

# MÁS ALLÁ DEL PATRIMONIO: A MODO DE INTRODUCCIÓN

**Por:**

**Wilhelm Londoño**

*Editor de Jangwa Pana*

Hace más de una década Néstor García Canclini hacía notar que nos encontrábamos en una época donde la noción de patrimonio había saturado el mercado de lo público. Dentro de esa eclosión que García reseñaba, manifestaba su preocupación por el excesivo peso que tenían, dentro de la “cuestión patrimonial”, los temas de conservación y traducción de lo patrimonializable en capital económico. Según el balance que hacía (García, 1999), las teorizaciones sobre el patrimonio eran demasiado técnicas y no permitían ver “sus usos sociales”. Para ello, él proponía ver la tensión que se erguía sobre el patrimonio si se lo miraba como un capital cultural según la visión de Pierre Bourdieu acerca del capital simbólico. En criterio de García Canclini, analizar el patrimonio desde la óptica bourdieuniana permitía poner el énfasis en las estructuras que determinaban accesos, no sólo al patrimonio, sino a los medios simbólicos que admitían su gestión. En rigor esta premisa no fue profundizada por García Canclini, y sin duda alguna es fundamental en la actualidad cuando el patrimonio ha adquirido, como categoría pública, un peso inigualable con respecto a unas décadas atrás.

Con este volumen de Jangwa Pana queremos aportar al debate sobre el patrimonio desde un punto de vista crítico. Nos interesa, más que hablar acerca de lo bueno de los inventarios patrimoniales o de la conservación, sobre las maneras como la eclosión de lo patrimonial es sintomático de

nuevas estrategias de despojo a comunidades locales, que siguen los viejos cursos de la política de republicanización.

Textos como el de Patrick Morales (Morales 2011), lo sugieren sobre los kankuamos ubicados en la vertiente oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta. El proceso de ampliación del Estado colombiano, cedido por éste a la Iglesia, en ese caso a las órdenes capuchinas, llevó a que se prohibieran prácticas locales que implicaban visitas a paisajes sagrados. Estas prohibiciones llevaron a que en décadas tempranas del siglo XX los arqueólogos “hallaran” una infinidad de objetos desvinculados de prácticas de comunidades locales. Esas desvinculaciones les permitieron suponer que los hallazgos eran evidencia de sociedades desaparecidas. Por sobre la continuidad pervivió la ruptura.

No en balde, cuando se inician las investigaciones arqueológicas sobre la Sierra Nevada de Santa Marta, las preguntas fundacionales tienen que ver con la posibilidad de que los grupos locales aún guarden elementos culturales de las sociedades taironas. En ese sentido, la noción “tairona” es el nombre que tiene la herida colonial en la Sierra Nevada de Santa Marta, para apropiarse de una herramienta valiosa de Walter Mignolo. Con dicho nombre se signaron unas prácticas y materialidades que fueron referenciadas en un pasado construido desde las temporalidades de la modernidad. Junto con la geopolítica que implicaba la designación “caribe” desde el imaginario colonial, se dislocó del presente a ciertas sociedades por medio de una cronopolítica. Frente a este particular, una cita tomada del reporte que presentó Gregory Mason, uno de los primeros arqueólogos que investigó “lo tairona” en 1938, resulta ilustrativa:

“El trabajo consistió en establecer dos puntos para la satisfacción del escritor, los cuales él espera en estas páginas describir para la satisfacción del lector. Esos puntos son: 1) Que mucha de la religión Kagaba-Arhuaca de hoy fue heredada de los Tairona, esto lo evidencia las explicaciones que Kagabas dieron al escritor al respecto de las funciones exotéricas de los artefactos que él excavó de sitios Tairona; igualmente que los hallazgos del autor podrían, por lo tanto, impeler a los antropólogos a considerar los Kagabas como la tribu viviente más rentable para arrojar luz sobre los Taironas. 2) Que los Tairona

tenían contactos con la cultura Chiriqui del norte de Panamá y el sur de Costa Rica, como lo indican los descubrimientos del autor de tres tipos de cerámicas Tairona parecidos a la cerámica Chiriqui” (Mason 1938: xix).

Como se puede apreciar, Mason considera que su relación como investigador con los kagabas se da en la medida en que ellos puedan “arrojar luz” sobre los taironas. Este interés analógico opera evidentemente bajo la lógica de que es más preponderante aceptar las rupturas que preocuparse por las continuidades. Seguramente el preguntarse mejor por las formas de continuidad entre los taironas y lo kagabas le hubiera llevado a cuestionar la geocronopolítica construida por los españoles en la cual lo tairona fue definido como una categoría administrativa en pleno proceso de incorporación territorial en la provincia de Santa Marta. Para los españoles lo tairona era un área que debía ser subsumida en el sistema de fiscalización y que se encontraba en la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre las caídas de los ríos Don Diego y Buritaca. Resulta increíble que con este equívoco se haya fundado toda una tradición de investigación y exaltación de lo tairona.

Con los ensayos que conforman este suplemento de Jangwa Pana, se intenta cuestionar los discursos más estables sobre el patrimonio para barrer los equívocos del colonialismo. El primer texto, de Alejandro Haber, hace una cartografía de las posibilidades del “lado oscuro del patrimonio”. En ese espacio estarían específicamente aquellos relacionamientos con esas materialidades que están por fuera de las prioridades de la conservación y exhibición según la lógica de la modernidad. Apelando a la relacionalidad que Haber considera fundamental del mundo andino, el autor exalta las formas como los disciplinamientos científicos preterizan lo local, y blindan la epistemología científica de una autocritica que ella misma despliega sobre los colectivos alterizados. Nos parece fundamental señalar, bajo la égida de Haber, que el patrimonio, como definición pública, supone siempre procesos de preterización que son violentos, desarticuladores, y en suma la punta de lanza de la dominación.

El segundo texto, de Cristóbal Gnecco, está más orientado a reseñar cómo en la actualidad el discurso multicultural ha servido para cooptar formas de crítica social reciclándolas para mantener la hegemonía epistémica de



la ciencia. En este proceso la apertura hacia lo local, a través de la promoción de museos comunitarios, de la vinculación de pobladores locales en las investigaciones arqueológicas, son en criterio de Gnecco cambios hechos para mantener las cosas iguales. Nos parece importante apoyarse en las visiones de Gnecco para no confundir estas formas de reciclamiento con síntomas de disolución de la violencia epistémica contra la que escribe Santiago Castro-Gómez.

Si para Haber es importante “el lado oscuro del patrimonio” que se puede apreciar quitando la mirada de las superficies de la preterización, para Gnecco son relevantes las nuevas formas como el discurso hegemónico ha respondido al embate del movimiento social. En el caso del tercer texto, de Luís Franco, no son preponderantes estos dos frentes de debate político del patrimonio, sino la manera como el mismo es producto de una ficción concertada en un teatro definido por las lógicas del poder. Para ello, Franco hábilmente vincula las discusiones sobre el patrimonio con aquel cuento que narra las historias de un rey que andaba desnudo y al que todos le decían que tenía el traje más bello jamás construido. Nos parece importante preguntarnos con Franco sobre las maneras como el boom del patrimonio conforma una ridícula desnudez en espacios hegemónicos que se confieren la misión de la preservación. Preguntamos, siguiendo a Franco: ¿No hay detrás de cada declaratoria patrimonial un rey desnudo?

En este suplemento los tres primeros artículos se caracterizan evidentemente por ser inquietantes y permitir cuestionar la solidez de lo patrimonial. En el caso del cuarto artículo, de Carina Jofré, además de los pertrechos teóricos para cuestionar la estabilidad del patrimonio, contiene datos sustantivos con las voces locales recogidas por Jofré en una región del norte de la Argentina. En esas voces se muestran otros sistemas de referenciamiento que van más allá de la patrimonialización. Esas etnografías permiten comprender, claramente, que la necesidad de conservar, de patrimonializar, no es más que el despliegue de discursos hegemónicos en contextos locales. Podríamos decir que los análisis de Jofré se dan desde los “lados oscuros” sobre los que teorizaba Haber.

Finalmente, está el texto de Wilhelm Londoño. Para Londoño, y en cierta correspondencia con el texto de Gnecco, habría que ir más allá de la arqueología y proponer un nuevo campo de trabajo que aborde los proble-

mas que la patrimonialización no considera. Como lo muestra Londoño en su texto, la arqueología se construyó con base en la teoría de la ruptura. Hoy sería importante preguntarse, más bien, por las continuidades.

Esperamos que estos textos sean de provecho para aquellos activistas que piensan en procesos locales más allá de las lógicas de la patrimonialización. Igualmente, para académicos y administradores públicos que deseen ir más allá de los paquetes de contenidos que llegan desde instancias donde la crítica patrimonial se da. Queremos que este texto apoye procesos que van más allá del patrimonio.

## Referencias Bibliográficas

- García, Néstor. 1999. Los usos sociales del patrimonio. En: Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio. Coordinadora: Encarnación Aguilar Criado. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, pp:16-33.
- Mason, Gregory (1938). The Culture of the Taironas. A dissertation presented to the Faculty of the Department of Anthropology University of Southern California. Sin publicar.
- Morales, Patrick 2011. Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Universidad Nacional: Bogotá.