

REFLEXIONES  
SOBRE LOS  
CONCEPTOS  
"PATRIMONIO" Y  
"PASADO" \*



Ana María Gorosito Kramer \*\*

-Aportes para su discusión-

i.

Con cierta frecuencia, los antropólogos nos vemos obligados a reconocer que ciertos términos, conceptos y categorías utilizados regularmente en nuestro discurso, revelan una carga abrumadora de sentidos extrateóricos, al punto de perturbar la exposición de un razonamiento cuya objetividad y cientificidad conquistáramos duramente y con un gran esfuerzo. Especialmente en el caso de nuestra actividad, en cuanto antropólogos latinoamericanos, esas dimensiones equívocas de la terminología nos conducen una y otra vez a reflexionar, no sólo sobre los contenidos de lo que

queremos exponer, sino también y muy dolorosamente sobre la palabra misma, sus repliegues ocultos, sus trampas ideológicas.

Hay también una serie de explicaciones teóricas para estos hechos. En su versión más apocalíptica, por cuanto lleva a dudar de las posibilidades mismas de construcción de una Ciencia del Hombre, esas complicaciones discursivas surgirían como consecuencia del nacimiento espúreo de la Antropología, en cuanto proyecto científico ligado a una empresa económica y política a escala mundial. Quizás la enunciación más extrema de este argumento haya sido provista por J. Copans. Comprometida con la dominación colonial, ni siquiera una antropología crítica podría evitar que sus "errores del pasado" se filtren y amenacen el desborde de sus afirmaciones, produciendo enunciados todavía demasiado cercanos a la visión del mundo eurocéntrica y dominante.

Personalmente, me siento más inclinada a reflexionar sobre las circunstancias en las cuales los antropólogos, y no la Antropología, producimos y comunicamos los productos de nuestra actividad. Me interesa más indagar en los modos como el entramado social y significativo en el cual nos movemos, organizamos nuestra vida cotidiana y nuestras reflexiones, penetran en nosotros imponiendo actitudes, hábitos rutinarios de organización conceptual, y modos de expresión. Entiendo que son estos carriles más inmediatamente

\* Ensayo presentado en la Mesa Redonda "El Concepto de Patrimonio" en las Jornadas-Taller "El Uso del Pasado", en la ciudad de La Plata en junio de 1989.

\*\* Lic. en Antropología UBA. Master en Antropología Social Univ. de Brasilia. Directora del Programa Relaciones Interétnicas y Representaciones en la Provincia de Misiones - Instituto de Investigación Facultad de Humanidades y Cs. Sa. - UNaM.

cercanos a nuestra condición de sujetos de circunstancias históricas y de particularidades culturales bastante más específicas y aislables, los que en oportunidades privilegiadas se revelan ajenos, y ofrecen sus costados oscuros al reconocimiento y la interpretación.

Cada tanto, esas palabras, esos giros verbales, esas actitudes, nos muestran un plano de connotaciones insospechadas, y cómo hasta entonces habíamos sido poseídos por ellas, y por un modo colectivo de entender la realidad. Antes que agentes del colonialismo, estas situaciones nos devuelven una imagen de nosotros mismos no siempre advertida: la de agentes de nuestro propio mundo social, sujetos inconscientes de una reproducción cultural incluida en algún aspecto de nuestras biografías.

La consecuencia inmediata de esa revelación, ha sido el recambio terminológico, incorporando otros que pudieran reflejar mejor la naturaleza objetiva y científica de nuestras afirmaciones. Venerables conceptos han sido abandonados, o sometidos al entrecomillado con el fin de indicar su ambigua condición.

Sin embargo, esta empresa parece interminable: sucesivamente, el sentido social se incorpora al concepto o el término deslindado para el uso científico, lo hace suyo cargándolo de nuevas significaciones, ambigüizándolo una vez más.

Pareciera que no existe vigilancia científica capaz de preservar a sus

términos implidiendo que ingresen en círculos más amplios de comunicación contaminándose de los mismos sentidos que habían querido anularse.

Quizás la tarea más sensata sea la de afrontar esa contaminación recurrente, como efecto de una dinámica social que persiste en imponer ciertos usos, particulares desvíos, porque constituyen el efecto de demostración de una concepción de la realidad colectivamente asumida como verdadera. Siendo así, la empresa de sustitución de unos términos por otros estaría marcada por el fracaso, puesto que no habría ninguno preservado de la contaminación etnocéntrica, en tanto el etnocentrismo continúe siendo el plano de explicación donde las relaciones humanas se interpretan, y se reproducen.

Y puesto que la Antropología no tiene una finalidad moralizante, estos reconocimientos de los usos sociales no la comprometen tanto con una operación de sustitución de signos verbales, como deberían más bien orientarla sobre nuevos campos de indagación acerca de cómo los contemporáneos procesamos la realidad, y operamos allí distinciones y jerarquías. De qué manera seleccionamos cosas que creemos valores, agrupamos a ciertos hombre como si fueran cosas, y a nosotros mismos como si fuéramos dioses.

## II

Es poco frecuente la utilización del término patrimonio en Antropología Social. Comúnmente, recurrimos a él para explicar el concepto de cultura propio de la Antropología Cultural Americana y, particularmente en mi caso, al intentar explicar cómo influye ese concepto en la explicación del contacto y el cambio cultural bajo la forma de la aculturación. En tales circunstancias, utilizo el término inventario, o patrimonio.

Me es útil recurrir al término inventario, en cuanto esa concepción de cultura supone la posibilidad de una enumeración exhaustiva de sus partes intervinientes, cualquiera sea el nivel de expresión en que se manifiesten. La ya larga y fructífera discusión acerca del carácter simbólico de la cultura me permite omitir la cuestión acerca de la materialidad o la significación de los elementos culturales, y que no creo sea pertinente recordar aquí.

Desde Kroeber en adelante, y especialmente en Leslie White, no hay abordaje teórico que sustente la posibilidad del análisis de los artefactos culturales exclusivamente a la luz de su pura materialidad y, por el contrario, existe consenso en que los objetos de la cultura adquieren esa característica y se separan de la naturalidad, en cuando son soportes de significación.

Lo que me interesa destacar en el término inventario, es su posibilidad enumerativa, sostenida a la vez por la atribución de una potencialidad de independización de los elementos particulares, respecto de los demás que integran el conjunto, así como respecto de sí mismos, en la propuesta de su integración en unidades de forma-función, provisorias y sujetas a transformaciones y reformulaciones. En la teoría de la aculturación, las alteraciones pueden producirse en la totalidad o parte del conjunto cultural, pero más significativamente en sus unidades componentes, a través de la adopción de formas nuevas para el cumplimiento de viejas funciones o, a la inversa la inclusión de nuevas funciones en el marco de formas aparentemente invariables.

Según lo entiendo, el concepto de patrimonio contiene estos significados que he atribuido al de inventario, pero agregando un elemento nuevo. Porque al hablar de patrimonio corresponde agregar a estas características de conjunto distinguible, progresivamente desintegrable a fines analíticos aún en el seno de sus unidades mínimas, el hecho de ser "propio, o característico de un pueblo". Ese plus de significación, por tanto, incluye la suposición de que el patrimonio constituye un arreglo típico de elementos culturales, con marcas características que permiten su identificación, y su adscripción a un conjunto social. Se le ha incorporado un matiz juricista: patrimonio es también propiedad,

"conjunto de los bienes culturales de un pueblo; su cultura, en sentido objetivo". Pero también se ha establecido una relación de analogía con otras modalidades individuales del patrimonio "conjunto de bienes, créditos, derechos y obligaciones de una persona", ligadas al linaje o la descendencia común y apropiadas por tradición: "bienes que una persona ha heredado de sus ascendientes".

A través de este desvío en el término patrimonio, hemos pasado a otro encuadre en el cual es el grupo productor, la unidad de organización social, el vértice sobre el cual girará la posibilidad de considerar a la cultura bajo la forma del inventario cultural. Ese pueblo particular constituye una unidad social distintiva en relación con otras unidades del mismo orden, que engendra o produce modos de expresión que le son característicos. En el término patrimonio se incluye la noción de que la producción de tales bienes engendra una relación de apropiación.

Habría dos aspectos a considerar desde este punto de vista: en primer lugar, diríamos que la afirmación según la cual el producto de la actividad de un pueblo (su cultura) constituye su patrimonio, propone una relación de preeminencia o jerarquía del grupo humano sobre los productos de su actividad. En una definición de cultura, sin embargo, se incluyen como grandes ámbitos analíticamente diferenciados los que se refieren al producto, conjunto de artefactos o

bienes, "cultura material", generados a través de mantenimiento de relaciones típicas y recurrentes, "relaciones sociales en sentido amplio" a los valores y normas que orientan tanto las formas de producción, circulación, uso de bienes y de modos legítimos del orden social, pero también las disposiciones o actitudes características para pensar y actuar, para proyectar acciones, y que designan el universo de potencialidades culturalmente definidas y que se realizan en la reproducción. Desde este punto de vista, este aspecto de la cultura sintetizado en sus disposiciones y hábitus, apunta a destacar la capacidad conformadora de los productos sociales como realidad exterior, que se impone a los sucesivos contingentes humanos de diversas maneras.

Los grupos humanos experimentan su vida cotidiana en un mundo de objetos que expresan, imponen y legitiman formas de uso, formas de actuación. La producción cultural no es azarosa, o plenamente librada a la intención del autor: está predeterminada en muchos aspectos por una selección no individual de procesos técnicos, elecciones de la materia a transformar, etc. Pero los objetos también definen formas o grados de excelencia en su uso, vinculados a juicios estéticos pero también a procedimientos técnicos en un sentido amplio (el modo de asir un recipiente para beber agua, y el conjunto de gestos que deben acompañar o quedar excluidos; en virtud de modos establecidos e inculcados como

correctos, a partir de una selección sobre una variedad infinita de formas posibles).

Una sociedad y su cultura poseen sus objetos materiales o inmateriales, así como éstos poseen o se imponen, a los sujetos proveyendo modelos de cotidianeidad, de funcionalidad, de corrección en el gesto o la actuación, de belleza, y de modos excluidos por "impropios" o "aberrantes". En síntesis, entre el grupo humano y su cultura en lo que tiene de transmisión y aprendizaje, de entrenamiento para el desempeño adecuado de un modo de ser sujeto social, se establecen relaciones mutuas de imposición, o de apropiación: los sujetos sociales lo son de una cultura, y merced a la apropiada ejercitación de los preceptos que ésta sintetiza. Así consideraba L. White el problema, analizando el origen y universalidad de la noción de propiedad: "La gente no tiene sistemas comunales o privados de propiedad porque así lo desee o porque está en la naturaleza humana preferir uno antes que el otro. En un sentido muy realista, de ningún modo son ellos quienes los tienen: más bien, son las culturas las que poseen a la gente que ha nacido en ellas. Las actitudes, sentimientos y conductas referentes a la propiedad son determinados por el tipo de sistema económico dentro del cual uno ha nacido" (En: *La Ciencia de la Cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1964:131).

Sin embargo, esa concepción de precedencia entre los seres humanos y

el producto de su acción no es de ninguna manera universal y general, sino particular e histórica. Se requiere un distanciamiento respecto del mundo objetivo, pero también del mundo natural, y un énfasis en el hombre como eje y razón de los restantes aspectos de la realidad, para afirmar por lo menos dos cosas: que los seres humanos poseemos la realidad en cuanto ésta resulta de la propia acción humana, aunque sea la simple acción de reconocer su existencia, de asirla a través de la razón; que perfeccionamos esa posesión a través de un acto creador (designarla, delimitarla, darle un fin, imponerle un cambio de forma, hacerla objeto de una transacción).

Ese razonamiento procede también de una forma particular e histórica de entender el trabajo humano, en lo que tiene de manobra intencional de modificación e incorporación a los propios usos y fines de la realidad externa no humana, así como manobra de anticipación mental de esa operación, manipulación previamente organizada en la imaginación, en el plan, en la secuencia prevista de operaciones técnicas de transformación.

La cultura es patrimonio colectivo, en cuanto producto de un trabajo social, proceso que es tanto ideacional, imaginativo y previsor, como técnico; trabajo que recupera la exterioridad informe y la consagra a un fin. La materia de que está constituida la exterioridad, además de ser informe e indeterminada, está disponible para

la apropiación. Por ello, cultura es producto de un trabajo social, y propiedad de quienes colectivamente la han modelado. Es éste el segundo aspecto que nos interesa destacar.

¿Qué ocurre con el patrimonio arqueológico? Los sujetos de esa relación trabajo-apropiación, han desaparecido. En primer lugar, la marca individual de la relación concreta trabajo-producto, y que puede manifestarse en la desviación mínima, apenas advertida (el error en la torzada, la impronta de un dedo en la arcilla, una muesca más profunda que la demás), por la cual era uno y no cualquier productor el autor inconfundible cuando aquellos objetos componían un conjunto en uso, sometido a un desgaste productivo. Todo aquello que denotaba una cierta energía, una modalidad particular y una intencionalidad concreta, el sesgo individual, ya no puede interpretarse. Queda el trasto, el residuo de un conjunto nunca absolutamente reconstruido, que en la pérdida de las señales de identidad del autor, deviene colectivo. Todavía, el arqueólogo está en condiciones de atribuir, porque el bien en cuestión es propio de una "cultura", "fase", "estilo", etc. Su designación opera a partir de una tipificación: la detección de aspectos característicos, afines de familia, similitudes y asociaciones que se independizan de los objetos, y se convierten en patrones de clasificación; opera también la localización: el espacio confirma las asociaciones por referencia a la objetividad de las

condiciones de hallazgo, del yacimiento, el sitio, el estrato. Volviendo a patrimonio, hay entonces una correlación entre estilo, o modalidad característica, secuencia temporal y espacialidad: el territorio donde esa cultura tuvo su expresión.

Aquí sin embargo es necesario advertir: en el proceso de conformación del patrimonio, imaginativamente recreábamos una comunidad en quehacer, constituyendo en esa actividad modos de vida y de actuación, a su vez constituyentes de nuevos modos de acción. Hasta aquí, la aplicación del concepto del patrimonio es pertinente (a nuestros ojos occidentales, y desde un punto de vista contemporáneo que legitima el trabajo como mecanismo humano generador de propiedad). La arqueología adjudica ese patrimonio a un pueblo no menos imaginativamente recreado, aunque bajo los métodos y reglas de la "imaginación controlada".

A partir de entonces, ¿de quién es ese patrimonio? ¿a quién se transfieren legítimamente los derechos de propiedad? Caben aquí tres interpretaciones. Una vez más, el trabajo humano ha rescatado y reinsertado objetos en un nuevo esquema de interpretación y utilización: el trabajo arqueológico no es menos creador (de trastos, restos abandonados a las fuerzas naturales y al deterioro, elevados a la condición de objetos científicos, o a la de testimonio de un pasado merced a su manipulación científica), que aquel

impulso original que lo transformó de materia informe en bien, en soporte de significado, o en pura significación.

Pero observamos ya que el derecho de propiedad admite otros orígenes: es también el de la propiedad hereditaria, el de la transmisión de un patrimonio a través de generaciones de sujetos que se consideran unidos por una común genealogía. Y en este sentido ¿quién es el legítimo heredero de ese conjunto disminuido pero siempre abierto a nuevas resignificaciones, sino quien consigue enlazar su presente a través de encadenamientos más o menos ideales, pero siempre cargados de emotividad, con esos primeros productores hoy desaparecidos? ¿Una sociedad indígena superviviente? ¿La nación?

Por último, resta el derecho que se engendra por la apropiación lisa y llana de lo que está libre de toda propiedad, del bien mostrenco o sin dueño conocido, abierto a la posibilidad del que primero llegue y declare "esto es mío". (Como se recordará, en el "Discurso sobre el origen de la desigualdad", la frase que para Rousseau introducía a este infeliz estado de la humanidad, en el cual los hombres ya no experimentamos la "piedad": la posibilidad de comprender, sufrir o alegrarnos en lugar del otro; en fin, la experiencia de compartir la identidad común, a pesar de las diferencias que nos distinguen).

Discutir sobre los modos que en nuestra sociedad presiden la combinación y sobre todo, los usos habituales

de estas terminologías: patrimonio, cultura, propiedad, implica introducir una reflexión sobre el proceso que nos condujo a conformar esta "comunidad de origen y destino", el estado-nación; en especial, a detenernos en algunas modalidades por las cuales ese mismo proceso impactó con la fuerza de una "transfiguración histórica", sobre los pueblos que incorporó. De ese modo, es posible que surjan posibilidades de enriquecer este análisis, introduciendo otros modos de pensar y actuar sobre el patrimonio y la cultura, alternativos a estos que venimos exponiendo, pero de algún modo ligados como caras opuestas de una misma realidad.

### III

En mi experiencia particular, trabajando con los guaraníes de Misiones, tuve algunas oportunidades de confrontar nuestras ideas sobre el valor patrimonial de los restos arqueológicos, con las ideas indígenas. Los siguientes son algunos de esos episodios: hace ya algunos años, un informante me preguntaba sobre el precio que podrían tener algunas vasijas cerámicas que le había solicitado un comprador de la zona. Se trataba de un acopiador de artesanía indígena, la mayor parte de la cual vendía en Buenos Aires o enviaba al exterior. Había descripto al informante la clase de olla en la que tenía interés, y estaba dispuesto a comprarlas a

buen precio. A su vez, el informante quería que yo le explicara las razones para tal interés, y los precios a los que podía aspirar. Ya había averiguado con algunos viejos de su comunidad los lugares en que podría localizar esos 'entierros', y estaba organizando con otros compañeros una expedición para conseguirlos. En parte, compartía las fantasías de muchos pobladores no indígenas, ligando los enterramientos indígenas con fabulosos entierros de monedas de oro "de los paraguayos" (seguramente en referencia a la Guerra Grande) o de tesoros jesuitas.

Algún tiempo después, otro aborígen me contaba que el mismo comprador le había adquirido ya algunas piezas de ese tipo. Le resultaba sorprendente que además se hubiera interesado por comprarle algunas hachas de piedra, y que le pidiera más. Me decía entonces que él conocía algunos buenos lugares en Paraguay (de donde provenía) donde podría conseguir más ollas en buen estado. Algunas de ellas tenían huesos dentro, y en tal caso su comprador le había dicho que le pagaría todavía un mejor precio.

Para ambos informantes, esos objetos eran "cosas de los antiguos", pero se habían interesado en obtener más datos sobre el aspecto comercial de la operación, sin manifestar mayores preocupaciones sobre cualquier otra significación de esos objetos. Me parecía entender que les era absolutamente indiferente que pertenecieran a su tradición cultural, y

el concepto mismo de tradición, en cuanto transmisión intergeneracional de un repertorio, estaba ajeno a sus elucubraciones.

Reconocían que eran objetos guaraníes; pero la probabilidad de venderlos no parecía afectarlos, y por el contrario, se mostraban muy dispuestos a explorar esta veta de sus relaciones comerciales con el blanco, a quien consideraban tal vez algo extravagante en sus gustos.

En otra oportunidad, a raíz de una investigación que estaba realizando, invité a un informante para que me acompañara al Museo Regional de la ciudad.

En ese Museo se exponen piezas que fueron en su mayoría recolectadas en una campaña organizada por los fundadores de la Junta de Estudios Históricos de Misiones en los años cuarenta. Posee un buen material etnográfico, con mayoría de piezas guayaquí o axé, y una interesante colección mbya. Hay también elementos arqueológicos, y algunas piezas jesuíticas. Mi intención era obtener los nombres mbya de algunas piezas de mi interés. El informante me indicó los nombres, datos interesantes sobre técnicas de fabricación, corrigió algunos errores en la rotulación de las piezas, indicando frecuentemente que muchas de ellas no se fabricaban más, y que nadie podría recordar exactamente los procedimientos. No parecía en absoluto conmovido ante esas vitrinas que, desde mi punto de vista, albergaban cosas de un pasado



reciente que el mismo Informante -en otras condiciones y hablando sobre otros temas - evocara nostálgicamente.

Durante las charlas que habíamos mantenido en esas otras oportunidades, éste y otros Informantes se habían lamentado por la pérdida de sus tradiciones, el desapego de las generaciones más jóvenes respecto a las enseñanzas de sus mayores, el olvido de los antiguos modos de vivir y hacer. A la vista de ese repertorio cultural, sin embargo, mostraba una actitud de desapego, como si nada tuviera que ver con esas cosas, y nuestras charlas no tuvieran relación justamente con estos aspectos de la cultura perdida que ahora reencontrábamos en el museo.

Algún tiempo después, se organizó una gran exposición de San Ignacio. El montaje incluía la construcción a escala de una casa comunal, y su amoblamiento con elementos de la vida cotidiana mbya, como podrían haberse encontrado antes del ingreso de artefactos occidentales. Se encargó la construcción de la casa y la confección de los materiales a las comunidades indígenas orientadas a la fabricación de artesanías. El episodio fue abundantemente documentado, puesto que la preparación de muchos de esos objetos suponía revitalizar esas técnicas de fabricación que ya no se practicaban. Imaginaba que el proceso de consulta a los más ancianos, los ensayos de fabricación y los intercambios de información para

cumplir con el encargo, constituirían importantes experiencias de revitalización cultural, y me interesaba indagar sobre sus consecuencias. Si durante un largo período uno de los focos más activos de discusión indígena era el tema del cambio cultural, el olvido de las tradiciones, y el deterioro que todo eso estaba introduciendo en el modo de ser guaraní, esperaba que este importante trabajo, que había movillizado una producción muy intensa en varias comunidades, debía impactar de algún modo en el tratamiento de esas cuestiones.

Realmente, se produjo un movimiento muy notable de personas que procuraban la mejor información para garantizar un trabajo bien hecho. En algunos casos, se viajó al Paraguay para comprar algunos de los objetos (las ligas ceremoniales de cabello), o para mejorar las técnicas. Pero todo ello en función de garantizar la colocación de un producto especial para un comprador exigente. Es cierto que en esa oportunidad algunos indígenas se provieron de pipas de barro que ya no se fabricaban. Pero la confección de telas de algodón, redes para dormir, pequeños apyka de cedro, una gran piragua, se limitó a proveer el comprador y no volvieron a producirse después.

Los bienes tradicionales, nuevamente fabricados en el grupo después de un período de eclipse, resultaron sólo 'buenos para vender'. Había imaginado, parafraseando a

Lévi- Strauss cuando considera el totemismo, que serían "buenos para pensar". No obstante, a esta Ingeniería profesional los guaraníes oponían un vigoroso pragmatismo a la Malinowski: buenos para comer, buenos para vender, sin otra significación que impactara a niveles más abstractos e inmateriales de la experiencia.

Si confronto estos episodios con otros que en oportunidades discutimos en relación con aspectos de nuestra cultura nacional, esa actitud de los guaraníes contrasta agudamente: la salida del país de cuadros y objetos de arte, documentos, trofeos de guerra y otros símbolos, entendidos como "pérdidas del patrimonio cultural nacional". Aunque las piezas de arte, los documentos, los trofeos, en verdad puedan ser sometidos a operaciones de valor e ingresar en circuitos de venta, donde las transacciones se someten a reglas reconocidas, y por los cuales se incorporan a los patrimonios como "inversión", existe también un difuso sentimiento según el cual la venta, la enajenación de esa serie de objetos es "impropia". Dentro del mismo orden de hechos, los reclamos de etnólogos y arqueólogos sobre la salida del país de restos y objetos culturales, así como la cuestión que funda reclamos provinciales respecto de derechos inalienables sobre los restos que se encuentran en sus territorios, y aún los de las comunas ante los estados provinciales.

Una vez más, los objetos sobre

los que se reclaman estos derechos de no enajenabilidad; no transferibles, son soportes de operaciones simbólicas que les adjudican nuevas funciones, constituyen sin duda patrimonio, pero de un tipo especial. Sintetizan y expresan una disposición sobre un pasado objetivado, o vuelto objeto, y que expone una modalidad estética, moral, valorativa, heroica, etc., en síntesis, un particular modo de la espiritualidad históricamente expresada, encarnada en la materialidad de la cosa, pero pegada a ella de modo que su venta o su pérdida equivale a la sustracción irreparable de fragmentos de esa espiritualidad.

De los episodios narrados más arriba, donde se expone una actitud flagrantemente contrastiva con la que guardamos hacia nuestros objetos de patrimonio colectivo, es tal vez el de la incursión a los sitios de enterratorios, para el rescate de las urnas funerarias. Todavía es vigente una concepción de corporalidad guaraní en la cual los huesos son el fundamento de la espiritualidad, y por los cuales el hombre "se yergue", e inicia merced al lenguaje y especialmente al canto, su contacto con las esferas divinas. Pero también son los huesos de muchas generaciones de guaraníes que no han perfeccionado ese contacto, los que envejecen la tierra y la engrosan, la agobian y preparan para su próxima destrucción. Justamente esta actitud y estas concepciones podían ser expresadas por los mismos que estaban dispuestos a rescatar las urnas para venderlas.

Más que una contradicción, creo que esta paradoja aparente indica en primer lugar que no existía en esos Informantes un lazo de unión entre esas ideas, y los objetos que se proponían vender. Es necesario recordar que la etnia guaraní es, en el marco de las que componen el mosaico pluriétnico de nuestro país, la que con más tenacidad y éxito establece fronteras y barreras que obstruyen la comunicación intercultural. Los Informantes a que me refiero, han sido en otras oportunidades muy activos en destacar esta delimitación, de modo que estos episodios no podrían explicarse rápidamente apelando a la pérdida de la identidad, u otros fenómenos de deterioro cultural.

Un camino más fructífero sería el de analizar de qué manera pasado y patrimonio pueden ser pensados de modos distintos, y admitir que las operaciones simbólicas por las cuales establecemos una relación de identidad entre objetos, espiritualidad, y modos de ser, desde nuestro punto de vista, no son pertinentes actualmente desde el punto de vista guaraní. Creo encontrar una congruencia entre esa actitud y otros aspectos de las concepciones guaraníes contemporáneas.

En primer lugar, la proyección histórica del propio grupo, hacia las generaciones pasadas. Los antiguos son "grandes abuelos o abuelas", compartiendo una común indeterminación temporal pero también alguna influencia sobre los miembros actuales

del grupo. Los antiguos son individuos con los que se ha tenido alguna clase de relación concreta; más atrás, se tienen héroes, criaturas intemporales a la manera de las divinidades mayores y menores del panteón guaraní. De modo que esos antiguos cuyos restos óseos se encontrarían en las urnas funerarias, o que alguna vez habían fabricado aquellos objetos expuestos en el museo, estarían demasiado desprovistos de humanidad, porque estarían fuera del espacio social que crea la interacción. La identidad guaraní es una consecuencia de la existencia de una red de relaciones efectivas, que debe ser tejida constantemente a fin de garantizar su existencia, su continuidad. Y así como no hay parientes en cuanto pura posibilidad, como castillos vacíos dentro de un conjunto de posiciones, porque los guaraníes hacen parientes en su trato concreto, no habría tampoco guaraníes desprovistos de nombre y carnadura, sólo huesos anónimos o autores desaparecidos de objetos que ya carecen de función.

El otro orden de concepciones al que quiero hacer referencia se manifiesta en la actitud hacia el suelo, en cuanto territorio. El territorio, que definiría provisoriamente como la relación recíproca entre un grupo humano y el espacio de su expresión y reproducción, es para los guaraníes un ámbito que se crea en la práctica, o donde se ejercen prácticas: la vivienda, el cultivo, los senderos, las localizaciones de sus trampas de caza, etc. Es entonces un espacio que se

delimita siempre en el presente: la idea de "territorio tradicional", de justificación histórica de derechos de apropiación y uso, no es concebida por los guaraníes como una cualidad abstracta: una porción del espacio "corresponde" a una familia cuando sus miembros ejercen sobre ella alguna clase de actividad. Sin duda, esta concepción de la territorialidad está cambiando, pero como consecuencia histórica del proceso de apropiación no guaraní del espacio, y del descubrimiento por los guaraníes de una serie de concepciones "blancas" que deben instrumentar a fin de defenderse mejor en la nueva situación.

Existe una fuerte tendencia en los estudiosos de la cultura guaraní a atribuirle un cierto "misticismo", ligado a un énfasis en la presunta búsqueda de un estado de pureza espiritual, en la vigencia de sus orientaciones religiosas, etc. Me he preguntado sobre la naturaleza más ética que émica de esa orientación atribuida. La aparente "liberalidad" que los episodios narrados muestran, en la enajenación del patrimonio cultural, o por lo menos en la indiferencia para afirmarlo como soporte de una identidad que, por otro lado, es tan celosamente custodiada, apuntan hacia otra dirección. Creo más bien que los guaraníes encuadran su concepción de la realidad a partir de una razón eminentemente práctica, porque son las prácticas vividas las que definen la pertenencia o exclusión de los seres humanos, los objetos, el entorno espacial, la naturaleza y, en

fin, las concepciones e ideas a una identidad traída y ejercida en actos perceptibles.

Tal como se expresa hoy su conciencia colectiva de identidad, el "pasado" es ante todo operado por los que en virtud de su ascendiente en la comunidad, los que saben por estar en contacto con las dimensiones menos rutinarias de la vida social, pueden indicar las formas correctas, legítimas, de actuación. Pero entonces, pasado designa un campo de interpretación de situaciones presentes, que encuentran su justificación en normas intemporales, desprovistas de historicidad.

Es posible que esta concepción de pasado no sea tan lejana ni extraña a la nuestra, al menos cuando se la reclama como punto de constitución de principios y valores que orientan las decisiones presentes; como momento de constitución de una "comunidad de origen", al estilo weberiano, creencia subjetiva en un origen común por la cual se refuerza un sentido difuso de pertenencia y adhesión, y un estilo característico de comportamiento. Lo que distinguiría nuestra apelación al pasado, con esa cualidad constituyente de una comunidad, es ese agregado "juridicista", que creo encontrar también en la noción de patrimonio, porque el pasado constituye derechos, y legítima los reclamos a ejercerlos contra otros.

No me propongo relativizar el contenido de los concretos patrimonio y pasado, remitiéndolos a horizontes culturales paralelos a los cuales

extraerían delimitaciones propias, e intraducibles. Por el contrario, me interesa reflexionar sobre las posibles manipulaciones que ambos proponen, cuando ingresan al discurso social relativizándose y, en especial, denotando significaciones que, ocultas en un segundo nivel no explícito de ese discurso, en el repliegue más o menos intencional de las terminologías, revelan la existencia de campos sociales de tensión.

Por mucho que las concepciones guaraníes difieran de las nuestras, así como las aplicaciones prácticas de tales concepciones y las razones de su legitimidad (el discurso científico, en nuestro caso; las indicaciones de los "arandú", en el caso guaraní), ciertamente ambas series de pensamientos -acción han convergido históricamente en el episodio transfigurador que representa la conformación del estado nacional. A partir de entonces, de una manera desigual, ambas se informan mutuamente, en planos donde se encuentran y contrastan, concilian o negocian.

#### IV

**E**l término transfiguración fue propuesto hace ya algunos años por Darcy Ribeiro para describir ese impresionante movimiento de formación de las nacionalidades latino-americanas. Se desencadena como un proceso dinámico de ocupación

espacial, que va desplegándose en la apropiación sucesiva de territorios, materias primas y hombres, subordinándolos a su organización institucional. Todas las formas preexistentes se reorganizan para servir a los nuevos fines que propone la formación expansiva, y por ello constituyen creaciones suyas: como ese mismo autor afirmara, hasta los pueblos más alejados del contacto directo experimentaron modificaciones intensas, aunque sólo se considerarán los efectos desencadenados por la reorganización territorial sobre el ambiente natural. Ninguna realidad, en síntesis, queda fuera de ese acontecimiento histórico, y cualquier aspecto que consideremos tiene la huella que denuncia su impacto y su reacomodamiento a la nueva situación.

Especialmente en el caso argentino, la transfiguración culmina en la creación de un sistema inter-étnico a escala nacional, que niega obstinadamente su condición de tal. La nacionalidad es el objetivo y razón histórica más elevado, que condiciona a todos los restantes sometiéndolos a la uniformidad y la indiferenciación. Desde la mitad del siglo pasado en adelante, la realidad lingüística y cultural, la vida institucional y sus símbolos, el ideario religioso y sus manifestaciones, deben adecuarse progresivamente a una forma única, a una misma expresión. Es el principio de identidad, impuesto por cualquier medio, el manifiesto estético a partir del cual una élite política crea una sociedad a la medida de sus ideas.

Entre ese principio contenido en la sociedad pensada (industrial, blanca, culta, pacífica) y la praxis económica a la medida del interés de esa misma élite, existe una fuerte correspondencia, pero también una capacidad de realización a ritmos diferentes. La diversidad lingüística no puede ser anulada solamente por la imposición de una lengua de dominación: requiere la combinación de varias modalidades del control político y social durante períodos prolongados, o el exterminio de los hablantes. En el plano económico, sin embargo, la conversión de una gran diversidad de situaciones de producción e intercambio en un movimiento único presidido por unos pocos principios generales, puede lograrse casi simultáneamente. Así, imponer la unidad de la cultura nacional puede insumir muchas generaciones sometidas a una educación autoritaria. En tanto que la unidad del mercado, y de los contingentes humanos incorporados como trabajadores y consumidores en sentido genérico, es una tarea más simple, a la vista de sus resultados en nuestro país.

Por ello, las realidades particulares de los pueblos indios incorporados a la nación admiten un plano de generalización, el de las relaciones económicas donde lo común es su situación actual o histórica: en el mercado, ya sea como trabajadores directos con una gama de modalidades de reclutamiento, subordinación y pago; ya sea como proveedores de trabajo objetivado en

bienes: vendedores de productos agrícolas, artesanía, etc. Los Antropólogos podemos discutir acerca de la tipología social que mejor se ajusta a estas diversas situaciones (campesinados, asalariados, pequeños productores simples, etc.), pero no negar esa uniforme inserción en la cual las especificidades de su organización social y cultural de sus sistemas de comunicación e interpretación, etc., no son pertinentes a los fines de análisis. Los efectos de esas peculiares características se vuelven hacia el interior de sus organizaciones, pero son indiferentes ante los enlaces que en este plano mantienen con la sociedad nacional. Por el contrario, estos últimos conducen a establecer relaciones más generales que los involucran con otros grupos humanos a despecho de sus particulares orientaciones culturales.

Desde un punto de vista extremadamente formal, tampoco importaría a la hora de considerar su participación en los restantes aspectos de la vida institucional: aquí el gran uniformizador es el concepto de ciudadano, el sujeto de derecho igual a otros por incorporación universal. Para el ciudadano, todos los futuros son posibles, con el único límite de sus particulares historias biográficas y aptitudes individuales.

Sus hábitos y modalidades de vida tienen la posibilidad de expresarse en las esferas privadas de actuación, en el círculo doméstico o la colectividad. Cuando se presentan con

una organización interna lo suficientemente sólida y persistente como para demostrar la existencia de proyectos culturales alternativos al modelo de la uniformidad, comienzan entonces las operaciones conceptuales sobre la temporalidad. La diversidad que persiste en el presente se enuncia como: "supervivencia": curioso término puesto que supone la existencia de huecos o pasaje en una cronología cerrada, en ciclos anuales solidamente superpuestos y sellados a través de los cuales ciertos aspectos fragmentarios se filtran e irrumpen, en el presente, solitarios y aislados exponiendo su carga de anacronismo, su renuencia a cualquier integración o relación explicativa.

Si los modelos culturales alternativos son cosas del pasado, es porque no se les otorga un espacio de realización en la situación presente, organizada bajo el signo de la uniformidad. Y son pasado colectivizado, incorporado a la historia de la nacionalidad, por una razón de precedencia más que por una secuencia de continuidad. La vertiente romántica que aspira a una identidad cultural nacional por el reconocimiento de sus aportes parciales tiene pocos seguidores, y poca capacidad de convencimiento. Más bien, se impone la visión patrimonialista que incorpora esas mismas variedades como conjuntos cerrados y completos, bajo la forma de tradiciones con un único sentido y contenido: explicar y legitimar el presente, aportando a su plenitud con la ilusión de una larga

secuencia de voluntades ligadas a un mismo fin.

Como se ve, poco pueden hacer con su pasado los pueblos dominados. En realidad, están tan expropiados en esta dimensión como en otras más cruciales de su vida actual: su tierra, su capacidad, su reproducción cotidiana. Cuando la sociedad nacional los convoca como trabajadores o productores indiferenciados, como ciudadanos estigmatizados por un igualitarismo equivoco, solicita de ellos una enajenación de sus potencialidades en virtud de una integración a la cual no pueden escapar, y cuyas razones no se encuentran en el interior de su sistema cultural. La enajenación de su patrimonio es parte de esa misma exigencia: los episodios anecdóticos de la venta son demostraciones de un proceso mayor de captura y expropiación de sus pasados colectivos, consumado en otro tiempo y legitimado en esferas excesivamente alejadas para la manipulación individual.

Utilizo el término enajenación, porque en este caso cumple felizmente el doble cometido de informar sobre la naturaleza transaccional del único vínculo que la sociedad nacional abre para su interacción con los indios, así como sobre el efecto general que produce en las relaciones internas a la etnia, en la disociación progresiva del grupo respecto de sus prácticas, de sus modos de concebirlas, de sus tradiciones. El pragmatismo de los guaraníes contemporáneos no puede

nutrirse exclusivamente de un conjunto de concepciones articuladas internamente y reproducidas con independencia de estos aspectos, sino combinado con ellos, generando una situación en la cual, efectivamente, sus bienes culturales pasados, fragmentos de sus tradiciones y sus mitos, ya no les pertenecen y han sido succionados hacia otros círculos de utilización, engarzado en otros contextos para cumplir funciones nuevas cuya significación le es ajena.

Justamente estos círculos y contextos son los que sintetizan el término patrimonio cultural, utilizado en el lenguaje corriente. Un conjunto arbitrario de elementos a los que liga el destino común de ser proveedores de un sentido de comunidad, de pertenencia e identidad, a condición de ver abolidas sus conexiones preexistentes con otros conjuntos expropiados y empobrecidos. Una construcción tan heterogénea, que deja ver sus entramados y ligaduras con mayor evidencia que la unidad que debería demostrar, no puede afirmarse como el horizonte de interpretación y legitimación para nuestras conductas actuales, a menos que se imponga como doxa, como dogma. Como verdades no aptas para ser aprehendidas, trajinadas y reformuladas en la acción, sino como afirmaciones extra o suprahumanas, impuestas una vez más, pero esta vez como una pesada herencia.

Es en virtud de esas juntas mal ligadas, a través de las cuales se

filtran posibilidades de búsquedas alternativas y de nuevas interpretaciones sobre el carácter del patrimonio cultural y del pasado nacional, que surgen movimientos alternativos de reconocimiento de la alteridad, y de instancias institucionales que alberguen las particularidades culturales, así como las contradicciones y tensiones del proceso histórico real.

Un paso en esa dirección han comenzado a darse en los círculos académicos y parcialmente en algunos ámbitos políticos: el reconocimiento de que esas entidades preexistentes configuran pueblos o naciones, y su derecho a administrar su particular proyecto histórico en forma autónoma. Como consecuencia de este principio, la recuperación de los productos de su pasado a través de modalidades propias de educación y expresión lingüística, propiciando también su reproducción libre en un medio abierto a las manifestaciones de la diversidad. Y estrechamente ligada a las preocupaciones de arqueólogos y etnólogos, la comprensión progresiva del derecho de esas entidades a participar activamente en la gestión de su patrimonio, recuperando los signos de su historicidad. La asunción de estas posiciones implica también reformular la naturaleza de la sociedad global, organizada no más bajo los principios de la uniformidad, sino pluricultural y pluriétnica, multiforme y dinámica, con una capacidad mayor para generar mecanismos de expresión democrática y plural.