

Dinámicas de patrimonialización y “comunidades tradicionales” en Brasil¹

Regina Abreu
Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro

Este artículo argumenta que el tema del patrimonio debe ser entendido como procesual y dinámico, y que su examen debe hacerse por medio de estudios de caso localizados. Tomando como punto de partida la coyuntura que se generó para las políticas públicas relacionadas con la patrimonialización en el contexto brasilero hacia finales de los años ochenta, con el lanzamiento de la Recomendación de Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares (1989) y la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) de la Unesco, analizo algunos de sus efectos sobre las llamadas manifestaciones culturales intangibles o inmateriales. Para ello, me baso en una investigación que se adelantó en Brasil con agentes sociales vinculados con la elaboración de inventarios y registros de patrimonios intangibles e inmateriales.² Esta investigación reveló el campo complejo de disputas y negociaciones en el que se desarrolló la valoración de las diferentes manifestaciones y proyectos de patrimonialización. El caso emblemático de patrimonialización del *kusiwa*, o conjunto de expresiones orales y gráficas de los indígenas wajãpi de la Amazonia oriental brasilera, me sirve como “cosa buena para pensar” la patrimonialización a partir del punto de vista de las llamadas “comunidades tradicionales”.

La patrimonialización de las diferencias o la patrimonialización de las culturas

He insistido en la especificidad del momento que vivimos hoy en el campo patrimonial, el cual puede denominarse como *patrimonialización de las diferencias* o *patrimonialización de las culturas*. A mi modo de ver, esta etapa se inició al final de los años ochenta con la promulgación, por parte de la Unesco, de la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares en 1989, seguida de la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2003. La motivación central que impulsó esta Recomendación, según el documento, fue que “en un mundo con tendencia creciente a la homogenización”, protagonizado por el capitalismo neoliberal, se hacía necesario redescubrir o salvar las manifestaciones culturales y, en especial, los conocimientos tradicionales en vía de desaparición, concediendo especial atención a las

¹ Traducción del portugués de Fernando López Vega.

² Véase Abreu, 2013.

singularidades de las culturas locales todavía vivas.

La Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares y la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial obtuvieron una amplia aceptación y una resonancia muy positiva por parte de los Estados-nación miembros de la Unesco, lo que estimuló una dinámica de nuevos signos patrimoniales. En este contexto, la temática del patrimonio inmaterial o intangible emergió con especial importancia y muchos de los Estados-miembros de la Unesco fueron instados a formular políticas públicas específicas para esta modalidad de patrimonio, considerada más adecuada para preservar saberes, rituales o modos de vida tradicionales.

Entre las múltiples características relevantes de las nuevas políticas públicas que fueron gestadas, quiero destacar una que considero especialmente innovadora y que tuvo efectos sorprendentes a escala planetaria. Me refiero al nuevo papel atribuido a la sociedad civil, y en especial a las llamadas “comunidades tradicionales”. Uno de los aspectos más subrayados por la Unesco y por las agencias nacionales fue que estas “comunidades tradicionales”, “portadoras” de conocimientos ancestrales, debían constituirse como protagonistas y asumir el liderazgo de los procesos de patrimonialización de sus culturas. Enfatizo aquí la categoría *portadoras*, muy utilizada en los textos de las nuevas políticas públicas. Desde el punto de vista de sus formuladores, las culturas tradicionales o populares son frutos de conocimientos tradicionales acumulados a lo largo del tiempo por comunidades específicas, las cuales se establecen como “verdaderas” propietarias o “dueñas” de los conocimientos entendidos como patrimonios. Una de las funciones del Estado es, entonces, identificar a los “verdaderos” propietarios o “dueños” de estos patrimonios y asegurarles sus derechos de propiedad intelectual. Es decir, desde el inicio de las nuevas políticas, lo que está en juego no es solo la preservación de las culturas tradicionales y populares como nuevos patrimonios, sino también la garantía de derechos para las comunidades tradicionales, concebidas como las “verdaderas” dueñas de estos patrimonios. Además de esta dimensión de la propiedad intelectual colectiva, otras dos dimensiones van a aparecer en los discursos institucionales: por una parte, que estos nuevos patrimonios de las culturas tradicionales y populares deben servir para identificar simbólicamente las naciones donde estas culturas se encuentran inscritas; y otra, más universal, que estos nuevos patrimonios constituyen un acervo de las adquisiciones humanas a lo largo de los tiempos.

La primera de estas, la *dimensión nacional*, va a generar una pluralidad de nuevos íconos o signos asociados a la idea de singularidad de cada nación particular. Brasil, por ejemplo, comienza a ser

asociado con manifestaciones musicales populares como la *samba de roda*, una importante y significativa expresión musical, coreográfica, poética y festiva de la cultura brasilera, la cual ejerció influencia en la samba carioca y es, hasta hoy, una de las referencias de la samba nacional³; o con las *expresiones orales y gráficas de los indígenas wajãpi*, tradición de un grupo indígena etnolingüístico tupí-guaraní que vive en la Amazonia y cuenta con cerca de 580 miembros, que consiste en utilizar tintas vegetales para adornar sus cuerpos y otros objetos con motivos geométricos⁴. El caso brasileiro tomado como ejemplo es interesante. Por un lado, la política del patrimonio cultural inmaterial parece tener como objetivo “salvar” las diferencias en un mundo cada vez más unificado por una cultura cosmopolita y global. Por otro lado, elige como eje el formato Estado-nación, lo que deja entrever una ambivalencia sugerente dado que los casos listados como representativos de lo nacional se localizan exactamente en lugares de alteridad con relación al carácter unificador del Estado-nación; algunas veces se expresa la presencia del negro africano y la afirmación de una cultura propia, singular; y otras, la presencia de una comunidad indígena. En estos casos la nación es permanentemente inestable. La ecuación patrimonio cultural inmaterial y Estado-nación merece entonces ser objeto de reflexión.

La segunda de las dimensiones del patrimonio cultural inmaterial, la *dimensión universal*, generó la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, construida y difundida por la Unesco en su portal. Es decir, los diferentes patrimonios singulares de los Estados-nación miembros de la Unesco que ratificaron la Convención del Patrimonio Inmaterial de 2003 se reúnen en una lista después de su elección por parte de un comité evaluador de la Unesco. El formato de *lista* merece ser comentado. A diferencia de la *colección*, la *lista* no está relacionada con narrativas particulares de agentes o protagonistas específicos. La lista hace parte del mundo de la *información*, en el sentido benjaminiano de la categoría, en una lógica de “banco de datos” y de construcción permanente y sin fin. No obstante, la lista también tiene su aspecto restrictivo, pues obedece a criterios definidos por los agentes de la Unesco que pretenden instituir una “objetividad” e identificar manifestaciones culturales “relevantes” que se encuentren “en peligro”. La lista tiene pretensiones universales al abarcar el mayor conjunto posible de manifestaciones

³ Véase

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?jsessionid=FA139D6027297A1E7878E367E57DD21C?id=723>, "Dossiê Iphan 4 - Samba de Roda do Recôncavo Baiano", Iphan, 2004, consulta en 13/09/2013, y

http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/07lac_fr.htm, "Troisième proclamation des chefs d'oeuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité", Unesco, 2005, consulta en 13/09/2013.

⁴ Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00049> "Las expresiones orales y gráficas de los wajapi", Unesco, 2008, consulta em 13/09/2013.

culturales “representativas” de algo que se imagina bajo permanente amenaza de desaparición. Por diferentes procesos que implican disputas y negociaciones entre diversos agentes sociales, las manifestaciones culturales “representativas” y amenazadas de los Estados-nación se van acumulando en la página del portal de la Unesco. Por lo menos es curioso dar una ojeada a los títulos de las manifestaciones culturales que la integran: el Carnaval de Barranquilla y el espacio cultural de San Basilio de Palenque en representación de Colombia, al lado del fado que representa a Portugal, o del tango que representa a Argentina. Bajo la misma designación se encuentran los cantos bálticos de Estonia, los cantos polifónicos de los pigmeos de África Central y la gastronomía y el arte de la equitación de los franceses, acompañados por la acupuntura y la moxibustión de la medicina tradicional china⁵.

Otro aspecto que merece ser considerado en la configuración que rige las actuales políticas públicas de patrimonio en un contexto global se relaciona con la redefinición del papel del Estado en sus políticas nacionales. En el espíritu de los nuevos tiempos, el Estado, además de formulador de las nuevas políticas, se convirtió en fomentador y regulador de la demanda de la sociedad civil para la nueva lógica patrimonial. Una nueva categoría comenzó a imponerse en los discursos institucionales: la *participativa*. Las nuevas políticas públicas, según sus formuladores, deben incluir la participación de varios sectores de la sociedad, en especial de las “comunidades tradicionales”. Estas, que hasta entonces estaban al margen de los procesos de patrimonialización, pasaron a desempeñar un papel decisivo. Se trata entonces de un movimiento de doble sentido en el que, por un lado, se agrupan las “comunidades tradicionales” para la “participación activa” en el campo del patrimonio y, por otro, se las educa de acuerdo con la “lógica patrimonial”, es decir, entra en curso un proceso que designo como *alfabetización patrimonial* y que consiste en enseñar el “lenguaje patrimonial” a los miembros de las “comunidades tradicionales”. Así, tendrán que iniciarse en el manejo de los portales de las agencias de patrimonio, comenzando por el de la Unesco, descifrar sus códigos y aprender a usarlos, lo que implica necesariamente la búsqueda de colaboración de mediadores y especialistas del campo patrimonial. En este sentido, se observa aquí una paradoja: el proyecto de Patrimonio Cultural Inmaterial que busca “salvar” las diferencias, las alteridades o las diversidades culturales presenta su cara universalista en una lógica racionalista fundada en conceptos y categorías occidentales. La comunidad de antropólogos conoce sobremanera los enormes obstáculos

⁵ Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011>, "Listas del patrimonio cultural inmaterial y registro de mejores prácticas de salvaguardia", Unesco, 2013, consulta en 13/09/2013.

encontrados por las “comunidades tradicionales” para el manejo de códigos que no están presentes en su día a día y que representan universos poco usuales, como el de la escritura en culturas cuyas tradiciones se fundan en la oralidad y en la memoria. Con la intención de valorizar las diferencias, se naturalizan procedimientos tecnoburocráticos occidentales y se espera que miembros de “comunidades tradicionales” participen activamente sin indagar lo que para ellos representa la adquisición y el manejo de estos procedimientos, así como sus repercusiones. ¿Cuáles serán los miembros de las comunidades “iniciados” en la escritura de *dossiers*, formularios y solicitudes de registro? ¿Qué significarán para estas comunidades estas nuevas “iniciaciones”? ¿Cuáles serán los nuevos estatus que estos individuos tendrán en sus comunidades después de la adquisición de estas habilidades y de estos modos de existencia?

Podemos, pues, suponer que para las “comunidades tradicionales” la nueva política patrimonial desencadena algo más que la asignación de un título a su “manifestación cultural” y la inclusión en la lista de la Unesco. Dadas las gigantescas proporciones que la lógica patrimonial alcanzó en este inicio de siglo, es importante, a mi modo de ver, que antropólogos y sociólogos indaguen sobre las repercusiones de estos procesos en las comunidades, digamos, afectadas por ellos. Tal vez estemos en un buen momento para evaluar los efectos de la avalancha de proyectos de patrimonialización sobre los grupos que son el foco de estas políticas. Dado que la intervención no se hace en edificios sino en manifestaciones culturales “vivas” (*vivantes*, como las designan los franceses), son los seres sociales vivos, de carne y hueso, como diría Malinowski, quienes sienten más fuertemente los efectos de las nuevas políticas, con todas sus potencialidades, ambivalencias y paradojas.

Así, hay que indagar lo que significa para las llamadas “comunidades tradicionales” la “participación activa” en la reconfiguración de sus tradiciones y manifestaciones culturales, una vez que estas, que antes eran simplemente desempeñadas o vividas en la cotidianidad de las aldeas, de las villas, de las ciudades, ganaron un nuevo estatuto. Un cambio significativo de mentalidad se relaciona con el hecho de que, a partir de las nuevas políticas patrimoniales, diferentes grupos sociales pasaron a concebir sus manifestaciones culturales como potenciales patrimonios. Este cambio de estatus y de significación para las manifestaciones culturales viene acompañado de la noción de que los miembros de las “comunidades tradicionales” son “portadores” o “propietarios” de alguna cosa que, aunque inmaterial o intangible, es susceptible de ser sistematizada y materializada en documentos como *dossiers*, archivos, portales y libros. Los

miembros de las “comunidades tradicionales” deben también aprender que estos documentos pueden ser utilizados como pruebas concretas de sus derechos de propiedad. Es decir, que los bienes investidos de “valor patrimonial” pueden circular con valor de mercado y constituirse en activos financieros y jurídicos.

De esta manera, el estímulo a la participación de la sociedad civil en el campo patrimonial generó agenciamentos entre diferentes segmentos: comunidades, especialistas (principalmente antropólogos y juristas), organizaciones no gubernamentales y universidades, entre otros. Nuevos agentes sociales tomaron la escena pública y expresaron intereses muy variados. En este nuevo contexto, se tejieron nuevas tramas entre Estado y sociedad civil en los diferentes países que se adhirieron a las propuestas de cambio de las políticas patrimoniales. Hoy, pasados más de veinte años de la Recomendación de Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares y diez años de la Convención de Patrimonio Inmaterial, es posible observar con distanciamiento los efectos producidos por las nuevas políticas públicas en el campo del patrimonio y, sobre todo, realizar investigaciones sobre procesos de patrimonialización que contemplen: el nuevo papel mediador atribuido al Estado para incrementar la participación de la sociedad civil en los programas de patrimonio, y particularmente de las “comunidades tradicionales”; los efectos internos y externos en las “comunidades tradicionales” tras la adquisición de las nuevas herramientas y de la nueva lógica patrimonial por parte de algunos de sus miembros; las consecuencias del cambio de estatus y la resignificación de las manifestaciones culturales al ser cobijadas con el título de Patrimonio Cultural Inmaterial; y el fortalecimiento de la noción de *propiedad intelectual* asociada a los conocimientos tradicionales patrimonializados, entre otros temas.

Por tanto, es necesario trazar un programa de investigación en los diversos contextos nacionales que busque responder: ¿Cómo estas políticas públicas han sido implementadas en casos concretos de procesos de patrimonialización en los diferentes países? ¿Qué nuevas problemáticas han traído tanto para el Estado como para la sociedad civil? ¿Y cómo las comunidades tradicionales que se involucraron con los programas de gobierno fueron “afectadas” por las nuevas políticas de patrimonio, sobre todo de patrimonio inmaterial?

La patrimonialización de las diferencias en Brasil

En Brasil, la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares de 1989 encontró un terreno fértil para germinar, pues el país vivía un momento propicio para el

fortalecimiento de las libertades democráticas y la legitimación de un nuevo gobierno. Los movimientos sociales estaban muy articulados y el país acababa de promulgar una nueva Constitución, en la cual habían sido aseguradas muchas conquistas para las llamadas comunidades tradicionales. La Constitución de 1988 garantizaba la protección por medio de la ley de nuevos sujetos colectivos definidos y legitimados por la perspectiva de etnicidad, entre ellos, los pueblos indígenas, las comunidades quilombolas y los pueblos de la floresta. En esta coyuntura de final de los años ochenta, el protagonismo social de algunos grupos era evidente, en particular del movimiento indígena que se encontraba en franco ascenso, y que con la colaboración de ONG y universidades realizó conquistas decisivas, tales como la demarcación de sus tierras. Puede señalarse como significativo el aumento del nivel de conciencia política y de cohesión por parte de algunos de esos colectivos formados por “comunidades tradicionales”.

En el campo del patrimonio, el estímulo de la Unesco encontró especial acogida en el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (Iphan), que en el año 2000 lanzó el Decreto 3551 por el cual se instituyó el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial. Este decreto instauró además dos mecanismos de valorización para los llamados aspectos inmateriales del patrimonio cultural: el inventario de los bienes culturales inmateriales y el registro de aquellos considerados como merecedores de una distinción por parte del Estado. Un conjunto de expresiones culturales que no estaban contempladas en las políticas patrimoniales, hasta entonces centradas en el patrimonio material, fueron consideradas bienes culturales inmateriales, tales como fiestas, celebraciones, narrativas orales, danzas, músicas y modos de hacer artesanías. Según Marcia Sant’Anna, una de las formuladoras del Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, el objetivo fue “implementar una política de identificación, inventario y valorización de ese patrimonio” (2009, 55). Para ello fueron concebidos los libros para inscribir los bienes a ser registrados y, por tanto, patrimonializados: el *Libro de registro de los saberes* (para el registro de conocimientos y modos de hacer), el *Libro de registro de las celebraciones* (para las fiestas, los rituales y los festivales), el *Libro de las formas de expresión* (para la inscripción de manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas) y el *Libro de los lugares* (destinado a la inscripción de los espacios donde se concentran y se reproducen las prácticas culturales colectivas).

Paralelamente, el Iphan desarrolló una metodología de inventario de referencias culturales, instrumento para subsidiar las acciones de registro y realizar un nuevo censo de las manifestaciones culturales del país. En palabras de Marcia Sant’Anna:

[...] el Inventario Nacional de Referencias Culturales (INRC) es un instrumento de investigación que busca dar cuenta de los procesos de producción de esos bienes, de los valores investidos en ellos, de su transmisión y reproducción, así como de sus condiciones materiales de producción. Operando como el concepto de referencia cultural, el INRC busca, en la concepción de sus formuladores, superar la falsa dicotomía entre el patrimonio material y el inmaterial, tomándolos como cara de una misma moneda: el patrimonio cultural.⁶ (2009, 56).

Con el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, el Iphan se anticipó a la Convención de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la Unesco de 2003. En 2006, cuando Brasil ratificó la convención, ya estaban en curso acciones concretas para la promoción y protección del patrimonio cultural inmaterial.

Teniendo en cuenta que el aspecto substantivo de estas acciones eran el fomento y el estímulo a la amplia participación de la sociedad para la demanda de patrimonializaciones (registros) y la realización de inventarios (INRC), nuevos elementos emergieron en la dinámica de los procesos de patrimonialización. Uno de estos fue la mencionada participación de la comunidad o grupo social vinculado con la referencia cultural inventariada o candidata a la patrimonialización. Ya vimos que los programas de patrimonialización, tanto en la escala internacional como en el caso brasileiro, enfatizan la participación popular. Se percibe, por tanto, una intención clara de reconocimiento del protagonismo social de los grupos involucrados. La propia Constitución brasileira de 1988,⁷ en su artículo 215, señala el papel del Estado como protector de las “manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afrobrasileras, y de las de otros grupos participantes del proceso civilizatorio nacional”.

Brasil ratificó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial el 12 de abril de 2006 por medio del Decreto 5753, firmado por el entonces ministro de Relaciones Exteriores, Celso Amorim, y el presidente de la República, Luiz Inácio Lula da Silva⁸. A partir de entonces, dentro de un espíritu de gobierno “participativo”, los movimientos sociales fueron llamados a

⁶ Es importante resaltar que Marcia Sant’Anna ocupó posteriormente el cargo de directora del Departamento de Patrimonio Inmaterial del Iphan. Véase Sant’Anna (2009).

⁷ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm
"Constituição da República Federativa do Brasil de 1988", Presidência da República, Brasil, 1988, consulta en 14/09/2013

⁸ Para mayores detalles sobre este tema, véase: Abreu (2013).

involucrarse en las políticas públicas por medio de convocatorias, programas de gobierno y concursos públicos. Una amplia mentalidad de promoción y protección del patrimonio inmaterial fue difundida por el Iphan y el Gobierno brasileiro. Algunos antropólogos fueron llamados a trabajar en el Departamento de Patrimonio Inmaterial del Iphan, dato especialmente nuevo e importante en el escenario de una institución antes formada principalmente por arquitectos e historiadores. Antropólogos sobresalientes fueron también escogidos para integrar el Consejo de Patrimonio, órgano máximo destinado a juzgar los casos plausibles de levantamiento (patrimonio material) y registro (patrimonio inmaterial).

En el ámbito del Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, el Iphan lanzó un concurso anual de proyectos destinado a fomentar y apoyar iniciativas y prácticas de la sociedad brasileira relacionadas con la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. Los proyectos debían, según el propio texto⁹, “incluir la participación de la comunidad y de los grupos interesados, promover la integración social y la mejoría de las condiciones de vida de los creadores y depositarios de este patrimonio, respetando tanto los derechos individuales como los colectivos”. La mayor parte de los proyectos se centró en actividades de cartografías, inventarios y trabajos de investigación etnográfica; sistematización de la información, acompañada de creaciones y/o aplicaciones de bancos de datos; producción o conservación de documentación y archivos etnográficos; promoción y transmisión de conocimientos tradicionales a las nuevas generaciones; y refuerzo de las capacidades de las comunidades para la investigación, la salvaguarda y la educación. Los proyectos podían ser presentados por instituciones gubernamentales locales u organizaciones privadas sin ánimo de lucro, pero necesariamente debían contar con el acuerdo previo de las comunidades interesadas. La selección de los proyectos fue efectuada por el Departamento de Patrimonio Inmaterial del IPHAN, con sede en Brasilia, y la evaluación fue realizada por un comité nacional de especialistas. Cada proyecto seleccionado recibió una subvención de cerca de cien mil reales brasileiros (cincuenta mil dólares) para ser realizado en un plazo de doce meses. Este concurso tuvo como objeto el refuerzo de las actividades e instituciones de salvaguarda comunitarias, así como la creación de redes entre los diferentes protagonistas institucionales y sociales. El concurso constituyó, en sí, un modelo de financiamiento y fomento de las iniciativas de

9

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12689&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional> "Programa Nacional de Patrimônio Imaterial", Iphan, 2013, 13.09.2013, consulta en 13/09/2013

la sociedad civil encaminadas a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. En el año 2011 la Unesco inscribió esta acción, con la designación de Concurso de Proyectos del Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, en la Lista de los Programas, Proyectos y Actividades para la Salvaguarda del Patrimonio, que refleja de modo más adecuado los principios y objetivos de la Convención del Patrimonio Inmaterial de 2003¹⁰.

Patrimonializando el *kusiwa*

Una de las primeras “comunidades tradicionales” que respondió al estímulo del Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, dirigido por el Departamento de Patrimonio Inmaterial del Iphan, fue la de los indígenas wajãpi que, en 2003, presentó un *dossier* sobre el arte *kusiwa*, grafismo corporal usado en su vida cotidiana y muy representativo de su visión de mundo y de su cosmología. La candidatura wajãpi fue realizada simultáneamente para el Iphan y para la Unesco y, en ese mismo año, el arte *kusiwa* de los indígenas wajãpi se adjudicó los dos títulos: el de Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil por el Iphan y el de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco. Este proceso es muy representativo en el caso brasileiro por diversos motivos: por haber sido el primer registro de una manifestación cultural de una “comunidad tradicional” realizado en el Iphan, por representar la primera conquista de registro de un grupo de indígenas, y por involucrar diferentes agencias (Iphan, Museo do Índio, Universidad de São Paulo, ONG —como el Instituto de Pesquisa e Formação Indígena [IEPE], y la Asociación Indígena de los Ancianos Wajãpi [Apina])—, así como a agentes y líderes (entre ellos, Dominique Gallois, antropóloga especialista en el estudio de los wajãpi, y José Carlos Levinho, director del Museo do Índio, junto con los ancianos y autoridades wajãpi organizados en Apina). El proceso de patrimonialización del arte *kusiwa* suscitó muchas preguntas durante su desarrollo, hecho que lo convirtió en una especie de “caso emblemático” y “cosa buena para pensar” el tema de las nuevas políticas de patrimonialización de lo inmaterial y sus resonancias. Repaso a continuación algunas de ellas.

La asociación responsable de la confección y el envío del kpara las agencias de gobierno fue el Consejo de las Aldeas Wajãpi, formado por los ancianos wajãpi y reglamentado en la asociación Apina. Los ancianos wajãpi recibieron la colaboración del Museo do Índio, entidad ligada a la Fundación Nacional del Indio (Funai) —órgano oficial de protección de los pueblos indígenas—, y

¹⁰ Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&Art18=00504>, "Concurso de proyectos del Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, Unesco, 2011, consulta en 13/09/2013

del IEPE —organización no gubernamental formada por antropólogos y simpatizantes de la causa indígena—. Es decir, este grupo demostraba una gran capacidad de articulación y de apoyos importantes para realizar la demanda de patrimonialización del arte *kusiwa* junto con las agencias oficiales. Los líderes wajãpi vivían un momento muy significativo de fortalecimiento de la autoestima, proveniente de importantes conquistas, como la demarcación de sus tierras, ocurrida años atrás. Además, si antes se configuraban como un grupo aislado, por la dificultades de acceso a sus aldeas localizadas en el norte de la Amazonia, cada vez más venían adquiriendo visibilidad a causa de la multiplicación de exposiciones, investigaciones, tesis, libros y películas que en aquel momento estaban siendo realizadas sobre ellos.

Un enorme *dossier*, compuesto por un texto escrito con ilustraciones y una película, fue elaborado, de modo que se generó una materialidad discursiva del *kusiwa* a partir de la sistematización del conocimiento que antes era práctica cotidiana. Transcribo abajo la descripción contenida en el portal de la Unesco que ordena esta manifestación cultural y sus protagonistas:

Los wajãpi, que pertenecen al grupo etnolingüístico tupí-guaraní, son una población indígena del norte de la Amazonia. Cerca de 580 miembros componen actualmente esta comunidad que vive en unas cuarenta aldeas agrupadas en un territorio protegido del Estado de Amapá, en el noroeste de Brasil. Los wajãpi tienen una remota tradición que consiste en utilizar tintas vegetales para adornar sus cuerpos y otros objetos con motivos geométricos. En el transcurso de los siglos, vienen desarrollando un lenguaje único, mezcla del arte gráfico y verbal, que refleja su visión particular del mundo y mediante el cual transmiten los conocimientos esenciales de la vida de la comunidad. Los motivos de este arte gráfico único, llamado *kusiwa*, se realizan con tintas vegetales rojas que se extraen de una planta del Amazonas, el urucum, mezclada con otras resinas. El arte *kusiwa* es tan complejo que los wajãpi consideran que la competencia técnica y artística necesaria para dominar el arte del diseño y preparar las tintas no puede adquirirse antes de los cuarenta años. Los motivos más recurrentes son el puma, la cobra anaconda, la mariposa y el pez. Los diseños *kusiwas* evocan la creación de la humanidad y se relacionan con numerosos mitos sobre el surgimiento del hombre. El grafismo corporal, estrictamente vinculado a las antiguas tradiciones orales amerindias, posee varios significados en distintos niveles sociológicos, culturales, estéticos, religiosos y metafísicos. De hecho, el *kusiwa* constituye una estructura genuina de la sociedad wajãpi y su significado va mucho más allá de su

mera dimensión artística. Este repertorio codificado de conocimientos tradicionales evoluciona permanentemente, ya que los artistas indígenas renuevan constantemente los motivos mediante la interpretación o la invención. Aunque los wajãpi se encuentran en territorio protegido, su modo de vida tradicional, y en particular la práctica del *kusiwa*, corren peligro de perder su significado simbólico, e inclusive de desaparecer por completo. Esta alteración modificaría radicalmente las referencias estéticas, sociales y cosmológicas de la comunidad. El principal peligro proviene de la falta de interés de las generaciones más jóvenes, del número cada vez más reducido de wajãpis que conocen bien el Kusiwa y de la indiferencia de la sociedad contemporánea.¹¹

Una primera indagación que debemos hacer para entender los procesos de patrimonialización de la cultura inmaterial se refiere a los motivos que llevan a una “comunidad tradicional” a tomar la decisión de participar del juego del patrimonio. Este juego no es simple y supone muchos esfuerzos. En el caso de un grupo indígena que vive distante de grandes centros urbanos y que no manipula los códigos de la sociedad occidental contemporánea, lanzar una candidatura a un título de patrimonio cultural requiere mucha energía y disposición. ¿Cómo entonces, desde el punto de vista de los indígenas, surgió la demanda de patrimonialización del *kusiwa*? La antropóloga Dominique Gallois, principal especialista sobre los wajãpi, relata que los jefes indígenas, los ancianos, la buscaron a comienzos del año 2000 por una gran problemática relacionada con el proyecto de escuela implementado en la aldea con la intermediación del gobierno federal (Gallois 2012). Ellos decían: “Tenemos un problema porque la escuela tiene un efecto perverso, ella lleva a los niños para la ciudad, ellos no se interesan más por nuestros conocimientos y queremos hacer un proyecto de cultura”. Los ancianos hacían una crítica a los profesores indígenas que estaban siendo formados por la escuela implantada en la aldea. El punto central era que, según ellos, la cultura no podía ser aprendida en los papeles. Ellos decían que los jóvenes profesores wajãpi tenían una “fascinación por la escritura y que las cosas no se aprenden de ese modo, que ellos tenían que aprender a oír, a memorizar, a practicar”. Fue entonces cuando surgió la idea de montar una exposición en el Museu do Índio, en Río de Janeiro. El director del museo, José Carlos Levinho, se desplazó varias veces al área indígena, en donde fueron llevadas a cabo las reuniones. En ese contexto, Levinho propuso a los wajãpi el camino de inclusión de su arte gráfico en el Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil y en el Patrimonio Cultural Inmaterial de la humanidad.

¹¹ Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00049> "Las expresiones orales y gráficas de los wajapi", 2013, Unesco, consulta en 14/09/2013

Para Dominique Gallois esta fue una manera de actuar en “dos frentes”: “lanzar una movilización de los wajãpi en torno a aquellos saberes que podrían ser practicados, oídos, reproducidos, no congelados, y también atender a la demanda de los indígenas sobre el uso indebido del grafismo”. La antropóloga explica que:

[...] en el Amapá, los indígenas wajãpi son considerados los primitivos bonitos que todavía usan tanga roja, mientras que los demás son juzgados como aculturados. Entonces, fuese por parte del gobierno, que quería una marca exótica, o por un comercio de toallas o de camisetas, los grafismos eran apropiados y usados de diferentes maneras [...]. (2012)

Para los wajãpi, como veremos más adelante, esta cuestión de la apropiación siempre fue muy delicada, pues los grafismos integran un sistema cosmológico complejo y ellos se consideran sus guardianes desde un punto de vista relacionado con el contexto sagrado. La idea vehiculada por el director del Museu do Índio era que el proceso de patrimonialización podría ser importante para crear un interés de los jóvenes por los conocimientos y por las prácticas wajãpi que estaban bajo el cuidado de los más viejos. Al mismo tiempo, podría ser útil para luchar contra lo que ellos entendían como “una mala utilización del arte *kusiwa* por elementos exteriores a la aldea”. Entonces, se pusieron en marcha a los dos procesos: el registro del arte gráfico junto al Iphan, mediado por el Museu do Índio y la Funai, y el envío de la segunda candidatura al Patrimonio Inmaterial de la Unesco, para lo cual fue concebido el *dossier*. Varias reuniones fueron realizadas en el área indígena con el fin de idear el plan de movilización y de gestión. En este contexto, los wajãpi solicitaron apoyo a la antropóloga Dominique Gallois para escribir el *dossier* a partir de lo conversado en las reuniones.

Una vez recibido el título de Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil y de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, los wajãpi tuvieron que construir un Plan de Salvaguarda, previsto como compromiso con la política pública implementada. En el caso del *kusiwa*, a diferencia de otros casos de patrimonialización de lo inmaterial, no había intención de “revitalizar” el arte gráfico, pues este estaba muy presente en la cotidianidad de la aldea. Los wajãpi entonces propusieron un trabajo de acciones, centrado en talleres que, a partir del contexto general del arte gráfico, permitieron trabajar aspectos que inicialmente fueron denominados como *movilización* o

plan integrado de acciones para el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales wajãpi. Este se orientaba a un desarrollo sustentable, de modo que también se incluyeron todos aquellos saberes y prácticas relacionados con la selva, con la roza y con el espacio cosmológico que origina los grafismos.

Transcribo a continuación un resumen del Plan de Salvaguarda, tal como fue construido por los wajãpi, con la mediación de Dominique Gallois, y posteriormente expuesto en el portal de la Unesco:

Desde tiempos inmemoriales, las comunidades wajãpi del norte de la Amazonia elaboran tintas vegetales que luego utilizan para adornar el cuerpo con símbolos y motivos geométricos. Figuras como el jaguar, la anaconda, la mariposa o el pez animan la cosmogonía y las tradiciones orales de los wajãpi. El objetivo del proyecto de salvaguarda es colaborar con los wajãpi para documentar las técnicas, las experiencias y los conocimientos relacionados con sus múltiples expresiones orales y gráficas que se plasman esencialmente en el sistema gráfico *kusiwa*. Este proyecto complementará el conjunto más amplio de actividades emprendidas por el Programa Wajãpi, que se inició en 1992. El proyecto se centra en la documentación y en la difusión de la información relacionada con las expresiones orales y gráficas de los wajãpi. Los propios wajãpi elaborarán la documentación participativa. El proyecto consta de tres ejes de acción principales: 1) la realización de un estudio etnológico; 2) la confección de un inventario en soporte de base de datos electrónica, en estrecha cooperación con los depositarios respectivos; 3) la ejecución de actividades de divulgación y de difusión de las expresiones orales y gráficas de los wajãpi, centrando la atención en los jóvenes wajãpi y en los administradores públicos que colaboran con las comunidades indígenas, para que conozcan mejor y valoricen las expresiones orales y gráficas de los wajãpi, adquiriendo conciencia sobre la necesidad de proteger el contexto en que estas son practicadas.¹²

Entre 2006 y 2008, el Plan de Salvaguarda fue ejecutado por los wajãpi, que contaron con la movilización de profesores y agentes de salud indígenas de las 48 aldeas. Un grupo de investigadores wajãpi fue organizado para indagar y estudiar su propia cultura, lo que generó una

¹² Véase <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00049> "Las expresiones orales y gráficas de los wajapi", 2013, Unesco, consulta en 14/09/2013

actividad reflexiva todavía no experimentada sobre la cultura wajãpi y, especialmente, el *kusiwa*. Dominique Gallois destaca que la ejecución del Plan de Salvaguardia fue muy positiva en tanto *proceso*. Para los wajãpi, la adquisición del título de Patrimonio Cultural Inmaterial se configuraba como una marca de distinción, mas no se trataba de algo palpable que tuviese repercusión directa o que fuese de fácil aprehensión por los integrantes de la “comunidad”. Por su parte, la ejecución del Plan de Salvaguardia posibilitó muchos acontecimientos nuevos y fue importante como proceso en sí mismo. Por medio de este, fue construida una mayor conciencia de las tradiciones wajãpi y los mayores comenzaron a ser vistos por los más jóvenes desde un ángulo más positivo. Es decir, se elevó la autoestima y se fortaleció la identidad étnica del grupo, en la medida en que, con la vivencias del proceso, los más jóvenes se volcaron hacia la aldea, lo que ya no estaba ocurriendo debido a la atracción ejercida por el universo de los no indígenas a partir de la introducción de la escuela y del saber letrado en las aldeas. El objetivo demandado por los ancianos wajãpi en la candidatura fue, por tanto, atendida. Si antes los jóvenes se alejaban cada vez más de los saberes tradicionales, tras el proceso de ejecución del Plan de Salvaguarda estos pasaron a valorizar a los ancianos por sus saberes ancestrales, lo que trajo una nueva perspectiva para la comunidad. De acuerdo con el testimonio de Dominique Gallois:

Al proponer un Plan de Salvaguarda para los grafismos y expresiones gráficas wajãpi, el Iphan (PCI) estimuló la realización de talleres entre los wajãpi sobre la temática de la cultura. Toda la discusión llevó a algunos jóvenes interesados a comparar lo que los wajãpi llaman de dos caminos —el de los saberes de los no-indígenas y el de los saberes de los antiguos—, y a una reinmersión en los saberes tradicionales. Son pocos individuos todavía, pero determinados y comprometidos a aprender de los más viejos las formas de enunciación juzgadas correctas, bellas. Ese fue, ciertamente, el resultado más promisorio de ese trabajo inicial de discusión sobre la temática de la cultura, que se amplió hoy en la forma de un Plan de Salvaguarda, conducido por el Consejo de las Aldeas Wajãpi (Apina) y por el Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPE), con apoyo del Iphan, de la Unesco, de la Petrobras Cultural y de otras instituciones. La vía de la patrimonialización suscitó, así, un movimiento de reaproximación entre las generaciones, que está consolidándose lentamente, como consecuencia de nuevas prácticas de transmisión. Si el inventario de los bienes inmateriales wajãpi demora en ser concluido, o sea, si esta experiencia de un programa de salvaguarda no resulta en productos tan acabados como se acostumbra exigir en ese tipo de proyectos, es cierto que la reflexión de

jóvenes y viejos wajãpi sobre todo este viaje de su cultura habrá valido la pena. (2007, 97)

La ejecución del Plan de Salvaguarda también trajo importantes novedades a las aldeas. A partir de esta experiencia, se dio inicio a un nuevo proyecto de investigación colaborativa titulado “Saberes wajãpi”, que involucró a investigadores académicos del Núcleo de Historia del Indigenismo de la Universidad de São Paulo, educadores del IEPE, representantes del Consejo de las Aldeas Wajãpi (Apina) y a veinte jóvenes investigadores en formación. Estas investigaciones se convirtieron en la oportunidad para un reencuentro entre generaciones wajãpi en torno a problemáticas del conocimiento, particularmente relativas a los saberes tradicionales.

Dominique Gallois resalta que para la supervivencia de los wajãpi en tanto grupo étnico, el incremento de las asociaciones y las inversiones en servicios de asesoría técnica y científica son fundamentales. Sin embargo, ella considera que no son tan importantes los “bienes culturales”, o los productos finales generados por la ejecución de políticas públicas, sino los procesos de *producción continuada* por parte de los “productores” de estos bienes. En otras palabras, en el caso de la patrimonialización del *kusiwa*, Gallois distingue, por un lado, los resultados de algunas acciones palpables e inmediatamente visibles, como el registro del *kusiwa* en el libro de los saberes del Iphan y su inscripción en la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad; y por otro, los procesos que se desencadenaron o reforzaron a partir de la candidatura y la premiación.

Por tanto, más importante que los resultados finales han sido el proceso de discusión, la relación entre ancianos y jóvenes, la reflexión sobre sus tradiciones, y la oportunidad de intercambio dentro y fuera de las aldeas. La riqueza de estos procesos parece superar cualquier resultado con relación a los productos finales en sí mismos. Transitando entre regímenes culturales diferenciados, construyendo nuevas formas de mirarse a sí mismos y sus tradiciones, redescubriendo nuevos aspectos en su cotidianidad, valorizando a los más viejos y sus saberes, en fin, a partir de un espectro amplio de nuevas perspectivas que las prácticas patrimoniales engendran, los wajãpi “no solo crean nuevos objetos, sino que se construyen a sí mismos, en tanto sujetos políticos y activos agentes del cambio. [...] La producción de objetos culturales (en este caso) parece ser indisoluble de la producción de sujetos sociales” (Gallois 2007, 96). O incluso: “es en el campo del reconocimiento político, de la suma de valores simbólicos que, ellos [los procesos de patrimonialización] contribuyen a la construcción de la ciudadanía de las poblaciones indígenas” (98).

Muchas fueron las consecuencias del rico proceso de patrimonialización del *kusiwa*, cuya evaluación mereció diversos artículos de Dominique Gallois (2002, 2005, 2006, 2006-2007). Me gustaría llamar la atención sobre una de estas secuelas porque me parece que está en el principio de la aplicación de la nueva lógica de patrimonialización de la cultura inmaterial y de la relación de los agentes patrimoniales con las “comunidades tradicionales”. Los wajãpi relatan que una de las cuestiones más difíciles que se reveló en todo este proceso fue la dificultad de traducción entre regímenes culturales diferenciados. La experiencia de la escuela ya había traído esta especie de incomodidad en el manejo de los códigos occidentales, de la disciplina corporal al tiempo y a la forma de registro discursivo. Dominique Gallois relata que el proceso de patrimonialización intensificó esas dificultades. Eran enormes los problemas de transcripción de las narrativas orales para el dominio de la escritura, y para los wajãpi esta transposición siempre generaba muchas confusiones. Además de esto, para ellos siempre fue muy difícil la comprensión de los conceptos de *cultura* y de *patrimonio*, tal como son utilizados por los no indígenas. En sus narrativas míticas no existe la “cultura wajãpi”. Ellos narran que los wajãpi, en tiempos remotos, “robaron” de los animales o de sus enemigos la mayor parte de los elementos de los que hacen uso hoy. Reconocen, por ejemplo, que muchos de los patrones gráficos que fueron patrimonializados como wajãpi provenían de otros grupos indígenas, como los wayana. Algunos profesores wajãpi llegaron incluso a afirmar: “Cultura wajãpi, como dicen los blancos, para nosotros no existe”.

Por tanto, lo que observamos es que dos racionalidades diferentes fueron contrastadas. Para los wajãpi había una fuerte racionalidad cosmológica que **contrastaba** con la racionalidad universalista en pauta en las listas de los patrimonios inmateriales de la humanidad de la Unesco, o con la racionalidad metafórica de representación del todo nacional por medio de pequeños fragmentos culturales que está contenida en la noción de patrimonio cultural nacional. La racionalidad cosmológica wajãpi traía nuevas problemáticas, impensadas por los programas de patrimonio. Los wajãpi insistían en que ellos no se veían como “portadores” del arte gráfico *kusiwa*, pues estos grafismos habían sido “tomados en préstamo” de seres sobrenaturales. ¿Cómo podrían reivindicar la “propiedad colectiva intelectual” de diseños que nos les pertenecían? ¿Cómo podrían hablar en “propiedad” con todos sus dispositivos jurídicos, si los grafismos implicaban un sistema jurídico muy amplio y complejo de donaciones y regalos del cosmos en su generosidad para con el plano de los humanos y de los animales?

Dominique Gallois observó que para ellos “las marcas *kusiwa* son marcas de otra gente, gente

cobra, gente pájaro, gente mariposa”.¹³ Es decir, no son propiamente humanas. Desde la perspectiva de los wajãpi, los humanos no son los únicos que tienen vida social. Los no humanos también tienen sus costumbres, sus tradiciones. En otras palabras, “todo mundo tiene una vida social, sea gente o no-gente”. Gallois recuerda:

"Los grafismos son una marca de la relación de los wajãpi con otras gentes que viven en la selva. Como ellos dicen: ""el grafismo no es nuestro, pero nosotros también somos responsables por su gestión". Es un caso muy interesante de patrimonializar alguna cosa que no es de propiedad de la comunidad. Y para ellos es muy difícil explicar eso porque las personas dicen ""sus grafismos"" y ellos responden ""no, no son nuestros. Los grafismos no son nuestros"". Los grafismos continúan teniendo, hoy, dueños. El dueño del agua, el dueño del árbol, el dueño de la mariposa. Todas esas personas son dueñas de los grafismos que los wajãpi usan con cuidado. Tienen toda una serie de reglas de uso de los grafismos que son explicados, un poco, en el *dossier* y en los otros productos. (2012)"¹⁴

Es decir, nociones que las agencias internacionales o nacionales suponían universales, como las de *cultura* y *propiedad*, eran relativizadas por los wajãpi. Las dificultades de “traducción” o de “transposición” de elementos de lo que estaba tácitamente entendido como “cultura wajãpi” para otra “cultura” —nacional o universal— revelaban algo más y ponían en duda la naturalidad con la que las agencias del campo del patrimonio universalizan los conceptos. La antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) llama la atención sobre cómo en muchos grupos indígenas amerindios la palabra *cultura* es usada en portugués. Eso quiere decir que esta no corresponde a ningún concepto en el pensamiento y en estas lenguas indígenas. Cultura es un objeto completamente nuevo para la creación de un campo de relaciones con el mundo de afuera .

Como señaló Dominique Gallois, “reducir la idea de cultura a la producción intelectual y creativa de una cierta sociedad es algo muy diferente en relación con lo que los indígenas piensan”. Ahora bien, la misma lógica se aplica para el concepto de propiedad, lo que dificulta todavía más la traducción de la lógica patrimonial para el contexto wajãpi. Siguiendo a Dominique Gallois, la noción de propiedad para los wajãpi remite directamente a lo sagrado y ellos no se sienten dueños de nada. “Los *kusiwa* no son propiedad de los wajãpi, son propiedad de los seres cosmológicos, de

¹³ Entrevista realizada por la autora, julio de 2012, Universidad de São Paulo, São Paulo

las entidades que los crearon”.¹⁵

Podemos considerar aquí, con Eduardo Viveiros de Castro (2002), que todo proceso de conocimiento es en sí mismo una relación y una construcción discursiva y de lenguaje. Por tanto, al construir un discurso y un sello oficial sobre el patrimonio cultural inmaterial, los agentes institucionales del campo del patrimonio están estableciendo una relación entre dos polos —las instituciones patrimoniales y la llamada “comunidad tradicional” con sus manifestaciones culturales a ser listadas o registradas—. No necesariamente hay coincidencia entre ambos polos. No necesariamente ambos piensan lo mismo. Estamos frente a muchos malentendidos. El primero de ellos tal vez tenga relación con lo que entendemos por alteridad, el otro, lo ajeno. El cuestionamiento aquí remite a la reducción que hacen las agencias patrimoniales de estos conceptos, como se los representa en contenidos particulares (“las manifestaciones culturales” de las “comunidades tradicionales”) de una forma universal de una lógica patrimonial (las “listas de la Unesco”, los “libros del Iphan”). Aquí retomamos el análisis de Eduardo Viveiros de Castro, apoyado en Gilles Deleuze, que describe la alteridad, el otro, el ajeno como “estructura a priori”, o como un elemento que no integra el campo perceptivo pero sí el principio que lo constituye a él y a sus contenidos. Desde esta perspectiva, lo ajeno no es entendido como un punto de vista particular, relativo al sujeto, sino como posibilidad de que haya punto de vista. Lo ajeno es, entonces, la expresión de un mundo posible.

Tendemos a asociar los integrantes de las llamadas “comunidades tradicionales” a “nosotros mismos”, pensando que ellos hacen las mismas asociaciones que nosotros, esto es, que ellos piensan como nosotros. Como señaló Viveiros de Castro, refiriéndose a la producción del conocimiento antropológico, “el problema es que el nativo *piensa*, como el antropólogo; pero, muy probablemente, él no piensa *como* el antropólogo” (2002). El autor llama la atención en cuanto a que “el otro no es un elemento del campo perceptivo, sino el principio que lo constituye, a él y a sus contenidos. El otro, por lo tanto, no es un punto de vista particular del sujeto, sino la posibilidad de que haya punto de vista, o sea, es el concepto de punto de vista”. El mundo, por lo tanto, solo es perceptible por la existencia del otro: “Ajeno aparece, así, como la condición del campo perceptivo: el mundo fuera del alcance de la percepción actual tiene su posibilidad de

¹⁵ Entrevista realizada por la autora, julio de 2012, Universidad de São Paulo, São Paulo

existencia garantizada por la presencia virtual de un ajeno por quien él es percibido”¹⁶.

El caso wajãpi parece sugestivo para pensar la cuestión propuesta al inicio de este artículo sobre la existencia de ambivalencias y paradojas en el umbral o en la tesitura entre el particularismo de las “manifestaciones culturales” de las llamadas “comunidades tradicionales” y el universalismo de las agencias patrimoniales. ¿Puede la lógica patrimonial coexistir con el principio de alteridad? ¿Será esta un camino para, como dicen sus seguidores, “salvar” lo singular, la diferencia, el otro?

La reflexión en torno a la relación y la convivencia entre modos de existencia tan diversos también cuestiona la noción de *propiedad*, y todos los aparatos jurídicos y políticos centrados en la protección de una supuesta “propiedad colectiva” de las manifestaciones culturales. En el portal de la Unesco hay un link que explicita que la entidad viene adoptando acciones en este sentido desde la Convención Universal de los Derechos de Autor de 1952, la cual fue renovada en 1971: “La protección de los derechos de autor y los derechos relacionados es esencial para favorecer la creatividad individual, el desarrollo de las industrias culturales y la promoción de la diversidad cultural”.

Propagando una lucha contra la “piratería”, y como una de las acciones para el desarrollo sostenible de las “comunidades tradicionales”, la Unesco propone medidas que protejan el derecho colectivo a la propiedad intelectual de manifestaciones culturales, especialmente aquellas designadas como Patrimonio Cultural Inmaterial. La entidad ha publicado en su portal un conjunto de documentos para orientar a las “comunidades tradicionales” en la protección colectiva de sus “bienes culturales”, de modo que estos no sean utilizados por agentes mercantiles de forma no consentida y sin pago¹⁷.

Ya vimos que para los wajãpi hay una racionalidad cosmológica relacionada con las entidades del mundo sobrenatural quienes son las “verdaderas portadoras” de los grafismos. Para ellos, los

¹⁶ “La ausencia de lo *ajeno* conlleva la desaparición de la categoría de lo posible; cayendo esta, desmorona el mundo, que se ve reducido a la pura superficie de lo inmediato, y el sujeto se disuelve, pasando a coincidir con las cosas-en-sí (al mismo tiempo en que estas se *desenvuelven* en *dobles fantasmales*). Ajeno, *sin embargo*, no es *nadie*, ni sujeto ni objeto, es más una estructura o relación, la relación absoluta que determina la ocupación de las posiciones relativas de sujeto y de objeto por personajes concretos, así como su *alternancia*: *ajeno* me designa a mí para el otro Yo y el otro yo para mí. *Ajeno* no es un elemento del campo perceptivo; es el principio que lo *constituye*, a él y a sus contenidos. *Ajeno* no es, por tanto, un punto de vista particular, relativo al sujeto (el ‘punto de vista del otro’ con relación a mi punto de vista o viceversa), pero es la posibilidad de que haya punto de vista, o sea, es el *concepto* de punto de vista. Él es *el* punto de vista que permite que el yo y el otro *accedan a un punto de vista*” (Viveiros de Castro 2002).

¹⁷ Véase <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/creativity/creative-industries/copyright/#c88491> "Derecho de autor", 2013, Unesco, consulta em 14/09/2013 y http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/images/ABC_Copyright_fr.jpg"The ABC of Copyright", Unesco Culture Sector, Paris, 2010, Consulta en 14/09/2013

fundamentos del mundo son cosmológicos, o sea, están ligados a los espíritus sobrenaturales. Por otro lado, los agentes del patrimonio buscan insertarlos en una racionalidad universalista de un mundo formado por diversos contenidos patrimoniales, que deben seguir reglas idénticas y universales. La racionalidad cosmológica de los wajãpi plantea nuevos debates no pensados por las agencias de patrimonialización. Una vez que los wajãpi ponen en duda el hecho de ser “portadores” de los grafismos que utilizan, pues de acuerdo con su concepción estos fueron tomados en préstamo de seres sobrenaturales o de otras etnias, el raciocinio presente en las leyes destinadas a asegurar los “derechos colectivos de propiedad intelectual” es relativizado. En otras palabras, ¿cómo podrán los wajãpi patentar derechos de propiedad sobre los grafismos que no les pertenecen? ¿Cómo podrán los wajãpi apropiarse de leyes que regulan derechos colectivos, pero que no consideran la intermediación de lo sobrenatural que para ellos es fundamental?

Entre las muchas sutilezas de este caso, otro aspecto curioso despierta nuestra atención: aunque los wajãpi no se consideran portadores del *kusiwa*, en la medida en que estos son tomados en préstamo de entidades sobrenaturales o de otras etnias, ellos se perciben como guardianes del *kusiwa*. La noción de *guardián* es muy interesante, pues difiere en todo de la noción de *propietario* o de *portador*. *Guardián* implica un pacto entre seres en el plano terrestre (humanos, no humanos, seres vivos, cosas) y seres en el plano cosmológico. Los wajãpi deben velar por el *kusiwa* y su correcta utilización, no exactamente porque sean dueños de los grafismos sino porque son sus guardianes. Esto revela una manera de pensar que marca una diferencia con relación a la noción de *propiedad*, tal como es difundida por las agencias de patrimonialización, esto es, en su pretendida acepción universalista. La concepción particular de los wajãpi sobre la noción de *guardián*, como marca de diferencia con relación a la noción de *propietario*, nos hace pensar en el “Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas”, de Marcel Mauss ([1923-1924] 1991). En este texto, el antropólogo desarrolla una teoría de intercambio que atribuye a la identificación entre la cosa dada y el espíritu del donador el principio de explicación de las transacciones¹⁸. El planteamiento de que en la relación entre personas y bienes, materiales o inmateriales, intervienen seres de orden cósmico o sobrenatural parece producir un desplazamiento interesante en el tema de los derechos de propiedad intelectual colectiva propuestos por las agencias patrimoniales. De acuerdo con la teoría del intercambio en “sociedades arcaicas”, hay otros aspectos que implican la circulación de una multiplicidad de

¹⁸ Lygia Sigaud (1999) escribió un interesante artículo en el que establece que la que aquí se privilegia es una de las interpretaciones del “Ensayo sobre el don, pero que existen otras posibles..

seres, animados o inanimados, naturales o sobrenaturales. Esta circulación se rige por el principio de la reciprocidad y de la relación con el cosmos, y presupone la generosidad, principio bien distante de las teorías que rigen los mercados en un mundo capitalista neoliberal.

Marcela Souza llama la atención sobre una característica particular de los pueblos amerindios ubicados en suelo amazónico en lo referente al proceso de *producción o creación* de una expresión cultural, material o inmaterial: “toda ‘producción’ suele ser una adquisición, el resultado de un intercambio, más o menos violento (‘robo’), más o menos prudente, y en donde está ausente la idea de una creación *ex nihilo* —aquí, toda creación es una transformación—” (2007, 11). Hay entre este sistema de pensamiento y el sistema de pensamiento occidental algunas diferencias fundamentales. Una de ellas reside justamente en la distinción entre el concepto de don y el concepto de mercancía, lo que implica distancias cruciales de los aparatos, normas y reglas que establecen las relaciones a partir de estos dos sistemas. Esto implica importantes desafíos para las agencias de patrimonio, principalmente en lo que se refiere a conceptos como la propiedad intelectual colectiva de bienes culturales. Para legislar sobre esta materia, todavía falta mucho por hacer, por lo que investigar a partir de estudios de caso sobre los efectos de la lógica universalista del patrimonio en “comunidades tradicionales” se configura como un primer paso.

Señalando resultados

Diez años pasaron desde que la Unesco promulgó la Convención del Patrimonio Inmaterial. Creo que el momento es extraordinario para realizar estudios de caso sobre “comunidades tradicionales” que experimentan o experimentarán procesos de patrimonialización. Las diferencias entre un sistema de pensamiento —las llamadas “comunidades tradicionales”— y otro —formulado en el contexto de las agencias de patrimonio— nos revelan una idea de la dificultad que consiste en traducir una tradición basada en la oralidad y sustentada por narrativas míticas, a otra basada en la escritura y sustentada por leyes de pretensión universal.

La complejidad de la nueva configuración puesta en marcha por las políticas públicas de “patrimonialización de las culturas” o “patrimonialización de las diferencias” parece dar lugar a nuevas modalidades de investigación. Como señaló Jean Davallon (2010), la inestabilidad de la noción de patrimonio y de su designación de realidades altamente contradictorias ha llevado a los estudiosos a trabajar con el concepto de *patrimonialización*; esto es, más que hablar de

patrimônio, se ha buscado reflexionar sobre los *procesos de patrimonialización*. Entender estos procesos por medio de estudios de caso, detallados y rigurosos, puede ser un buen camino para descubrir nuevos horizontes. Es hora de que contribuyamos con investigaciones consistentes que reflexionen sobre los efectos y desdoblamientos de las nuevas políticas públicas en el campo del patrimonio.

Bibliografía

ABREU, Regina. 2013. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEL, Vera. **Memória e Novos Patrimônios**. Marseille: Open Edition Press,. (Coleção do Programa Saint-Hilaire. Brasil-França: Saberes Cruzados em Ciências Sociais e Humanas) p. 57-74.

Cunha, Manuela Carneiro da, ed. 2005. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* n.º 32. Tema Patrimônio Imaterial e biodiversidade. Brasília: IPHAN.

—. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

Davallon, Jean. 2010. "The Game of Heritagization". En *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*, editado por Xavier Roigé y Joan Frigolé. Girona: Documenta Universitaria, Institut Catala de Recerca en Patrimoni Cultural.

Gallois, Dominique Tilkin. 2002. "Expressão gráfica e oralidade entre os wajãpi do Amapá. Dossiê de candidatura à Segunda Proclamação de Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade Unesco". *Boletim do Museu do Índio* (Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai) 9.

—. 2005. "Os wajãpi frente à sua cultura". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (editado por Manuela da Cunha, Brasília, Iphan) 32 [Tema: patrimônio imaterial e biodiversidade].

—. 2006. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé.

—. 2006-2007. "Relatórios semestrais do projeto "Saberes wajãpi" encaminhados ao LASA". São Paulo. Mimeo.

—. 2007, diciembre. "Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental". *Revista de Estudos e Pesquisas* (Funai, Brasília) 4 (2): 95-116.

—. Entrevista realizada por la autora, julio de 2012, Universidad de São Paulo, São Paulo.

Mauss, Marcel. (1923-1924) 1991. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". En *Sociologie et anthropologie*, 145-171. París: PUF.

Sant'Anna, Marcia. 2009. "A face imaterial do patrimônio cultural". En *Memória e patrimônio. Ensaaios contemporâneos*, editado por Regina Abreu y Mario Chagas, 49-59. Río de Janeiro: Lamparina.

Sigaud, Lygia. 1999. "As vicissitudes sobre o dom". *Mana* 5 (2): 89-124.

Souza, Marcela. 2007. *A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares*. Brasília: Série Antropologia, Brasília.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002, abril. "O nativo relativo". *Revista Mana* (Río de Janeiro) 8 (1).

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFedAnexo.do?jsessionid=FA139D6027297A1E7878E367E57DD21C?id=723>, "Dossiê Iphan 4 - Samba de Roda do Recôncavo Baiano", Iphan, 2004, consulta en 13/09/2013

http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/07lac_fr.htm, "Troisième proclamation des chefs d'oeuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité", Unesco, 2005, consulta en 13/09/2013.

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00049> "Las expresiones orales y gráficas de los wajapi", Unesco, 2008, consulta em 13/09/2013.

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011>, "Listas del patrimonio cultural inmaterial y registro de mejores prácticas de salvaguardia", Unesco, 2013, consulta en 13/09/2013.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm
"Constituição da República Federativa do Brasil de 1988", Presidência da República, Brasil, 1988, consulta en 14/09/2013

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalleConteudo.do?id=12689&sigla=Institucional&retorno=detalleInstitucional> "Programa Nacional de Patrimônio Imaterial", Iphan, 2013, 13.09.2013, consulta en 13/09/2013

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&Art18=00504>, "Concurso de proyectos del Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, Unesco, 2011, consulta en 13/09/2013

<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00049> "Las expresiones orales y gráficas de los wajapi", 2013, Unesco, consulta en 14/09/2013

<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/creativity/creative-industries/copyright/#c88491> "Derecho de autor", 2013, Unesco, consulta em 14/09/2013

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/images/ABC_Copyright_fr.jpg"The ABC of Copyright", Unesco Culture Sector, Paris, 2010, Consulta en 14/09/2013