado con estos, la patrimonialización de las culturas, en la última década se desarrollaron en Bolivia nuevos soportes tecnológicos que permitieron un mayor alcance y generalización de los medios de comunicación (TV por cable y satelital, DVD'S, CD'S, MP3's y MP4's, telefonía, internet) llegando su mercado a las poblaciones campesinas, sea ya en las propias comunidades o en los mercados de ciudades y pueblos. En los últimos años, y de manera progresiva, estas tecnologías y medios no solo amplían exponencialmente las informaciones sobre el mundo fuera de las comunidades y del país, y sus múltiples realidades e imaginarios, sino que comenzaron a ser utilizadas en tanto que soportes narrativos para la generación, reformulación y difusión de explicaciones y discursos sobre aquello que constituye lo propio. Por ejemplo, en los mercados campesinos urbanos y peri-urbanos, espacios donde estas dinámicas se muestran muy evidentes, podemos encontrar hoy un prolífico repertorio de CD's de

música tradicional y cumbia chicha boliviana, y en menor medida, DVD's con producciones audiovisuales "caseras" o "comunales" sobre las grandes fiestas, tradiciones populares (p.e. el matrimonio en las comunidades) y legendarios personajes del mundo otro (p.e. Likichiris, condenados, Supay, etc.). Nos proponemos abordar el funcionamiento de estas dinámicas y comprender su rol y gravitación tanto en la creación y reproducción de la memoria social, como en la apropiación y resignificación de concepto y principio de patrimonio.

8 de diciembre

10h/13h

- **Nuestros antepasados los Incas. Comentarios sobre el “año nuevo andino” en la región del Norte de Potosí (Bolivia).**

Laurence Charlier, docente, Universidad Jean Jaurès Toulouse 2, LISST-Cas (CNRS – UTJ2).

Fiesta nacional instituida por Evo Morales en Bolivia, el “Año Nuevo Andino” se celebra cada 21 de junio. En la plaza de los pueblos, tras un desfile militar, el alcalde explica al público que del tiempo de sus antepasados, hace 5.000 años atrás, en la época de los incas aymaras, el año nuevo se celebraba el día del solsticio. Los españoles habrían eliminado esta « costumbre » para imponer la fiesta de San Juan. Luchar contra el colonialismo requiere pues la recuperación de esta tradición milenaria. Esta celebración del « nuevo año andino » y estos nuevos antepasados (“Los Incas aymaras de 5.000 años”) llevaron a mis interlocutores de la región del norte de Potosí de Bolivia a reconsiderar (o articular nuevamente) el conjunto de sus conocimientos sobre su pasado: *ch'ullpa*, incas, aymaras, españoles, Noé, dinosaurios... ¿Quiénes eran estas personas que celebraban el solsticio? ¿Eran las mismas que habían fundado su linaje? ¿Fue la misma humanidad? Los Incas conocían el sol? ¿Experimentaron el diluvio? ¿Con quién se reunieron los españoles? Estas cuestiones han dado lugar a muchos comentarios y hipótesis acompañados por la incertidumbre con respecto a la coherencia del conjunto. En ese campo de probabilidades, mis interlocutores (convertidos al pentecostalismo o no) determinaron 4 períodos: la edad de los *ch'ullpa* (período terminado, humanidad presolar), la edad de los Incas (edad acabada pero con la misma humanidad), la edad de los abuelos (edad muerta pero con supervivencias/o edad aún actual pero amenazada) y la edad de la religión (edad actual). Si bien los acontecimientos determinan los pasos de la primera edad a la segunda y de la segunda a la tercera, la manifestación de las entidades no-humanas en el mundo humano es la que determina los pasos de la tercera edad a la cuarta. Veremos que aquellas manifestaciones de no-humanos (las montañas del linaje incluidas) están estrechamente relacionadas con las creencias de la gente (*según su creencia*). Si las creencias difieren según la religión, los pentecostales y los católicos distinguen las mismas edades. Nos preguntaremos si todavía viven en la misma edad con el fin de reflexionar sobre la relación entre las creencias religiosas y la temporalidad.

- **“Me cuesta hacerles entender que los indios éramos nosotros”:** respuestas reflexivas a las formaciones hegemónicas de alteridad en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina.

Patricia Salatino, Doctoranda de Arqueología (Facultad de Filosofía y Letras, UBA), Asistente de Gestión Cultural en la Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico de la CABA.

En la Quebrada de Humahuaca los marcos de interpretación del mundo se configuraron a lo largo de sucesivos procesos de construcción de hegemonía que han sido cambiantes, tanto para la “gente antigua” como para los jóvenes que los heredan en la actualidad. En esta exposición indagaré sobre las diversas formas en que los jóvenes de la Quebrada dialogan y significan dichas herencias en un contexto histórico que difiere del que vivieron generaciones anteriores. En las últimas tres décadas, las formaciones nacionales y globales de alteridad han cambiado drásticamente. De un paradigma homogeneizador de las diferencias buscado a través de la asimilación de las poblaciones indígenas a la modernidad se giró hacia otro que domestica la diferencia desde una retórica de la diversidad cultural que tiende a la patrimonialización (objetivación y conservación) de las herencias (materiales o inmateriales). En consecuencia, desde el imaginario provincial, la Quebrada fue construida como una región que, a diferencia de la Puna, pudo ser completamente asimilada –en términos políticos, económicos y culturales– a la sociedad argentina. Esta imagen es sostenida, en parte, por el lugar protagónico que le otorgó la historia oficial desde su primera ocupación humana hasta la actualidad, relato que alcanza la apoteosis en 2003 cuando la UNESCO acepta su candidatura para ser incluida en la Lista Representativa de Patrimonio Mundial como “Un itinerario cultural de 10.000 años”, bajo la categoría de Paisaje Cultural. No obstante, para el imaginario nacional porteño-centrado, la totalidad de la provincia constituye una región marginal, que culturalmente se asimila más a Bolivia que a Argentina, algo que se habría visto confirmado en los últimos 10 años por la amplia mayoría de comunidades indígenas que al registrar su personería jurídica adscribieron al pueblo kolla, incrementando así una mirada extranjerizante extensiva a otras regiones con comunidades indígenas del país. En el proceso de pensarse kollas, los quebradeños ven un pasado signado por la negación de su identidad étnica y la pérdida de sus tradiciones, sumado a la reciente universalización de un patrimonio que consideran propio. En esta presentación reflexionaré sobre la forma en que las “nuevas generaciones” recuperan reflexivamente las tradiciones de sus abuelos, pero también las puneñas y bolivianas, vistas como “verdaderamente indígenas y ancestrales”; al tiempo que incorporan nuevas tradiciones compartidas con los pueblos originarios de la macro región, como el inti raymi y la wiphala, reproduciendo y subvirtiendo criterios de conservación entendidos en términos de autenticidad. Puntualmente, me interesa analizar estos procesos reflexivos de reconstrucción de las memorias a partir de los diversos usos y sentidos que asumen los antiguos poblados indígenas o “antiguales”, actualmente resignificados como “sitios sagrados” y “ancestrales”. Si bien bajo el paradigma global imperante, esta resignificación los convierte en un arma de lucha en la defensa de sus territorios, la diversidad de trayectorias individuales y colectivas a partir de las cuales los sujetos conectan marcos de sentido heredados del pasado con los vigentes en el presente, no puede ser explicada desde enfoques puramente instrumentalistas del patrimonio y la identidad. Con la intención de trascenderlos, exploro aquello que los quebradeños entienden por “recordar” y “olvidar”, atendiendo a la articulación de

distintas temporalidades en un mismo marco de interpretación de su historia, sus tradiciones y sus proyectos.

- **La indigenización de una imagen. Las tribulaciones del *Mallku* Tata Sabaya (comunidad aymara del altiplano boliviano).**

Gilles Rivière, docente, EHESS, Mondes Américains-Cerma (CNRS y EHESS).

En Sabaya, comunidad aymara del altiplano boliviano, una imagen devocional está en el corazón de una configuración mítica y ritual. Según los especialistas en iconografía colonial, ella representa a San Martín de Tours (T. Gisbert). Para los *comunarios* de Sabaya, es el Tata Sabaya (o Pedro Martín Kapurata Kuntur Willka). En la actualidad, la figura se encuentra asociada con el volcán del mismo nombre. Es además un ancestro y una divinidad tutelar. Sus aventuras y las de su hijo cojo son contadas en un mito que ubica en el territorio los diversos lugares sagrados. Lugares donde se concentran las autoridades tradicionales (*carguiris*) para realizar los grandes rituales comunitarios. La función de estas autoridades es asegurar la prosperidad colectiva, garantizar la reproducción animal y vegetal y promover la armonía social y cósmica. Los rituales son realizados bajo la dirección de la autoridad principal, el cacique (es decir el “jefe” de los *jilaqata* que representan a los *ayllu*), quien es la encarnación del Mallku Tata Sabaya, cuyo nombre lleva mientras ejerce el cargo, lo inspira y le trasmite su poder. En esta arena de disputa social también intervienen los migrantes (residentes urbanos) que componen las instancias políticas oficiales que tratan de patrimonializar al Tata Sabaya a partir de referentes y normas cada vez más alejados de las representaciones locales. Durante la charla analizaremos 1. los procesos que llevaron a la indigenización de una imagen asociada con una importante *waka* de la región; 2. la “triangulación activa” entre el soporte iconográfico, el mito y las funciones rituales de los *carguiris*; y 3. las tensiones entre diferentes sectores de la comunidad en cuanto a la imagen y a sus nuevas representaciones iconográficas.

14h30/17H30

- **Los conocimientos tradicionales y los desafíos que plantea su protección y salvaguarda.**

María Luz Endere. Doctora en Arqueología y Abogada, Investigadora CONICET, Directora de PATRIMONIA (Programa Interdisciplinario de Estudios del Patrimonio), Directora del Doctorado de Arqueología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Los conocimientos tradicionales están siendo valorados a nivel internacional al tiempo que se han visto amenazados por una serie de factores, incluyendo las condiciones económicas y políticas de las comunidades que los poseen, los problemas de transmisión y la desaparición de la biodiversidad y de los saberes asociados. Se ha puesto de manifiesto la necesidad de definirlos claramente, distinguiéndolos por ejemplo de las expresiones culturales tradicionales, así como de

protegerlos a través de normas y políticas a nivel nacional, regional e internacional, reconociendo de este modo, su incidencia en cuestiones tan significativas como los derechos de los pueblos indígenas y la conservación de la biodiversidad y las políticas sostenibles en materia de salud y acceso a los medicamentos, entre otros. No obstante esta no es una tarea sencilla, ya que la protección de los conocimientos tradicionales colectivos desafía los andamiajes jurídicos de los regímenes de propiedad intelectual y de patentes, que son esencialmente occidentales y protegen la obra del autor o del inventor individual. El objetivo de este trabajo es discutir los aspectos sociales, culturales, políticos y económicos involucrados en la cuestión y los debates que su protección jurídica ha planteado a nivel regional e internacional.

- **Archivo General Tehuelche (AGT), una entelequia para la acción: disputas en torno a los procesos de patrimonialización en la Patagonia austral.**

Mariela Rodríguez, Investigadora CONICET, docente Universidad de Buenos Aires-FLACSO.

Durante el siglo XX, un conjunto conformado por dispositivos científicos, estatales y eclesiásticos promovieron procesos de invisibilización de los indígenas de la Patagonia austral, según los cuales los mapuches fueron considerados como “indios extranjeros” y los tehuelches y los *selk'nam* como “cazadores recolectores del paleolítico superior”, a un paso de “extinguirse” o “extintos”. Dichos dispositivos justificaron la enajenación de los territorios indígenas, las tareas de “rescate” de los considerados “últimos indios puros” y la apropiación de sus conocimientos y producciones culturales como patrimonio provincial y/ o nacional. Hace un par de años, José Bilbao Copolque y Myrta Pocón —en aquél entonces miembros del Consejo de Participación Indígena (CPI) por el pueblo tehuelche de la provincia de Santa Cruz, ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)— se propusieron llevar adelante la tarea de recopilar todo lo que hubiera disponible sobre su pueblo y conformar el *Archivo General Tehuelche* (AGT). Mientras que el nombre AGT fue acuñado en contraste con el Archivo General de la Nación (AGN) —entidad que controla el almacenamiento de los “documentos” estatales y los accesos a los mismos—, conceptualmente fue imaginado en colisión con aquello que las leyes patrimoniales clasifican como “bienes” tangibles e intangibles, bajo la tutela del Estado, entre los cuales se encuentran los enterratorios. El AGT es una entelequia particular, ya que incluye materiales existentes en diversos soportes —textos, imágenes, audios, audiovisuales, objetos— pero también enunciados que aún no han sido registrados, materiales que no se corporizaron en objetos y objetos que han perdido entidad en tanto cosa. Es decir, no involucra sólo lo que el discurso patrimonial hegemónico suele llamar “bienes” (tangibles e intangibles), sino que intenta captar, simultáneamente, lo inefable —los silencios, las tachaduras, los borrones, las eliminaciones, las ausencias, los olvidos— y las huellas del flujo de la materia. Por otra parte, encarnando los debates sobre restitución de restos mortales de aborígenes que se encuentran en museos, el AGT excluye a los cuerpos extraídos de *chenques* (tumbas) y cuestiona la legitimidad de la antropología física y de la arqueología, así como los principios positivistas sobre los que se sustenta la ciencia occidental. En el marco de un proyecto de revitalización lingüística que se fue gestando en los últimos cinco años, parte de las preguntas sobre este “archivo”

potencial —al que llamaron AGT— giran en torno a la lengua *aonek'ó 'a'yen* (tehuélche), que en el presente es hablada con cierta fluidez sólo por Dora Manchado, una anciana de más de ochenta años. Para los tehuélches, la lengua opera como estímulo para reflexionar sobre el impacto de los dispositivos de colonización en los procesos de transmisión intergeneracional, tanto en relación con las memorias como con los saberes. Reflexionar sobre las interrupciones y continuidades, les permite asimismo pensarse como colectivo, ensayar distintas definiciones de “comunidad” e imaginar un futuro que apunta a la dignidad y al orgullo de ser tehuélches, en el marco de procesos de reemergencia indígena y fortalecimiento identitario. En esta exposición abordaré algunas de las siguientes preguntas ¿Qué entienden los indígenas, los antropólogos y los gestores culturales por términos tales como “archivo”, “patrimonio”, “memoria” y “comunidad”? ¿Pueden los grupos subalternizados recrear historicidades propias a partir de los escombros de los archivos hegemónicos? ¿Cómo repercute el acceso a los archivos concretos en la generación del AGT? ¿Dónde reside lo inefable, los silencios, borrones y tachaduras? ¿Es posible pensar en la “materialidad” del archivo o sería más enriquecedor pensar en las “propiedades de los materiales”? ¿Qué tensiones se generan entre la valoración de ciertos “rasgos distintivos” por parte de los indígenas y la valoración de esos mismos atributos por parte de las instituciones que gestionan el patrimonio provincial? ¿Cómo coliden la inclusión de los restos humanos como “bienes patrimoniales” bajo custodia del Estado y como “personas”, que no dejan de serlo después de muertos? ¿Cuáles son las limitaciones y los desafíos del diálogo de saberes entre académicos e indígenas que involucra etnografías y autoetnografías, reinterpretaciones y reapropiaciones? Considerando al AGT como una suerte de *bricolage* que conecta pasado y presente ligando la lucha de los ancestros con el resurgimiento del pueblo tehuélche —tal como expresa la propuesta Bilbao Copolque y Pocón— analizaré los siguientes puntos: (a) los reclamos de los indígenas para acceder a los escombros tangibles del pasado (que pasaron a formar parte de “colecciones” y “archivos”) y para llevar adelante la restitución de los cuerpos muertos, (b) las resignificaciones de dichos escombros (que incluyen enunciados, objetos, materiales y materialidades) al cambiar de contexto y ser sometidos al escrutinio de los indígenas, (c) las internalizaciones de la hegemonía o las impugnaciones a la misma, en instancias que los habilitan para representarse a sí mismos (en exposiciones de fotos, en videos, en textos de divulgación, etc.), y (d) las reflexiones sobre los procesos de memoria-olvido y de la transmisión intergeneracional, en el actual contexto de movilización política indígena que, si bien está centrado en la lucha por el territorio, propició también el deseo de aprender la lengua de sus ancestros.

Discusión general