

# Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad

Mónica Lacarrieu<sup>1</sup>  
Soledad Laborde<sup>2</sup>

Recibido: 26 de diciembre de 2017  
Aceptado: 04 de mayo de 2018

## RESUMEN

Ante el escenario de profundas transformaciones en los procesos de identificación de diversos grupos sociales, en particular con respecto a las posibilidades de construcción de “nuevos” sujetos sociales en términos subalternos, este artículo aborda cómo la “colonialidad” es dialogada a través de los procesos de patrimonialización. Es nuestro interés analizar los procesos complejos que se producen entre las instituciones patrimoniales —aún fijadas a la idea de territorio y, particularmente, de la nación— y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)-colonización, “hacen patrimonio” a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas y desplazadas. Se retoman, en el primer apartado, las narrativas y acciones patrimoniales impulsadas en el campo internacional para la región latinoamericana y se pone atención a las tensiones en torno al patrimonio material monumental e inmaterial en Argentina, en un país marcado históricamente en su esfera patrimonial por el imaginario decimonónico del “progreso”. En el segundo apartado, se enfatiza en los procesos de patrimonialización inmaterial activados por la población afrodescendiente en Buenos Aires, atravesados por la materialización de la colonialidad del poder y de la racialización encubierta.

**Palabras clave** | *Patrimonio, colonialidad, subalternidad, afrodescendientes.*

<sup>1</sup> Doctora en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Principal (CONICET). Profesora Titular, UBA, Buenos Aires, Argentina. Comisionada y Vicerrectora de Investigación y Posgrado, UARTEs, Ecuador. Consultora y Formadora de Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO.

<sup>2</sup> Doctora en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria posdoctoral del CONICET en el Instituto de Cs. Antropológicas (UBA), Buenos Aires, Argentina. Docente de la carrera de Lic. en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, UBA).

## ABSTRACT

### **Dialogues with coloniality: the limits of heritage in contexts of subalternity**

Faced with the stage of deep transformations in the processes of identification of diverse social groups, particularly with regard to the possibilities of construction “new” social subjects in subaltern terms, this article addresses how “coloniality” is discussed through the patrimonialisation processes. It is our interest to analyze the complex processes that take place between the heritage’s institutions -even fixed to the idea of territory and particularly of the nation- and the subjects and social groups that, in movement and in attempts of de(s)-colonization, “they make heritage” through local practices, localized, trans-territorialized, displaced. In the first section, the narratives and patrimonial actions promoted in the international field for the Latin American region are taken up again and attention is paid to the tensions surrounding monumental and immaterial material heritage in Argentina, in a country marked historically in its patrimonial sphere by the nineteenth-century imaginary of “progress”. In the second section, emphasis is placed on the processes of intangible patrimonialisation activated by the afrodescendant population in Buenos Aires, traversed by the materialization of the coloniality of power and of covert racialization.

**Keywords | *Heritage, coloniality, subalternity, afrodescendent.***

## INTRODUCCIÓN

...las mujeres, nuestras madres, no se visten así, con esos colores. Esto es para vender. Esto no es de nuestro país. Se escudan en el vestido para hacer creer, pero no necesitamos disfrazarnos para ser palenqueras. **Este vestido fue adoptado por los blancos para los negros<sup>3</sup>.**

El testimonio extraído de un video que aborda el significado de ser palenquera para los palenqueros, a través del vestir de las mujeres desde el momento en que este espacio cultural ingresó en el campo del patrimonio inmaterial, da cuenta de

---

<sup>3</sup> Extracto de diálogos entre mujeres y hombres de Palenque San Basilio (Colombia) (UNESCO, 2008), el cual fuera inscrito en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, originalmente en 2005 y finalmente inscrita en 2008.

una mirada y una diferencia colonial que prevale en la mayoría de los procesos de patrimonialización<sup>4</sup>. El video nos presenta el espacio de reflexión que las mujeres grandes —junto con algunos hombres— hacen sobre la representación de la diferencia y su afirmación en el género-edad, y el significado que tiene el vestirse de ese modo (incluso en términos de corporeidad: “me hace gorda”, dice una de ellas). En la construcción de un relato contradictorio, se visibiliza una disputa entre el hacer y la asunción de una “nueva cultura” puesta en escena por las jóvenes y la visión de quienes prefieren no volverse una “otra”, porque *esa* no es su cultura, no es la cultura de “acá”, incorporando, tímidamente, las relaciones de poder coloniales que subyacen a estas representaciones. Esa construcción de la “otredad” es el resultado de una diferencia cultural exotizada en clave de diversidad homogeneizada y planetaria, pero sobre todo —y en lo que refiere a América Latina— es la consecuencia de procesos de clasificación vinculados a una heterogeneidad histórico-estructural, que autores como Aníbal Quijano han denominado “diferencia colonial” (2007).

Los procesos de inscripción en UNESCO reflejan un conjunto de postulaciones caracterizadas por ciertos atavismos. No deja de sorprender que, en una América Latina envuelta en procesos de transformaciones relacionadas con sus historias nacionales, las poblaciones originarias —patrimonializadas a través de sus manifestaciones culturales— sean acotadas a sus lugares ancestrales. Mientras, en los últimos años, países como Bolivia, Ecuador, e incluso Argentina se han sumido en debates teóricos y políticos intensos acerca de la colonialidad, la pos-colonialidad y la de(s)-colonialidad, el campo del patrimonio cultural inmaterial se centra en la construcción de culturas idiosincráticas. Los movimientos sociales de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes, los desplazados y/o migrantes llegados a las ciudades como producto de situaciones de conflicto, son procesos relegados de cualquier postulación, y aquellos que sí lo son en sus contextos de origen, se producen en su condición aséptica de “otredad”. Turgeon (2003) señala que el patrimonio inmaterial debería haber llegado para escapar de la pureza propia del “nativo” y expresarse en la tensión entre pertenencias múltiples, migraciones, pérdidas. Sin embargo, esto es lo más difícil de atender desde la lógica del patrimonio.

---

<sup>4</sup> Los palenques en Colombia refieren a los espacios y lugares que tienen su origen entre los siglos XVII y XVIII, como una forma de resistencia, rebelión y de refugio de las poblaciones de esclavos negros “cimarrones”, de aquellos que habían huido del sistema esclavista colonial. Actualmente, se reconocen como espacios socioculturales de recreación y transmisión de prácticas socioculturales de matriz africana y de presencia de la “comunidad afrocolombiana”.

Este artículo se construye en torno a la relación entre el patrimonio y la colonialidad, particularmente (aunque no solamente) en Argentina, un país marcado históricamente en su esfera patrimonial por el imaginario decimonónico del “progreso”. Actualmente, ante el escenario de profundas transformaciones en los procesos de identificación de diversos grupos sociales, en particular con respecto a las posibilidades de construcción de “nuevos” sujetos sociales en términos subalternos, pretendemos abordar cómo la “colonialidad” es dialogada a través de los procesos de patrimonialización. Es nuestro interés analizar los procesos complejos que se producen entre la UNESCO —asociada a la visión de la “universalidad” y de lo “multinacional” como enfoque de superación “práctica” de lo nacional—; las instituciones patrimoniales —aún fijadas a la idea de territorio y particularmente de la nación—; y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)-colonización, “hacen patrimonio” a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas, desplazadas.

## EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL (PCI): MAPAS DE PODER EN LATINOAMERICA

Resulta sorprendente hasta qué punto “la estatua de Colón” se instaló como tema en el común de la gente... La idea fundamental, más que sacar a Colón del patio trasero de la Casa Rosada, es emplazar allí a Juana Azurduy... Nada más peligroso que una estatua en su aparente inmovilidad. La estatuaria es modélica, y por regla general está al servicio de una historia oficial que invariablemente nace, crece y se reproduce para servir a las élites... Y en determinados casos muy puntuales, logran generar lo que denominamos “geografía sagrada”... Observando el emplazamiento geográfico del cual pretenden “arrancar” al navegante, veremos hasta qué punto se invirtió el eje del asunto. Se encuentra a metros de la Casa Rosada. Nada menos que el centro neurálgico del poder político del país. Su geografía sagrada abarca además la Plaza de Mayo y el Cabildo. Es el punto cero donde nació la Patria. Por ende, que en sus inmediaciones se encuentre merodeando don Cristóbal no es muy lógico. En cambio resulta comprensible que, así como el frente de la Casa Rosada está custodiado por la estatua ecuestre de Manuel Belgrano, sería muy acertado que la parte posterior se encuentre amparada por Juana Azurduy, conformando una suerte de mandala protector. Los integrantes de

esa pareja simbólica tienen mucho en común. Tanto Belgrano como Azurduy lucharon por nuestra Independencia y, paradójicamente, ambos murieron solos, pobres y olvidados. Murieron por una Patria justa y fraterna... En principio, se trata de una mujer, altoperuana, india y combatiente (Valko, agosto 2013, párr. 1-6).

“Una estatua es una instalación de relato cristalizada”, señaló Américo Castilla en 2016, cuando era Secretario de Patrimonio del Ministerio de Cultura de la Nación. Su afirmación resulta interesante, pues asume que una estatua o monumento es un hecho político, en tanto se refiere a la intención de “homenajear a la mujer originaria” y “des-monumentar al General Roca”. Desde perspectivas disímiles, tanto Castilla como el debate dado en la revista citada aluden al colonialismo que subyace a la historia oficial argentina, siendo el patrimonio un recurso insoslayable para su construcción. Estos debates, propios de los años del gobierno nacional anterior, probablemente tenían por objetivo discutir el valor dado a un tipo de patrimonio nacional como instrumento de exhibición de la historia colonial/ista, al mismo tiempo que su eliminación del presente<sup>5</sup> responde, seguramente, a la conservación de una asepsia y hasta de “una operación quirúrgica” que, como refiere Ruffer (2014), extirpa el hecho histórico-político de la vida social y produce una persistencia de la colonialidad en la que el objeto se impone sobre el sujeto (pp. 113-114).

No obstante, estos diálogos tensos entre patrimonio y colonialidad son esporádicos y efímeros, cuando se producen. Las estatuas son “objetos políticos”, como el patrimonio es un recurso político y de politización que tiende a despolitizarse por vías ortodoxamente naturalizadas. Consideramos que de ello da cuenta la “demarcación confusa y contradictoria... esencialmente política” que UNESCO ha desarrollado en la producción de un “ejercicio metacultural de translocalización”, a través de una “producción metacultural reificada” del patrimonio inmaterial (Santamarina Campos, 2013, p. 264). Si bien García Canclini se refiere al patrimonio material, ese proceso responde a una idea constructora y reproductora de un mapa en el que prima una desigual “distribución geocultural

---

<sup>5</sup> Se ha eliminado el debate y la disputa por una revisión de una historia congelada en la visión colonialista, no así la escena patrimonial objetivada. Recientemente se anunció el emplazamiento de Cristóbal Colón en la Costanera Norte de la ciudad de Buenos Aires y desde hace unos meses, Juana Azurduy ha sido desplazada del Parque Colón (detrás de la Casa Rosada) y llevada a la Plaza del Correo, frente al Centro Cultural Kirchner. Esta vez no hubo debate, solo información descriptiva de los traslados y emplazamientos, aunque según una nota de Diario Registrado (de la Redacción, 18 de setiembre de 2017), hay una clara intencionalidad de correr el patrimonio (en tanto objeto/hecho materializado) para imponer un proyecto urbanístico como el Paseo del Bajo.

del valor” (2010, p. 70). En otras palabras, una territorialidad basada en regímenes de visibilidad/invisibilidad de “elementos” vinculados a la construcción de mapas territoriales y de alterización de un único orden y verdad patrimonial.

Desde que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial se redactó y luego fue ratificada por 161 países de los diferentes continentes (a 2016), 429 elementos han sido inscriptos en las Listas Representativas y de medidas urgentes de salvaguardia<sup>6</sup>.

Un examen cuidadoso de las diferentes inscripciones aprobadas previamente a 2009 (muchas de ellas preexistentes a la Convención) y las legitimadas posteriormente a esta fecha, demuestra ciertas ambivalencias. A pesar de imaginar el PCI como la posibilidad de una democratización del patrimonio, es decir, como una superación de “las viejas jerarquizaciones de antaño” como ordenadores de autenticidad —verdad/poder— “para ceder protagonismo aparente [...] al falso mito de la equidad” (Satamarina Campos, 2013, p. 265), se trata de postulaciones armadas en clave de asimetrías y desigualdades. Según el contexto territorial, las expresiones postuladas son espacializadas en relación a comunidades delimitadas, generalmente alejadas de las metrópolis y, en los primeros años, estrechamente asociadas a los continentes “menos rentables culturalmente” desde la mirada de los países centro-occidentales, como Asia, África y América Latina<sup>7</sup>. Aunque, como remarcaba la autora, se pensó al PCI como una elaboración de patrimonio de la humanidad “más equilibrada y representativa” —es decir, un mapa de compensaciones integrando las “zonas sub- representadas” en el “espacio del mapa de la excelencia”—, la territorialidad permite representar un “espacio de producción de poder/saber [...] y, por tanto, de dominación” (Santamarina Campos, 2013, p. 267). También se trata de un mapa de “mosaicos y retazos”; un mapa de culturas aparentemente autónomas unas de otras, aún en los casos de inscripciones multinacionales como la cetrería y la dieta mediterránea o el mismo tango, inscripto en la Lista Representativa por Buenos Aires y Montevideo.

Entonces, el involucramiento de varios países y la conformación de espacios transnacionales no suponen la puesta en escena de movimientos/movilidades

---

<sup>6</sup> De los 429 elementos, 30 son multinacionales y 399 nacionales. Asimismo, la proporción de elementos inscriptos en la Lista de medidas urgentes de salvaguardia es infinitamente menor a la representativa: en 2014, solo tres de 36, en 2015, cinco de 21 y en 2016, cuatro de 37. Es indudable que los porcentajes vinculados a la Lista Representativa también han disminuido, si bien los primeros años esto se debió a la creación de dos listas.

<sup>7</sup> Recientemente, existe una presencia mayor de manifestaciones europeas, aunque siempre distantes de la cuestión urbana.

sino, por el contrario, la confección de culturas en clave de “áreas culturales”, tal como las definiera Franz Boas en la perspectiva relativista de la cultura a principios del siglo XX. Es decir que, por un lado, hay un reconocimiento multiculturalista —en el sentido más fragmentado y relativista del término (“China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura” (Santamarina Campos, 2013, p. 281)—; mientras que, por el otro, la estructuración de un mapa de concentraciones<sup>8</sup> y de una territorialidad desequilibrada y desigual se oculta bajo el “discurso global de las diferencias” o del denominado “globocentrismo” (Santamarina Campos, 2013, p. 281).

Al referirse al patrimonio mundial (específicamente material), García Canclini señala que la universalización y/o transnacionalización “es parcial y relativa a procesos de selección y exclusión” (2010, p. 69) territorial, cultural/patrimonial e histórica-política. La ilusión acerca de una democratización e igualación mediante la inclusión del PCI no ha llevado necesariamente al descentramiento de la perspectiva geopolítica dominante y la transversalización de una mirada hacia la revisión de fronteras, de un orden y síntesis ligado al poder colonial. Aunque hay una intencionalidad de problematizar la idea de Europa y la visión eurocéntrica “co-producida por y en la experiencia colonial”, no alcanza para generar un “desplazamiento y redibujamiento de las genealogías eurocentradas e intra-europeas de la modernidad, la ciencia, la subjetividad, la nación o el Estado” (Restrepo, 2016, pp. 64-65).

Admitir la universalidad del PCI a través de UNESCO supone, aparentemente, diluir las diferencias culturales y la irreductibilidad entre culturas, dado el preconceito unesquiano de un mundo segmentado y amenazante que, a través del PCI, debe colaborar en el diálogo entre culturas. Pero la universalidad o incluso la “multinacionalidad” no pueden llevar a creer en la construcción de prácticas asociadas a las relaciones entre las culturas. Entre otras cosas, mientras se produce ese mapa, también la Convención y sus aplicaciones apuntan al PCI como un recurso de y para los Estados: las inscripciones (incluso las de patrimonio de la humanidad) se reducen, mediante una mirada paternalista, a la “unidad de la nación” y al fortalecimiento de la “identidad nacional”, con consecuencias sobre la cristalización de fronteras que niegan otros procesos regionales, desde América Latina hasta el Mercosur.

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, la autora señala que “China tiene más bienes inmateriales declarados PCI que todo el continente africano” (Santamarina Campos, 2013, p. 277), considerando que esto también se debe a los financiamientos otorgados por algunos países asiáticos como el mencionado Japón.

La reciente demanda de patrimonialización del candomblé y la umbanda en Brasil del Ministerio de Cultura al IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), demanda que ya ha involucrado a los líderes de *terreiros* que solicitan su inscripción al PCI brasileiro, manifiesta una reproducción del sentido patrimonial convencionalizado, al mismo tiempo en que no produce un “ejercicio de ruptura epistemológica” en el lenguaje y el campo del PCI (Ponce Ortiz, 2014, p. 3). Al respecto, cabe señalar algunos tópicos: 1) el candomblé y la umbanda constituyen religiones afro que UNESCO no aprobaría como elementos patrimoniales, justamente por ser religiones; 2) la unificación brasilera de dos tipos de religión afro-brasilera anula otras y produce una síntesis hegemónica avalada por el orden y la verdad relacionada con los procesos construidos en y por la patrimonialización; 3) alisa asimetrías, desaparece prejuicios, aplanar desigualdades y elimina procesos históricos complejos de colonialidad. Es decir que lo que en principio puede significar un avance para el campo del patrimonio no deja de reproducir la “colonialidad del poder” y sus implicancias para América Latina, en línea con Aníbal Quijano quien refiere a “la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo” y sus extensiones en el presente (citado en Segato, 2015, p. 158).

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. De acuerdo al grupo que reflexionó sobre la llamada de(s)colonialidad, la colonialidad no es igual a colonialismo y es definida en torno a continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos poscoloniales. Las relaciones coloniales de poder no se limitan al poder económico-político de los centros sobre las periferias, sino que poseen una dimensión cultural que atraviesa el poder en su integralidad. La colonialidad del poder se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Esta colonialidad se constituye en base al concepto de la diferencia colonial, no como diferencia cultural, sino como clasificación social dentro de una heterogeneidad histórico-estructural. En la colonialidad del poder se observan otras colonialidades: la del saber asociada a conocimientos eurocéntricos vinculados con la racionalidad científica; la del ser vinculada a la violencia y la deshumanización; y la del ver relacionada con una visualidad moderna-colonial y desde la que se jerarquizan las categorías raciales, identitarias, de clase, de género, entre otras (Castro-Gómez y Grosfobel, 2007; Quijano, 1999, 2000, 2007; Segato, 2015).

El patrimonio cultural ha sido y es parte de la colonialidad del poder, en tanto recurso del modelo eurocéntrico. Como se observa en el ejemplo mencionado, aunque en sus orígenes se vio como instrumento de disputa de la visión colonialista y ha privilegiado grupos y sujetos históricamente relegados del campo patrimonial, la noción de patrimonio inmaterial simultáneamente ha fortalecido perspectivas asociadas a la colonialidad del *saber* (el indígena constituido desde la racionalidad occidental); la colonialidad del *ver* (la mirada puesta sobre un “otro” exotizado y/o jerarquizado según los cánones occidentales del poder); y la colonialidad del ser (mediante puestas en valor de violencias de poder simbólico). El caso mencionado está asociado a la heterogeneidad histórico-estructural en la que raza y racismo, como sostiene Quijano, constituyen los instrumentos de dominación producidos en la formación colonial de América. La demanda en cuestión puede encontrar similitudes con el lugar complejo del reconocimiento afrodescendiente en Buenos Aires, tal y como se verá más adelante.

A contrapelo de estos procesos institucionales/institucionalizados de patrimonialización, Esteban Ponce Ortiz procura discutir esa visión colonialista mediante una articulación compleja entre lo patrimonial y la redefinición de un mapa territorial, cultural y socio-político. El autor se propone reflexionar sobre la potencialidad simbólica de la condición equinoccial-ecuatorial y desde allí pensar una transformación radical sobre la mirada y la práctica patrimonial, retomando y trascendiendo el “giro descolonial”<sup>9</sup> planteado por el grupo de pensadores asociados a la cuestión de la modernidad-colonialidad (Quijano, Castro-Gómez, Walsh, Mignolo, entre otros). Ponce Ortiz (2014) se pregunta:

¿Cómo no plantearse la pregunta sobre si el universo cultural de lo ecuatorial y lo equinoccial es patrimonializable o no? ¿Cómo, entonces, no tendría sentido patrimonializar los paisajes culturales del eje equinoccial o ecuatorial? ¿Qué resultados emancipadores o forjadores de sentidos pueden emerger de una reflexión en torno a lo patrimonializable circundante a una abstracción geométrica? (p.2).

---

<sup>9</sup> El “giro descolonial” postulado por el grupo mencionado en el texto refiere a una subversión epistémica del poder que es también teórica/ética/estética/política (Segato, 2015, p. 52). Este giro implica una relectura del pasado pero en clave de procesos históricos producidos entre continuidades y discontinuidades desde el pasado hacia el presente. Como señala Segato, el “giro descolonial” evita el término descolonización pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática. Ese giro implica volver sobre otros caminos y sobre una reubicación del sujeto en otro plano histórico (Segato, 2015).

El autor revela la necesidad de redefinir el mapa unesquiano retomando el eje equinoccial, en tanto:

estrategia para transversalizar la mirada sobre el planeta e intentar descentrar la perspectiva geopolítica dominante. Mirar el planeta en sus relaciones horizontales desde el centro equinoccial, que de ningún modo coincide con los centros geopolíticos, afirma una posibilidad de aproximación intercultural desde la latitud que no es ni sur ni norte. Esta transversalidad, desde el grado cero, sugiere una posibilidad de dinamizar las relaciones oriente-occidente [...] desde perspectivas culturales descentradas (Ponce Ortiz, 2014, pp. 2-3).

Retoma, en este punto, el “giro descolonial” y discute con el mapa occidentalizante decimonónico y con el orientalismo planteado por Santamarina Campos.

Estas reflexiones críticas y conceptuales parecen difíciles de atravesar en la praxis patrimonialista, no solo a nivel institucional, sino también de los grupos y colectivos sociales implicados en la misma. La Fiesta de la Virgen de la Candelaria (Puno-Perú), inscrita en la Lista Representativa del PCI (2014), constituye un ejemplo de ello. Para dar una idea de la síntesis hecha para la postulación retomamos el siguiente párrafo:

Los participantes principales en esos certámenes son los habitantes de etnia quechua y aimara de las zonas rurales y urbanas de la región de Puno. **Muchas personas oriundas de Puno que emigraron de la región vuelven a ésta con motivo de las fiestas de la Candelaria, lo cual contribuye a reforzar en ellas un sentimiento de continuidad cultural** (UNESCO, 2014, párr. 1).

La importancia de este caso está dada por la puesta en escena de un conflicto entre poblaciones e instituciones de diferentes países y localidades, en relación con un elemento festivo. La tensión suscitada por esta postulación provino de asociaciones y sujetos bolivianos, tanto residentes en Bolivia como migrantes que en la actualidad viven en Buenos Aires, quienes al conocer el interés del gobierno peruano de inscribir la Fiesta, explicitaron su disconformidad. Dos asuntos nos parecen dignos de destacar. Por un lado, el reclamo por la autenticidad de las danzas que se desarrollan en la fiesta, cuyo origen es boliviano, de acuerdo a los demandantes. Vemos, así, que la demanda es construida en torno a la ecuación patrimonio-identidad: los sujetos bolivianos plantearon que esas danzas, más allá de su territorialización en la fiesta de Puno, Perú, les pertenecen por ser originarias de Bolivia. El planteamiento se encuadró en la patrimonialización de todo lo que se produce y realiza en este último país, para no ser despojados de sus pertenencias identitarias por parte de otro país como Perú. Por el otro lado, el conflicto se construyó y desplegó en un escenario de movilidades territoriales: no

sólo fue visibilizado en localidades de Bolivia —incrementando, desde ese lugar, el sentido de autenticidad—, sino también en la ciudad de Buenos Aires, donde una proporción importante de bolivianos reside desde hace tiempo. Ante el reclamo, las instituciones y actores peruanos aceptaron que las danzas son bolivianas, pero no así la fiesta; y que el hecho de que las mismas se realicen en Puno implica que ha habido no solo circulación de dichas manifestaciones hacia la zona, sino también un contacto fluido y la aprobación por parte de quienes las llevaron para que las mismas se constituyan en parte inherente de la fiesta. Asimismo, es de destacar que en la postulación hay un reconocimiento al movimiento migratorio, aunque solo a los migrantes que fueron habitantes originarios de Puno y que regresan cada vez que la fiesta se hace. Esta circulación es, además, condición importante para el fortalecimiento de la cultura originaria. En cierta forma, la llegada de quienes migraron es crucial para el reforzamiento de la fiesta como elemento patrimonial, en tanto su condición de oriundos/nativos ejerce un rol central en la construcción de la comunidad/cultura originaria.

Aunque este conflicto, finalmente negociado, pareció un avance respecto de las innumerables postulaciones que transitan desde los gobiernos hacia UNESCO sin tensión alguna, tampoco aquí se produjo esa ruptura epistemológica descolonialista que tanto ha preocupado a los autores latinoamericanos. El conflicto se inició desde la misma postulación y, obviamente, la lógica de UNESCO prevaleció en el mismo. Fue una disputa por pertenecer y ser parte del campo universal del patrimonio, a pesar de que su visibilización se produjo entre circulaciones y movibilidades propias del contexto migratorio. La disputa por la identidad boliviana, materializada en las danzas consideradas originarias de esa cultura, no dejó de fortalecer el sentido de verdad y poder otorgado por el orden patrimonial colonialista. La postulación de la fiesta de Puno procuró la puesta en valor de una síntesis patrimonial, del mismo modo en que los bolivianos que disputaron sus danzas intentaron otra síntesis, en ambos casos negadora de múltiples formas festivas asociadas a diferentes lugares en los que se realizan. La omisión de procesos históricos de la colonialidad insertos y recreados en el cruce de conquistas y colonizaciones constitutivas e inherentes a lo festivo, así como de movimientos y circulaciones de sujetos y grupos asociados a estas expresiones culturales, antes que desestabilizar, clausuran y obturan el orden patrimonial.

Entonces, cabe preguntarnos: ¿cómo situar la universalidad en el valor de la diferencia cultural consagrada por cada grupo? ¿Hasta dónde este valor es “representativo de la humanidad”? La propia UNESCO con la ayuda de nosotros, los antropólogos, viene consagrando la aproximación relativista de la cultura.

Pero también en esa universalización se producen enquistamientos vinculados a las listas, a contrapelo de la definición del PCI que cita la Convención para la Salvaguardia (2003). Como señalan Lucas y Bisou (2012), dichas manifestaciones que se enlistan “no son el verdadero patrimonio vivido por la realidad del terreno. [...] La inscripción en las listas provocan profundos cambios de sentidos respecto de las prácticas patrimoniales locales” (p. 77).

Los dos ejemplos mencionados (el del *candomblé* y el de la Fiesta de Puno) se constituyen en base a consensos —no sólo institucionales— y en relación a la creación de una interpretación de cada expresión cultural. En el caso del *candomblé* se omiten las diferentes interpretaciones y prácticas que se desarrollan, y se “crea” un *candomblé* de origen africano, aunque obviamente son religiones afrobrasileñas. Incluso, los líderes de los terreiros consensúan con el Ministerio de Cultura y el IPHAN esa verdad patrimonial. En relación a la Fiesta de Puno podemos observar nuevas problemáticas que se presentan en el campo del patrimonio, particularmente del patrimonio vivo/inmaterial. En una visión optimista sobre el asunto, Turgeon (2003) especula con el tránsito complejo que está experimentando la lógica patrimonial: del patrimonio singular hacia el patrimonio en plural; desde el patrimonio fijado hacia el patrimonio asentado en cambios, movimientos, desplazamientos de poblaciones y manifestaciones culturales, así como mestizajes —no un mestizaje de la modernidad eurocéntrica, sino una alternativa, según Quijano (2007), que implique un mestizaje desde abajo—. Poner el patrimonio en la contemporaneidad debería suponer, como señaló García Canclini (2004), expresarlo en la tensión entre pertenencias múltiples, migraciones, pérdidas. Pero es tal vez esta tensión producida entre las mezclas y movimientos propios de la contemporaneidad lo que es más difícil de atender desde el campo y la lógica del patrimonio.

Pero ¿cómo llegar a los procesos de patrimonialización inmaterial con un retorno del “indio”<sup>10</sup> asumido en el multiculturalismo no crítico? Es evidente que en diversas ocasiones ese sentido de “otredad” fetichizada no sólo es funcional al patrimonio inmaterial, sino también al turismo. Los *qom* y los *wichi*, habitantes del Impenetrable en la Provincia del Chaco, Argentina, son en la actualidad objeto de interés para propuestas turísticas. Si bien la institución patrimonial está procurando modificar o reorientar el rumbo de ese objetivo, parece complejo cuando hay grupos *qom*, por ejemplo, que deciden aprehender danzas del pasado y reinventarlas bajo una visión escenificada y unificada del indio que, incluso,

---

<sup>10</sup> “Indio” en tanto sumatoria de pueblos originarios, campesinos, migrantes, desplazados.

omite o niega movimientos sociales indígenas que, como señalara Segato (2015, p. 60), podrían estar llevando al “giro descolonial” del que hemos hablado. ¿Cómo desplazar esa idea de síntesis asumida como única verdad (Ponce Ortiz, 2014) y asumida como parte de las relaciones coloniales de poder? ¿Cómo introducir y recuperar una idea del sujeto histórico denso y de sus prácticas históricas en el campo patrimonial a fin de jaquear la colonialidad del poder?

A continuación, veremos algunos de estos problemas en relación a la situación empírica de la población afrodescendiente de Buenos Aires. Se trata de la ciudad capital de un país imaginado sin población “negra”, donde los africanos y sus descendientes son ubicados como cuestión del pasado o como extranjeros. Producida, construida y representada como la “Europa” de Latinoamérica de acuerdo a una estructura simbólica que revela los modos en que la colonialidad se reinscribe en el territorio y que, en plena escena urbana, dialoga también con la construcción de la nación y con la etnicidad construida desde el “crisol de razas”, Buenos Aires es una ciudad de subalternidades y activaciones patrimoniales hegemónicas.

### ACTIVACIONES PATRIMONIALES SUBALTERNIZADAS DE LA BUENOS AIRES “NEGRA” Y NEGADA

Ferreira propone, en relación a la diáspora africana —retomando la noción de “Atlántico negro” de Paul Gilroy (2014 [1993]), como espacio híbrido de conexiones—, una perspectiva para comprender el patrimonio cultural en el Río de la Plata, “enriquecido de múltiples maneras por las culturas africanas y sus reelaboraciones locales y diaspóricas” (Ferreira, 2011, p. 401). El autor inscribe las prácticas de los tambores en los barrios y espacios públicos locales —conocidos como “tambores de candombe”—, como esfera principal para ubicar el “legado cultural africano” en Montevideo y luego, por “diáspora lateral”, en Buenos Aires. Este sentido de patrimonio estaría en tensión con la construcción patrimonial material en la ciudad y, en particular, en el Casco Histórico de Buenos Aires. En este lugar se construyó la presencia pasada de cierta población “negra” colonial, que luego habría “desaparecido” por efectos de las epidemias y de su participación en las guerras independentistas, según se establece en el imaginario. La negación de la afrodescendencia y su invisibilización como parte del “blanqueamiento” que implicó la construcción de la historia y de la nación argentina, conlleva una idea de “ausencia” de población afrodescendiente y de prácticas culturales vinculadas a la africanidad. Sin embargo, desde fines del siglo XX en contextos de

reconocimientos multiculturalistas, muchas familias afroargentinas comenzaron a establecer una visibilización pública en tanto sujetos negados de la historia. A su vez, a partir de contextos de desplazamientos de poblaciones producto de las migraciones contemporáneas, llegaron familias afrouruguayas a Buenos Aires, quienes eligieron en particular el Centro Histórico de la ciudad como lugar de práctica del *candombe* en su estilo afrouruguayo, conversando así con la producción colonial identitaria y con la construcción inmaterial transnacional que conlleva la patrimonialización *afro* en el continente.

De acuerdo al “legado diaspórico”, la práctica del *candombe* tiene la característica particular de expresar una forma específica de “etnicidad habitada”, en tanto el espacio que produce da cuenta de algunas de las disyunciones que establecen los grupos sociales en el territorio (Laborde, 2017). Además, el *candombe* dialoga y se reacomoda en el proceso de recualificación urbana, generando cierta domesticación de las expresiones que da lugar a una producción de la práctica con cierto ascetismo, de acuerdo a las formas de civilidad que comprende la urbanidad moderna presente en la ciudad contemporánea. La disputa por la “reparación histórica” y el reconocimiento del “legado afro” en relación al proceso histórico de blanqueamiento e invisibilización de los procesos coloniales en la construcción de la ciudad de Buenos Aires, que llevó a la negación y prohibición de expresiones culturales de origen africano en siglos pasados, ha sido impulsada en las últimas décadas, en parte, desde el denominado Movimiento Afrocultural<sup>11</sup>.

El Movimiento Afrocultural funciona en un espacio cultural que se encuentra en la calle Defensa, en el barrio de Montserrat, en lo que era el Centro Cultural de Plaza Defensa. El lugar fue otorgado al Movimiento mediante la orden de un juez, producto del conflicto judicializado del desalojo sufrido en el espacio de Barracas. Este espacio “ganado” mediante un juicio al Estado por “racismo institucional” — en la centralidad del Casco Histórico— implicó una fuerte resistencia a través de la práctica del *candombe* y otras expresiones reconocidas como de “matriz *afro*”. Se trata de una estrategia que se comprende en un contexto más amplio de clima favorable a nivel regional y transnacional en el activismo panregional *afro*, y en un contexto reciente de activación de patrimonialización de expresiones ligadas a la población afrodescendiente en la región latinoamericana. Mientras en Uruguay se declaraba al *candombe* como Patrimonio de la Humanidad (2009), el Movimiento era desalojado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. La obtención del espacio de la Plaza Defensa por el Movimiento significó un logro en términos

<sup>11</sup> Entre sus fundadores se encuentran miembros de algunas de las familias afrodescendientes emigradas y algunas exiliadas del Uruguay.

“culturales” por haber sostenido su “independencia” de cualquier programa de gobierno, pero también un desafío para la sostenibilidad a través de la autogestión. El traslado desde Barracas al Centro Histórico implicó que las familias que estaban allí tuvieran distintos destinos, sin resolver su problemática habitacional. Dicha demanda no tuvo eco en los años posteriores.

En la declaratoria de UNESCO, en concordancia con la premisa de salvaguardar “culturas en riesgo de extinción”, se observa la valorización de ciertos *candombes* surgidos de los *conventillos* de tres barrios montevideanos. Dichos barrios —“Medio Mundo” en Barrio Sur, “Ansina” en Palermo, y “Gaboto” en Cordón— eran considerados en desaparición física por desalojos y demoliciones realizadas en contexto de la dictadura cívico-militar uruguaya. Ello permite comprender las acertadas estrategias desplegadas por los afrodescendientes migrantes uruguayos en la Ciudad de Buenos Aires, algunos de ellos antiguos residentes de los *conventillos* desalojados: la exaltación de la memoria del “Barrio del Tambor”, y el denominarse el “último *quilombo* urbano”. Este hito es recordado a través de *banners* y folletos que se reparten a todo aquel que ingresa al Centro Cultural:

En 2009 hemos sido desalojados del galpón donde el Movimiento funcionó más de 10 años, fue conocido como ‘el último *quilombo* urbano’ porque allí vivían y trabajaban muchos referentes del *candombe*. Mediante una medida cautelar estamos en el barrio del tambor donde *nuestrxs* *ancestrxs* han dado su ejemplo de vida y lucha. Junto con los vecinos seguimos trabajando para reencontrarnos con nuestras raíces culturales, sociales y espirituales. Los esperamos a todos para compartir nuestro legado cultural (Volante Movimiento Afro-cultural, 2013).

La división de la esfera cultural de lo social en la resolución del conflicto sobre el desalojo muestra la complejidad de las luchas y reconocimientos en contextos multiculturalistas, como también de los usos del patrimonio como regla para la identificación de comunidades desmembradas de las problemáticas sociales más amplias.

Esta experiencia de negociación y conflicto en torno a los reconocimientos de “nuevas” comunidades y las estrategias culturales para la resistencia se encuentra en sintonía con otras experiencias de la región. En Brasil, particularmente, las activaciones étnicas vinculadas a los procesos de patrimonialización de las poblaciones *afro* conversan con los procesos de transformación urbana. Hace ya casi dos décadas, el antropólogo francés Michael Agier realizó una investigación en Salvador de Bahía sobre el “barrio negro”, llamado “Liberdade”. Cercano al Pelourinho, centro histórico de Bahía que tuvo su proceso de recualificación,

dicho barrio se caracteriza por su predominante población afrodescendiente en condiciones de pobreza. Agier evidencia allí la importancia de la actividad del *bloco* de música y danza “*Ile Aye*” —surgido de aquel barrio— en la reactivación de lo *afro* en la ciudad, como parte de la construcción de lugares y redes en el “hacer la ciudad” (Agier, 1998). En la misma línea, el trabajo más actual de Guimarães (2014) muestra cómo la reciente recualificación urbana de los barrios portuarios de Saúde, Gamboa y Santo Cristo<sup>12</sup> fue contrarrestada por grupos que se contraponen a partir de una identificación como herederos del patrimonio “negro” y “de santo”, construyendo un imaginario que denomina como el “*mito da Pequena África*”; como una utopía de ciudad. En estos casos, observamos cómo se reactualiza la condición colonial como el punto cero para pensar todo tipo de proceso de resistencia y existencia.

A diferencia de Brasil, en la escena local el proceso de negación y blanqueamiento de la población afrodescendiente fue un hecho contundente, junto con el desplazamiento poblacional ya producido a fines del siglo XIX. Tal como plantea Lea Geler (2010), las pocas familias afroargentinas que quedaron a mediados del siglo XX fueron desplazadas al conurbano bonaerense por efecto mismo de los cambios en la organización del trabajo, conformando barrios de trabajadores periféricos en la ciudad. En una entrevista realizada a un integrante de las familias “afroargentinas de tronco colonial”, el secretario de Misibamba<sup>13</sup> expresó que “ellos” fueron desplazados de la centralidad. En cierto modo, consideran que eso fue parte de su historia y que “volver” sería contraproducente, ya que consideran al turismo y la mercantilización en dicha zona como un problema. Se establece así, a diferencia del colectivo afrouruguayo<sup>14</sup>, otra estrategia en cuanto a su construcción en tanto afrodescendientes en la ciudad:

Yo nací en Chacabuco y Belgrano. Ahí nos desalojan y nos llevan a Lacarra y Cruz, o sea Lacarra entre Av. Roca y Av. Cruz. En el año 53 o 52 nos sacan de ahí y nos llevan a la Matanza; o sea, a toda la gente afro que estábamos

---

<sup>12</sup> Ésta fue ideada por la prefectura de Río de Janeiro, en el contexto de las Olimpiadas y la Copa Mundial de Fútbol, con claras intenciones de desplazar población residente.

<sup>13</sup> Organización surgida en 2007, conformada por familias que se reivindican como los “descendientes de esclavos” de quinta generación.

<sup>14</sup> Las investigaciones de académicos han acompañado este proceso y colaborado en el “rescate” del “candombe afroargentino” que, particularmente en Buenos Aires, se plasmó en una visibilización de la práctica en espacios institucionales como el Centro Cultural Rojas, dependiente de la Universidad de Buenos Aires; o a través de la participación en jornadas y actos públicos gubernamentales de gran alcance, tales como los festejos del Bicentenario organizados por el gobierno de la Nación y/o actividades del Ministerio de Cultura de la Nación.

junto con los inmigrantes provincianos, con gente humilde, nos fueron desalojando de la zona del centro y no teníamos lugar donde reunirnos [...] Pongamos que ahora nos dicen: “Bueno, la zona de San Telmo es de ustedes”. No, no es nuestra, es de la ciudad [...] Después no queremos ser un lugar turístico donde digan “acá se reúnen los negros”. Eso no (Entrevista realizada por Soledad Laborde y Mónica Lacarrieu, abril de 2012).

En el testimonio se observa una marcación de diferencias y fronteras que reproduce y expresa las formas de subalternización, tanto en los desplazamientos como en la clasificación y representación de los límites de los grupos sociales, enlazando a los *afro* junto a la trayectoria de otros grupos subalternizados de la ciudad. A su vez, la conversación con la colonialidad es en este grupo constitutiva, expresada en denominarse “afroargentinos de tronco colonial” y establecer una división tajante respecto del pensamiento moderno, ya que se anclan en los límites del Estado-nación como identidad posible para la identificación en tanto *afro* dentro de “lo argentino”.

En cuanto a la cuestión de las territorialidades y desplazamientos efectivos de la población afrodescendiente en la ciudad, no hay un patrón de asentamiento residencial en la zona del Casco Histórico que sea característico y diferencial de la población afrouruguaya, ni tampoco de la afroargentina. Sí encontramos una relevancia en cuanto a la residencialidad en la zona sur de la ciudad, desde los barrios de Constitución, Congreso, San Telmo, La Boca, Villa Zabaleta e incluso hasta el conurbano bonaerense en el partido de Avellaneda. Esta observación sirve para afirmar que la residencia excede ampliamente la circunscripción a los barrios del Centro Histórico, a pesar de la referencia continua de la presencia afro debido a la denotación cultural de la práctica del candombe. Las trayectorias habitacionales de continuos cambios de lugar de residencia de los afrouruguayos tienen como contraparte, en las memorias colectivas, una exaltación del ex-espacio de Barracas donde se encontraba el Movimiento Afrocultural. También algunas de las casas de residencia de los “tíos”<sup>15</sup> y de los “referentes”<sup>16</sup> constituyen mojones que, en algunos casos, integran parte de los recorridos de las llamadas “tradicionales” que tienen lugar cuando los/as “candomberos/as” recorren las calles al ritmo de la música de los tambores y de la danza.

En el mismo sentido que las experiencias brasileras, la estrategia de exaltación de la patrimonialización del candombe por parte de la población afrouruguaya

<sup>15</sup> Alusión a los mayores de las familias afrocondomberas.

<sup>16</sup> Se encuentran ubicados, por ejemplo, en el conventillo de la calle Cochabamba y Balcarce, en el Centro Histórico de la ciudad.

y candombera emerge como una táctica desde “abajo”, en respuesta a las formas en que avanzan los procesos de segregación. Construir un “espacio de resistencia de la cultura afro en la ciudad” (volantes Movimiento Afro-cultural, 2013), desmarcada de la cuestión y condición migrante, refiere a la dimensión diaspórica que se establece desde el activismo, mediante el cual se re-interpreta el “lugar de la morenada” en la ciudad de Buenos Aires y en la nación. Se explicita también en los usos del lenguaje y en la emergencia de desplazamientos en las formas de nominarse de “afrouuguayos” a “afrocandomberos”, categoría que resulta englobante para desmarcar la cuestión del lugar de origen e incluir a todas las generaciones de adultos, jóvenes y niños que pertenecen a las familias “negras” del candombe. De allí que se habla del “espacio afrocandombero” en un sentido de complejo de relaciones sociales en torno a la expresión sociocultural, una acepción cercana a la propuesta por la declaratoria de UNESCO sobre el candombe, que reconoce el espacio sociocultural más que los toques o barrios como cuestión sustancializada. Para las familias afrouuguayas, el candombe refiere al espacio social de lazos más amplios, que retoman un sentido de “familias extensas” como imaginario de “comunidad”. De allí derivan los reiterados usos de la idea de “candombe en familia” en muchos de los eventos y descripciones que realizan en las redes sociales y en los folletos de las comparsas de candombe.

El repliegue patrimonialista llevó, entonces, a un nuevo marco para el establecimiento de la etnicidad y de la colonialidad en torno al candombe. Ello explica incluso el impacto en las reinterpretaciones locales de la práctica del candombe por otros sectores sociales de jóvenes que no se reconocen afrodescendientes o ligados a las trayectorias migratorias uruguayas, y también el impacto en las políticas socioculturales del Estado. En este sentido, con la construcción de lo *afro* o “los afrodescendientes”, hubo un cambio de referencias en las marcaciones en cuanto a nombrarse como “la morenada”; los “morenos”; “nosotros los negros”; o “las familias tradicionales del candombe. Las adscripciones y marcas discursivas ligadas al prefijo *afro* son utilizadas principalmente en contextos de reuniones más amplias, donde se interpela a un funcionario, o a otros grupos que disputan formas de organización. Es decir, lo *afro* aparece como categoría utilizada por los sujetos en la construcción de lo institucional; en el activismo; en las políticas públicas de gestión de las diversidades; en la construcción de reclamos y demandas de derechos específicos; y en la interacción e interpelación a las construcciones dominantes.

Por lo tanto, en los campos de disputa de sentidos de la construcción patrimonial observamos la superposición de “lo afro” y de la “morenada”. Por ejemplo, el patrimonio inmaterial fue un recurso en términos políticos y de financiamiento

en la estrategia de “resistencia” de los grupos de activismo afrodescendiente. Luego, frente a la escasa institucionalización en Buenos Aires, el sentido del patrimonio se liga a la posibilidad de construcción del espacio de “la morenada” como apropiación de los candomberos, más para hablar de la preservación de la “tradición” y el ordenamiento del candombe, que para retomar la práctica sólo en referencia a “lo uruguayo”:

y el hecho de que el candombe sea patrimonio de la humanidad significa que no es sólo de los negros; es de la humanidad, es para todos... entonces, la cuestión de la que hay que hacerse cargo es que nos pertenece. Hay que enseñar a respetar el candombe, de alguna manera. (Activista joven del Movimiento Afrocultural, nota de campo de las reuniones de organización del “carnaval afro”, Soledad Laborde, abril 2012).

Esto evidencia que el sentido “de la morenada” se encuentra en constante diálogo con el sentido de “lugar patrimonial” del candombe construido tanto en Montevideo como en Argentina, y con la producción de fronteras para las apropiaciones en el marco de la colonialidad a nivel local.

Con la declaratoria del candombe por la UNESCO, ocurre en Buenos Aires — tal como plantea Ferreira (2013) para el caso montevideano— una “oportunidad de control de la legitimidad y de definición de su capital cultural y simbólico, así como un mayor posible caudal de capital económico” (p. 235). Este aprendizaje es captado por los referentes del candombe en Buenos Aires para reforzar la legitimación patrimonial local. Los resultados han sido escasos debido a que la declaración los deja fuera, sumado al escaso apoyo institucional para ello, y a la diversidad y heterogeneidad de la conformación de la “comunidad” que dificulta identificar quienes podrían ser los “referentes” portadores del “bien”. Por el contrario, hay más que nada “reincorporación hegemónica” (Ferreira, 2013), ya que siguen siendo convocados gratuitamente o a bajos pagos —que se cobran meses después— para grandes eventos costosos impartidos por el gobierno nacional desde el área de Afrodescendientes, generando hasta el momento una tibia producción de mercado de inserción en tanto productores culturales (dictado de talleres de candombe, venta de tambores, eventos como músicos, organización de pequeñas fiestas, etc.).

Desde el Movimiento Afrocultural, se sostuvo la construcción del espacio “afrocandombero” como una estrategia de conversación con el propio Estado que los ubicó en el corazón de la ciudad, aunque no aseguró con ello su sostenibilidad. Por el contrario, fueron despojados de toda política de incentivos culturales gubernamentales a nivel local. La construcción del lugar “afro” y de la “morenada”

en la centralidad no implica la construcción de una comunidad homogénea. El Movimiento Afro-cultural expresa parte de esas heterogeneidades, ya que si bien el Estado les dio un “lugar” en la plaza Defensa y en el formato de Centro Cultural, la expresión del candombe rebasa ese tipo de límites y las relaciones sociales de quienes incluso participan allí; es decir, son más complejas y no pueden circunscribirse al sentido del “quilombo urbano”.

Las actividades para reinscribir el espacio de “la morenada” —en referencia a las familias afro-uruguayas candomberas— en continuidad con el “espacio afro” de la ciudad de Buenos Aires, se presenta en uno de los mapas elaborados por el Movimiento Afro-cultural que se exhibe en la entrada del Centro Cultural en el sector del “museo”. Éste fue realizado con la intención de visibilizar la “comunidad afro-candombera” en los barrios del sur, resultado del trabajo de uno de los proyectos financiados por los fondos del CRESPIAL<sup>17</sup>, cuyo proyecto se ejecutó a través del área de cultura de la Nación.

La producción del mapa pone en conversación a la ciudad como objeto en cuestión, señalando la “memoria afrodescendiente” en el espacio urbano histórico. Muestra continuidades en relación al mapa de la Dirección General de Casco Histórico, ya que se retoman lugares declarados como Monumentos Históricos Nacionales, y se los contextualiza dentro de la “otra” historia colonial. Por ejemplo, en relación a la trata esclavista y a la construcción de iglesias y calles con mano de obra esclava, se identifican algunos de los espacios donde tuvieron sede las actividades de algunos referentes afro-culturales del Movimiento —por ejemplo, el Grupo Cultural Afro; la Casa de Freda Montañó; y la Mutual Esperanza donde se dictaron talleres de *Kalakan güé*—. Y también espacios de sociabilidad de los afro-uruguayos desde el retorno de la democracia; una construcción del “lugar afro-candombero” que activa una memoria del activismo afro-uruguayo y de la “herencia colonial”. El mapa omite otras presencias afrodescendientes posteriores al período colonial y también anteriores a la década de 1980 del siglo XX, e incluso deja fuera a todos los espacios y momentos referidos a la narrativa de las *llamadas* de comparsas e impulsores de ésta, como por ejemplo la comparsa Lonjas de San Telmo. Es decir, el mapa expresa también ciertas disyunciones en términos de construcción del activismo o de expresión de ciudadanía del espacio candombero y como práctica decolonizante, ya que se inscribe en términos de narrativas de “lo afro” o “lo negro”, más que de “lo uruguayo”.

Este mapa, al igual que el resto de los elementos que componen la muestra

---

<sup>17</sup> Entidad dependiente de UNESCO para la salvaguardia del patrimonio inmaterial.

permanente en el espacio de entrada al Centro Cultural Movimiento Afrocultural, es un cierto recorte del *candombe* en un sentido de “resistencia”, de un “legado ancestral”, de tradición “familiar” y “popular”, a distancia de otras expresiones del *candombe* que han tenido lugar en la esfera “oficial” e “institucional” —el Centro Cultural Fortunato Lacámara; las actuaciones de carnaval en la Av. De Mayo; las actividades en el Cabildo; entre otras—. Sin embargo, el recorte selectivo establece una particular potencia en lo que podría denominarse una estrategia de *musealización* en tanto redención de la memoria (Guimarães, 2014), una activación que va más allá de un reconocimiento comunitario, constituyendo una interpelación al discurso hegemónico del patrimonio monumental local.

La apropiación del nuevo espacio del Movimiento mostró en el devenir de los años que no está necesariamente en correlación con los usos y apropiaciones de otros espacios públicos o dinámicas, como los ensayos de comparsas o las *llamadas tradicionales* o “de comparsas”. Esto pone de relieve los recorridos y caminos distintos que llevaron en las gestiones institucionales con los gobiernos y otras instituciones en relación a las *llamadas* de comparsas *candombe*. Nunca fueron impulsadas o gestionadas exclusivamente desde el Movimiento Afrocultural — hasta este año—. Por el contrario, su origen se vincula a la convocatoria de un grupo de comerciantes como actividad cultural en la Av. de Mayo, y a la gestión de uno de los programas de “Cultura en Barrios” del Gobierno de la ciudad, de la mano de la acción de la Comparsa Lonjas de San Telmo, de afrouuguayos y de algunos *candomberos* interesados en establecer un espacio formal para el *candombe* en la ciudad. Por ello, la expropiación del *candombe* como práctica patrimonial más allá de las poblaciones afrodescendientes refuerza las contradicciones en términos de posibilidades de construir la práctica en términos estrictamente descolonizantes.

Destacamos que los afrouuguayos se construyeron como grupo social al compás de este mismo proceso y lograron su máxima visibilización justamente en los años de transformación socioespacial de puesta en valor del Centro Histórico e incremento de servicios y comercios orientados al turismo. La *espectacularización* del *candombe* a través de las *llamadas* de comparsas tuvo su efecto negociador de las presencias indeseables en la centralidad, aunque terminaron siendo de los eventos más desestimados desde la iniciativa estatal y de la oferta local de entretenimiento dominante. La activación patrimonialista en clave decolonial desde los propios sujetos —en concordancia con el campo de patrimonio transnacional y el activismo panregional—; los lazos con la academia local; y la visibilización y llegada a la sociedad más amplia, fueron decisivos para establecer las estrategias que les permitieron construir el “lugar afro” en continuidad con “la

morenada”, sintetizado en la concreción del “espacio afroandombero” en el Casco Histórico de la ciudad de Buenos Aires.

Entre las actividades impulsadas en los últimos años para consolidar el lugar institucional del candombe, en 2013 se sancionó en la órbita de la ciudad de Buenos Aires la Ley N° 4.773, que establece el 3 de diciembre como “Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires”<sup>18</sup>. La aprobación de esta ley ocurrió en las últimas sesiones de la legislatura de dicho año, como proyecto “sobre tablas” —sin debate—. Sólo tuvo una observación de una legisladora del entonces partido del gobierno nacional que pidió el reemplazo de la palabra “raza” por “etnia”. Dicha cuestión esboza los límites de la producción del candombe en términos decoloniales; este cambio de palabra muestra el encubrimiento de los procesos estructurales raciales bajo aspectos culturales.

La ley fue una iniciativa individual de un miembro de una de las comparsas no ligadas al movimiento afrouuguayo local, cuya mujer trabajaba con la legisladora que presentó el proyecto —parte de las actividades erráticas e individuales—. A su vez, la ley fue interpretada como inapropiada por algunos candomberos uruguayos de la escena local que se alinean al sentido del patrimonio como exclusivo de “lo uruguayo”: las naciones como entidades e identidades excluyentes que no retoman el sentido regional de la práctica. Por lo tanto, la estrategia desplegada durante años por el activismo “afro” en torno al candombe puso en evidencia los sentidos y usos contrapuestos de la patrimonialización del candombe en Buenos Aires, ya que las acciones de salvaguarda de las *llamadas* tradicionales en tanto “lugar de la morenada” y “espacio afro” no implican por extensión un reconocimiento de las *llamadas* de comparsas a pesar de la superposición de recorridos y de evocaciones adscriptivas. Un carácter que puede comprenderse, como refiere Carvalho (2002; 2003), a la canibalización y a los “límites de expropiación y reapropiación creativa” (Carvalho, 2002, p. 13).

En el mismo año de la ley, se intentó conformar un Grupo Asesor de candombe en Buenos Aires, a semejanza del creado en Uruguay, a partir de la patrimonialización del candombe con la inscripción en la lista representativa de UNESCO. Lo primero que se elaboró de parte de este grupo fue un reglamento para las *llamadas* de comparsas, compuesto por siete artículos divulgados y firmados por la “Comisión Asesora de Candombe”. En el documento se establecían diferentes requisitos:

---

<sup>18</sup> La Ley —copiada literalmente con pequeñas modificaciones a la Ley del Día del Candombe en Uruguay en relación a la demolición del conventillo Mediomundo— declara al candombe patrimonio de la ciudad. Entra en contradicción con las leyes patrimoniales de la ciudad en su procedimiento de declaratorias y, al tener menor estatus legal, no establece compromisos de reconocimiento al gobierno local.

“identificación”; “participación”; “artísticos”; “de tambores”; “sociales”; “tiempos y factores organizativos de las llamadas”; y “tiempo de inscripción” para conformar una comparsa que sea aceptada en las llamadas, apelando a que “la diversidad de conjuntos estén incluidos garantizando igualmente el desarrollo de esta expresión declarada Patrimonio Inmaterial de la Humanidad”<sup>19</sup>. El documento expresa el énfasis en la búsqueda de ordenamiento de la expresión del *candombe* en el sentido de “puesta en escena” de las comparsas, y no tanto de las formas de producción del mismo, en sintonía con el proceso de *espectacularización* y *patrimonialización* entendido en términos de “autenticidad”. Si bien este grupo quedó sin efecto, la escena *candombera* se dinamizó en un espacio *translocal* y llevó a que la afrodescendencia fuese activada en términos culturales a través de cierta “vigilancia” y “protección” de un acervo cultural específico “en riesgo”.

Estos pasos, erráticos por el momento, no interpelaron ni constituyeron un proceso de salvaguarda del *candombe* desde el Estado argentino, salvo las mínimas gestiones de financiamiento de proyectos presentados de manera individual a los fondos concursables del CRESPIAL de UNESCO a nivel nacional. Quedan subsumidas en “lo afro” diferencias que exceden la esfera de lo cultural, siendo la colonialidad sintetizada en las narrativas y prácticas de la *patrimonialización* del *candombe* desde “arriba” y desde “abajo”. Si bien los sujetos promueven las prácticas como formas de conversar con los procesos coloniales, en su hacer construyen nuevos límites. El patrimonio es un recurso que denota las estructuras raciales existentes, las cuales refuerzan los enclaves de las naciones y vuelven conflictivas las posibilidades de desustancialización de los sujetos, de reconocer los desplazamientos y la *transterritorialización* como forma de emancipación y de subvertir así los procesos hegemónicos de ordenamiento.

## CONCLUSIONES: EL PATRIMONIO INMATERIAL COMO CONTRADICCIÓN EPISTÉMICA.

A lo largo de las páginas que anteceden hemos querido debatir sobre las relaciones de poder coloniales/colonialistas y colonizadas y sus vínculos complejos con la construcción de procesos de *patrimonialización* inmaterial. Particularmente, nos interesaba retomar los mapas de construcción patrimonial desarrollados por las instituciones dedicadas al campo en vínculo con la producción y reproducción de

<sup>19</sup> Versión preliminar del documento “Criterios de participación para las Llamadas de San Telmo” dirigido al Programa Afrodescendientes de la Secretaría de Cultural de la Presidencia de la Nación, agosto 2013.

la “diferencia colonial”, siendo ésta marcada por un racismo epistémico que resulta clave en el entendimiento de esos procesos.

Es indudable que las definiciones y ejercicios de patrimonialización que UNESCO desarrolla responden a una perspectiva eurocentrista en tanto actitud y discurso de lo colonial, que contribuye al fortalecimiento de relaciones centro-periferia y jerarquías étnico-raciales. No obstante, UNESCO no es un ente aislado ni auto-determinante, sino que se nutre de mapas, postulaciones y procesos que provienen de diálogos complejos y tensiones exacerbadas que se producen en los territorios locales entre instituciones gubernamentales nacionales, provinciales y/o municipales y sujetos asociados a las mismas, pero también pertenecientes a las comunidades involucradas.

Recientemente, en el contexto de la presentación de proyectos culturales para el Centro de Documentación Indígena por parte de jóvenes indígenas *wichí* y *qom* de la Provincia del Chaco, Argentina, estas tensiones se vieron expresadas. En la situación pequeña de elaborar un video, por una parte, así como en la organización de una biblioteca, por la otra, las mujeres indígenas hacen posible observar esos contextos de gran complejidad. En el primer caso, el objetivo de las mujeres era presentar una metáfora en torno al “robo del conocimiento”, a través de un video que mostraba un relato animado del “robo del fuego”. No obstante, desde la institución cultural se las indujo a agregar un relato inicial escrito que permitiera comprender esa visión asociada al “robo del conocimiento”. En el segundo caso, relativo al montaje de una biblioteca, se produjo un debate acerca del orden a seguir en la disposición de los libros: no de derecha a izquierda, como se realiza en el concepto bibliotecológico occidental; sino de izquierda a derecha y descendiendo en el ordenamiento según la figura de una serpiente, cuestión que, de acuerdo a los técnicos y expertos disciplinares, complicaría la búsqueda de publicaciones.

En ambos casos, se expresan las narrativas y prácticas coloniales que atraviesan los entramados institucionales cuando los sujetos-otros ingresan en ellos. Las mismas mujeres, ya profesionalizadas, no en todos los casos hablantes de sus lenguas comunitarias, pero sí comprometidas con sus pertenencias originarias, se preguntan: qué vamos a patrimonializar; por qué lo haríamos; qué deberíamos visibilizar como patrimonio. Reflexiones interpeladas por su necesidad de identificarse —“somos indígenas, pertenecemos a la comunidad y trabajamos en el Estado”—, y por la complejidad que supone aceptar que el patrimonio para ellas es el conjunto de todos sus saberes que no suelen estar escritos y por tanto; situación a la que debe agregarse el hecho de que son los ancianos de sus comunidades

quienes constantemente determinan qué es “verdad” de lo que se hace y qué no lo es.

De este modo, estas mujeres indígenas manifiestan la necesidad de no quedarse en las relaciones de poder colonial establecidas por las macro instituciones patrimoniales e impuestas para las sociedades y comunidades de las que ellas provienen. Por el contrario, en los dos ejemplos comentados, las mujeres intentan producir un “giro descolonial” en el contexto institucional cultural, sin embargo, para ello deben constituirse como sujetos/sujetas “puente” entre los organismos, los ancianos y las comunidades. Ellas mismas, como parte de dos o más ámbitos, requieren de validaciones internas que no siempre implican “una historia”, y que incluso pueden ser espacios de legitimación de poderes indígenas sólo comprensibles para la comunidad y poco traducibles al espacio institucional. En ese sentido, parece impensable complejizar esos procesos de patrimonialización, que solo tendemos a ver cuando son elaborados por la institución estatal para su consolidación local o para presentarse ante organismos transnacionales como UNESCO. Dichos procesos, en tanto vinculados a activaciones patrimoniales, requieren de “traducciones” asociadas a la “colonialidad del poder” antes que a la de(s)colonialidad.

El ejemplo trabajado en la segunda parte de este texto —el ascenso de “nuevos” reconocimientos y procesos de identificación de grupos afrodescendientes e indígenas en Argentina—, conlleva una contradicción histórica constitutiva si consideramos que el patrimonio condensa especialmente los significantes hegemónicos de producción del Estado-nación. Esta tensión contiene una segunda dimensión: además de conversar en términos de alterización-otritificación desde el marco de las categorías coloniales impuestas desde Occidente, induce a una disyunción asimétrica en la patrimonialización, puesto que generalmente estos “nuevos sujetos” sociales quedan restringidos a la producción de los patrimonios inmateriales en términos de “comunidades” y en la narrativa de la otredad no urbana. El “nosotros” continúa fuertemente construido en términos dominantes desde una materialidad del patrimonio que despliega una eficacia en la narrativa de la centralidad urbana, como límite para desarmar los paisajes simbólicos del Estado-nación y restituir las presencias históricamente negadas de ciertos grupos sociales.

Respecto de las identificaciones subalternas de “lo afro” en Buenos Aires (y en Argentina), por el momento pareciera que el reconocimiento de los patrimonios inmateriales enlazados a la retórica multiculturalista sería el encuadre más adecuado para la relación entre grupos, comunidades, movimientos, organismos

y Estados. No se resuelve, con ello, la discusión en torno a la construcción de un *candombe* local expurgado de la condición racial/colonial, que desjerarquice las prácticas y, en particular, a los sujetos que las llevan a cabo.

Los usos del patrimonio en contextos de demandas descolonizantes y de reconocimientos de sujetos afrodescendientes muestra los modos en que el *candombe* es expropiado de sus entramados de producción, y las nuevas asimetrías que se expresan en las acotadas posibilidades de los sujetos subalternos para instituir sus prácticas en términos de resistencias a la colonialidad. En contraste con estas limitaciones, podemos observar el ritmo que adquieren las nuevas apropiaciones culturales que establecen otros grupos y sujetos, que se identifican en términos culturales en torno al *candombe* y de forma más próxima a los códigos de la órbita institucional del patrimonio.

Observamos cómo en Argentina “lo étnico” se establece, en el campo patrimonial, como una categoría que permite la producción local de las diferencias culturales, donde la cuestión de la raza es velada incluso desde los propios grupos subalternizados. En este sentido, las colonialidades del patrimonio son la otra cara de los “reconocimientos de(s)colonizantes” y de las “nuevas” identidades que se establecen en base a diferencias culturales, ancladas ambas en posiciones histórico-estructurales que aún no logran ser transformadas.

La “diferencia colonial”, asumida y naturalizada como parte de las patrimonializaciones inmateriales, no rompe con la otredad como exterioridad absoluta ni con la elaboración de mapas de poder colonial. Tampoco contribuye a elaborar formas de conocimiento intersticiales que permitan resignificar formas hegemónicas del conocimiento. Las postulaciones de la fiesta de Puno (inscrita en UNESCO) y del *candomblé* en Brasil (demanda a nivel nacional) dan cuenta de un campo colonialista de activaciones patrimoniales. Evidentemente, las contestaciones a esas diferencias coloniales se producen en el contexto de las prácticas sociales, en ocasiones asociadas a instituciones locales. Sin embargo, como hemos analizado en los ejemplos vinculados a los grupos de afrodescendientes en Buenos Aires y a las mujeres indígenas en Chaco, esas prácticas son escenarios de tensión que no acaban con la colonialidad patrimonial. La negociación de “lo afro” de manera parcializada y recortada a lo cultural urbano en la centralidad de Buenos Aires conlleva la negociación de la condición social de los sujetos subalternos. En términos generales, y aún con las disputas observadas, parece difícil reorientar el racismo epistémico que subyace a la “colonialidad del poder” reproducida en el *ser*, el *saber* y el *ver* naturalizados en el campo del patrimonio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agier, M. (1998). Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. En: A. M. Niemeyer y E. Godoi. (Orgs.), *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos* (41-63). Campinas, Brasil: Mercado das Letras.
- Carvalho, J. J. (2002). Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. En: N. García Canclini. (Coord.), *Culturas de Iberoamérica: diagnóstico y propuestas para su desarrollo* (101-138). Madrid, España: Santillana-OEI.
- Carvalho, J. J. (2003). La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas. *Trans - Revista Transcultural de Música*, 7(5), 1-17. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82200705>
- Ferreira, L. (2011). Influencia africana en las músicas del Río de la Plata. En: M. Pineau. (Ed.), *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural* (399-412). Buenos Aires, Argentina: Eduntref.
- Ferreira, L. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política. En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (217-240). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- García Canclini, N. (2004). Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible. En: S. Singer, A. Rosas Mantecón, A. Castro Hortensia (Comp.), *Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones* (41-45). D. F., México: Conaculta-INAH.
- García Canclini, N. (2010). *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Geler, L. (2010). *Andares negros caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones/TEIAA (Universidad de Barcelona).
- Gilroy, P. (2014 [1993]). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid, España: Akal.
- Guimarães, S. (2014). *A utopia da Pequena África*. Rio de Janeiro, Brasil: FGV Editora.
- Laborde, S. (2017). *La ciudad a través de la etnicidad habitada. Negociaciones socioculturales en torno a "lo afro", "lo chino" y "lo boliviano" en los procesos de recualificación y relegación urbana de la ciudad de Buenos Aires*. Tesis doctoral en Antropología Social. Buenos Aires, Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lucas, J.M. y Bisou, D.K. (2012). Le PCI a l'épreuve de l'universalité. *Revue Internationale de l'Imaginaire, Le patrimoine oui, mais quel patrimoine?*, nouvelle série (27), 73-106.
- Ponce Ortiz, E. (2014). Patrimonialización de lo Equinoccial: El problema de lo equinoccial como condición imaginaria, potencialidades y riesgos. *HISTOIRE(S) de l'Amérique latine*, 10(17), 1-14.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, y C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (99-110). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (122-151). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (93-126). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Restrepo, E. (2016). Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología*, (6), 60-71.
- Ruffer, M. (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antéteses*, 7(14), 94-120.
- Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, (22), 263-286.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Turgeon, L. (2003). *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*. París, Francia: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Presses d'Université Laval.
- UNESCO (2008). *El espacio cultural de Palenque de San Basilio*. Recuperado de: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-palenque-de-san-basilio-00102>
- UNESCO (2014). *La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno*. Recuperado de: <https://ich.unesco.org/es/RL/la-fiesta-de-la-virgen-de-la-candelaria-en-puno-00956>
- Valko, M. (agosto 2013). Azurduy vs Colón o cómo invertir el eje de la cuestión. *Revista Sudestada*, (121). Recuperado de: <http://www.revistasudestada.com.ar>