
Dossiê: Patrimônios imateriais afro-indígenas na América Latina:
invisibilidades, história, lutas por direitos e novas epistemologias

<https://doi.org/10.34019/2594-8296.2024.v30.46234>

**Las orfandades del patrimonio cultural inmaterial:
las políticas, los procesos de patrimonialización y los reconocimientos y
derechos de las comunidades afrodescendientes en América Latina**

*As orfandades do patrimônio cultural imaterial:
políticas, processos patrimoniais e reconhecimento e direitos das comunidades
afrodescendentes na América Latina*

*The orphanhood of intangible cultural heritage:
recognition and rights of Afro-descendant communities in Latin America*

Mónica Beatriz Lacarrieu *

<https://orcid.org/0000-0002-0821-9467>

RESUMEN: Este artículo aspira a pensar y repensar sobre la presencia negra (en menor grado la indígena) en clave de los patrimonios inmateriales. En este sentido, nos interesa reflexionar sobre esta cuestión desde la legitimación de patrimonios inmateriales en la lógica que Unesco implantó a partir de la Convención para la Salvaguarda de este Patrimonio (2003), considerando los contextos y los procesos históricos locales vinculados a América Latina (particularmente la región sur). Es por ello que, nuestro punto de partida será el patrimonio, con el fin de comprender hasta qué punto dicho ámbito contribuye a fortalecer reconocimientos y luchas por los derechos. Nuestro objetivo se construye entre los pasados y presentes de las manifestaciones y comunidades y su relación compleja con las políticas públicas de la patrimonialización, particularmente en Argentina y Uruguay. Las ancestralidades, así como los pensamientos académicos y los saberes comunitarios vinculados a nuevas miradas que atraviesan América Latina, nos permitirán reflexionar críticamente sobre la potencial democratización y decolonización. Estas reflexiones críticas son el resultado de

* Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) - UBA (Universidad de Buenos Aires). Dra. en Filosofía y Letras (orientación en Antropología Social). "Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad" (en coautoría con Laborde, S.) en Revista Persona y Sociedad, v. 32, n. 1 (2018), Univ. Alberto Hurtado, Chile. Inhabiting heritage: the challenges of community participatory management en: The Future of the Past: Paths towards participatory governance", Taylor & Francis y AA. Balkema Publishers Rotterdam, Netherlands, 2020. Área de Estudios: antropología de la cultura y el patrimonio, antropología urbana. E-mail: monica.lacarrieu@gmail.com.

procesos de trabajo vinculados a consultorías y experiencias de gestión realizadas con Unesco y organismos gubernamentales que permitieron elaborar, con perspectiva antropológica, escritos académicos diversos.

Palabras claves: Patrimonio inmaterial. Afrodescendientes/indígenas. Derechos culturales.

RESUMO: Este artigo pretende pensar e repensar a presença negra (em menor medida a indígena) em termos de patrimônio imaterial. Neste sentido, interessa-nos refletir sobre esta questão a partir da legitimação do patrimônio imaterial na lógica que a Unesco implementou a partir da Convenção para a Salvaguarda deste Patrimônio (2003), considerando os contextos e processos históricos locais ligados à América Latina (particularmente região sul). É por isso que o nosso ponto de partida será o patrimônio, para perceber em que medida esta área contribui para fortalecer o reconhecimento e as lutas por direitos. Nosso objetivo se constrói entre o passado e o presente das manifestações e comunidades e sua complexa relação com as políticas públicas do patrimônio, particularmente na Argentina e no Uruguai. A ancestralidade, bem como o pensamento acadêmico e o conhecimento comunitário vinculado às novas perspectivas que atravessam a América Latina, nos permitirão refletir criticamente sobre o potencial de democratização e descolonização. Estas reflexões críticas são resultadas de processos de trabalho vinculados a consultorias e experiências de gestão realizadas com a Unesco e organizações governamentais que permitiram a elaboração, com uma perspectiva antropológica, de diversos escritos acadêmicos.

Palavras-chave: Patrimônio imaterial. Afrodescendentes/indígenas. Direitos culturais.

ABSTRACT: This article aspires to think and rethink about the black presence (to a lesser extent the indigenous) in terms of intangible heritage. In this sense, we are interested in reflecting on this issue from the legitimation of intangible heritage in the logic that UNESCO implemented from the Convention for the Safeguarding of this Heritage (2003), considering the contexts and local historical processes linked to Latin America (particularly the southern region). That is why our starting point will be heritage, in order to understand to what extent this area contributes to strengthening recognition and struggles for rights. Our objective is built between the past and present of the manifestations and communities and their complex relationship with the public policies of heritage, particularly in Argentina and Uruguay. Ancestry, as well as academic thoughts and community knowledge linked to new perspectives that cross Latin America, will allow us to critically reflect on potential democratization and decolonization. These critical reflections are the result of work processes linked to consultancy and management experiences carried out with UNESCO and government organizations that allowed the elaboration, with an anthropological perspective, of diverse academic writings.

Keywords: Intangible heritage. Afro-descendants/indigenous people. Cultural rights.

Como citar este artículo:

Lacarrieu, Mónica Beatriz. “Las orfandades del patrimonio cultural inmaterial: las políticas, los procesos de patrimonialización y los reconocimientos y derechos de las comunidades afrodescendientes en América Latina”. *Locus: Revista de História*, 30, n. 2 (2024): 121-142.

Introducción

“Soy Sol, soy afroargentina, hija de caboverdianos. Soy Patricia, también soy afroargentina, soy abogada y docente de la Universidad de Buenos Aires. Soy Rocío, él es mi hijo Amaro, no me defino como afrodescendiente, pero tengo información de que mi abuela lo era. Soy Carla, soy afroindígena, del norte de Argentina. Yo soy Silvina y tengo raíces afro, pero no conozco muy bien mi historia porque, bueno, secretos familiares. Yo soy Kareem, soy negra. En el país hay toda una existencia que está negada. Esa invisibilización tiene consecuencias. El racismo se expresa en cada lugar de una forma distinta y acá está muy conectado con esta ignorancia sobre la existencia de toda una comunidad. Hay algo muy emocional en reconocerte en un lugar en el que pensabas que no existías”, dice Julia Cohen Ribeiro. (Párrafo extraído de América Futura, sección de El País, escrito por Constanza Lambertucci, 18/5/2024).

El párrafo con el que damos inicio a este texto instala una serie de elementos desde los cuales es posible inaugurar la problemática que nos atravesará en las siguientes páginas. Es una apertura, desde Argentina, al contexto y a la situación afrodescendiente que desde el pasado se ha proyectado hacia el presente. Julia Cohen Ribeiro es hija de madre argentina y padre brasileño, pero también es activista y forma parte del equipo de Lunfarda Travel, una agencia de turismo cuyo lema es que una actividad económica, como lo es el turismo, puede también ser una herramienta de transformación social. Es por ello que Julia realiza tours en la ciudad de Buenos Aires para relatar historias y visualizar monumentos y barrios que indican que, en esta ciudad, en este país, hay negros y negras.

Este artículo aspira a pensar y repensar sobre la presencia negra (en menor grado la indígena) en clave de los patrimonios inmateriales. El racismo latinoamericano ha sido y es estructurante de la visión que los pensadores decoloniales establecieron como la “colonialidad del poder” (Quijano 2000). Aunque la categoría de “mestizo” (en algunos países, no así en el Río de la Plata, pero tampoco en Chile, por ejemplo) contribuyó a negar al indio, pero también al negro, y desde ese lugar fue parte ineludible de esa colonialidad, también ayudó en la invisibilización del racismo estructurante. No obstante, resulta de interés reflexionar sobre esta cuestión desde la legitimación de patrimonios inmateriales en la lógica que Unesco implantó a partir de la Convención para la Salvaguarda de este Patrimonio (2003), considerando los contextos y los procesos históricos locales, en ocasiones diferenciados respecto de esa forma de mirar este campo

patrimonial. Es por ello que, nuestro punto de partida será el patrimonio, con el fin de comprender hasta qué punto dicho ámbito contribuye a fortalecer reconocimientos y luchas por los derechos.

Nuestro objetivo se construye, de acuerdo al dossier que coordina Christine Douxami, entre los pasados y presentes de las manifestaciones y comunidades y su relación compleja con las políticas públicas de la patrimonialización, particularmente en Argentina y Uruguay. Las ancestralidades, así como los pensamientos académicos y los saberes comunitarios vinculados a nuevas miradas que atraviesan América Latina, nos permitirán reflexionar críticamente sobre la potencial democratización y decolonización.

Del patrimonio a los procesos de patrimonialización: ¿cómo se representan en el campo del PCI?¹

Cuando en la década de los 90 Javier Pérez de Cuellar escribió *Nuestra Diversidad Creativa* (1997) se avizoraba la emergencia de una nueva visión asociada a la diversidad como valor² y a la ampliación del campo patrimonial³. Si bien, aún en el presente, el sentido común sobre el patrimonio obedece a una visión única, dominada por los criterios estéticos, artísticos, históricos, una visión colonialista en la que se ha privilegiado la elite, lo monumental y lo sagrado antes que lo profano y la vida cotidiana, lo masculino y lo patriarcal, lo escrito antes que lo oral; en aquella publicación se procuró trascender esta concepción e introducir una mirada antropológica.

Pero en lo que respecta al capítulo que dio lugar a estos intentos de cambio, es importante citar la frase que abrió el camino hacia el patrimonio inmaterial:

*En África, cuando un
anciano muere, es como
si una biblioteca se
quemara. (Amaoudou Hampaté Bá).*

El África, indudablemente, era el continente que representaría el lado B del patrimonio cultural (lado B porque en el fondo, aun con la emergencia del PCI, continúa siendo una región observada como empobrecida, no solo socioeconómicamente, sino también culturalmente, pero donde es posible encontrar manifestaciones culturales “alternativas”, tradicionales, o sea

¹ A partir de este tópico utilizaremos la sigla PCI, en algunas ocasiones, para denominar al patrimonio cultural inmaterial.

² Es relevante dar cuenta de que esta publicación se produjo en el contexto de la caída del muro de Berlín, la disolución de la ex Yugoslavia, pero también de la emergencia de los denominados “particularismos puros” con demandas identitarias esencialistas con gran presencia en Europa y EEUU, pero que también llegaron a América Latina. Eran tiempos de profunda globalización donde la diversidad cultural era requerida como valor y fue la Unesco, la organización que dio pie a que ello sucediera.

³ No puede dejar de considerarse que en los 70 ya había antecedentes de demandas de legitimación de la denominada cultura popular o del folklore (el reclamo de Bolivia a la autoría de *El Cóndor Pasa*, grabada por Paul Simon y Art Garfunkel, aun cuando se dice que el original de la canción era de un peruano, es un ejemplo).

“supervivencias” de las comunidades culturalmente diversas). Vinculado a esta región, el anciano, siendo el sujeto emblemático de las comunidades originarias, por ende, quien transmite saberes y prácticas, se mostró como el personaje por excelencia dentro del campo del patrimonio vivo. Sin embargo, como hemos comentado más arriba, estas inclusiones no dejaron, ni dejan hasta hoy, de estar pensadas desde la lógica convencional del patrimonio, pues la comparación con la biblioteca nos devuelve al entorno de los saberes occidentales, hegemónicos y coloniales.

Claramente siguiendo a Catherine Walsh, ese capítulo y esa frase nos hablan de cierta pervivencia de la matriz colonial. La autora llama la atención acerca de la necesaria implosión que debiera producirse, desde las diferencias, en las estructuras coloniales del poder: “[...] no es simplemente reconocer, tolerar, ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas” (Walsh 2008, 141) que no son otras que las que corresponden a la colonialidad del poder, sino que se trata de generar “insurgencias decoloniales” (Walsh 2008, 135). El patrimonio inmaterial, en este sentido, no nace de lo decolonial, sino del centro del colonialismo y es desde ese lugar en que no siempre ha producido un eje de luchas, o una “interculturalidad crítica de carácter decolonial” (Walsh 2008, 141).

Este solo fue un antecedente, aunque probablemente el fundamental, para dar lugar a la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) elaborada y legitimada por Unesco y que fuera ratificada en los diferentes países de América Latina (en su mayoría en 2006). Entre los 90 y el 2003, fueron constantes los debates acerca de la definición del PCI: muchas definiciones que folklorizaban el término y la práctica, y aludían en ocasiones a la romantizada cultura popular que, en consecuencia, no terminaban de llegar a una posible definición única. Hasta que, en 2003, en el marco de la convención se consensuó la siguiente:

Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas – junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes – que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se trasmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidades y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana.

Algunas cuestiones interesantes para destacar de la misma son: a) la integración y/o articulación entre lo material y lo inmaterial, b) la transmisión como parte de una recreación constante que habla de continuidades y discontinuidades en las trayectorias de las manifestaciones y las comunidades, c) la inclusión de las identidades y la diversidad.

Si bien a partir de la definición publicada en la Convención pareció ampliarse el campo relativo al PCI, las primeras inscripciones fueron fiestas (mayormente carnavales), pero sobre todo

manifestaciones indígenas, cuestión ampliamente visible en América Latina. “Nuestra Diversidad Creativa” había comenzado por el África y los negros, así como la folletería, las publicaciones que comenzaron a imprimirse, incluso las imágenes que las acompañaban, hablaban mayormente de poblaciones afro⁴, no obstante, las inscripciones (insistimos, al menos en América Latina) asumían que lo originario era lo indígena, mientras lo afro era menos visible o mayormente relegado (por supuesto dependiendo de cada país esto cambiaba, por ejemplo, en los países andinos la prevalencia de los indios era notable, mientras en América del Sur, además de haber pocas inscripciones, cuando comenzaron a tener, fueron centralmente urbanas, en Brasil, la situación siempre fue más diversa y podríamos decir que mixta, pues se incluyeron expresiones negras e indígenas, pero llamativamente en Colombia, con un porcentaje alto de población negra, se priorizaron las comunidades indígenas). A 21 años de la Convención, y aun con matices (algunos períodos breves en que se legitimaron expresiones más urbanas y contemporáneas que incluso coincidieron con algunas reformas que surgieron de debates, como la articulación entre lo tradicional y lo contemporáneo), los elementos indígenas u originarios (no necesariamente indígenas, pero vistos como auténticos y asociados a ancestralidades) continúan siendo los más valorados, por ende los que obtienen aprobación para su inscripción en alguna de las dos Listas (la Representativa o la de Carácter Urgente).

Davallon (2014) habla de tres momentos que conducen hacia la activación patrimonial que tanto son pertinentes para el patrimonio material, como para el inmaterial, y que nos permiten trascender la idea declarativa y de activación, propia del sentido común asociado a los funcionarios, los expertos y la sociedad. Nos referimos al momento electivo, a partir del cual hay reconocimiento de lo conocido, el declarativo, o sea el consensuado porque responde a las decisiones político-administrativas y jurídicas, y el evolutivo, que implica su recreación, pero ante todo en el caso del inmaterial, su salvaguarda y su sostenimiento como patrimonio vivo. Si bien, el momento declarativo es el más conocido y requerido, el patrimonio inmaterial en los países de América del Sur ha promovido escasas declaraciones locales e inscripciones internacionales. En el caso argentino, solo hay 3 inscripciones internacionales (el tango, el filete porteño y el chamamé), y a

⁴ En este artículo utilizaremos categorías como “negros y negras”, “afros” y “afrodescendientes” en forma indistinta, debido que no es nuestro objetivo realizar un análisis que contemple identidades/identificaciones en relación a estas poblaciones. Es de destacar que la autopercepción actual de estos colectivos se suele encontrar a distancia de lo afro o lo afrodescendiente, sin embargo, considerando necesario reivindicar legitimidad cultural y sociopolítica bajo estas nominaciones, tal como se los viene reconociendo desde las instituciones y los organismos regionales e internacionales. En este sentido, estas comunidades se auto perciben como negros y negras. En el vínculo con el PCI, la identificación como afrodescendientes es la que prevalece y la que se utiliza para definir a estas comunidades y sus manifestaciones culturales.

nivel nacional ha habido intentos, muy pocos logrados, más bien frustrados como la fiesta de la vendimia en la provincia de Mendoza, o el cuarteto en la de Córdoba (postulación que, finalmente, se ha postulado a Unesco y se encuentra en proceso evaluativo), entre otros, pero aún menos procesos de salvaguarda (el tango fue objeto de un inventario realizado con Unesco en 2013, y el filete ha contado con algunas acciones vinculadas a dicha salvaguarda). Por el contrario, y con relación a las poblaciones afro, sí ha habido políticas de reconocimiento, aunque no de sus expresiones o elementos patrimonializables, sino de su valoración como colectivos marcados por su diferencia.

Como remarcó Martha Abreu⁵, con relación a los temas que presentamos, Argentina ha sido un país que ha tendido a separar los reconocimientos sociales y culturales de las patrimonializaciones. Podríamos agregar que las patrimonializaciones han seguido las objetivaciones propias de los patrimonios materiales que, en el caso del PCI, son las de las manifestaciones culturales (sobre todo prácticas vinculadas a saberes, frecuentemente marcadas por ancestralidades); mientras los reconocimientos han estado fundados en la valoración de los sujetos y los colectivos de afinidad subjetiva. En contraste, en Brasil los procesos de patrimonialización han estado vinculados estrechamente a los de reconocimiento.

La objetivación de los patrimonios implica pensar en algo que no solo sucede en los países que estamos mencionando, sino que proviene de una lógica que, a pesar de cambios y ampliaciones, continúa presente: nos referimos a la activación del patrimonio desde la institucionalidad, incluso en el caso de los denominados patrimonios vivos. La activación del patrimonio ausenta comunidades, asunto problemático en el caso del patrimonio inmaterial/vivo. De allí que la Convención de 2003 supone trascender el único camino de la declaratoria/inscripción, incorporando la salvaguarda (el momento evolutivo ya mencionado), por lo tanto, pensando en la perspectiva relacionada con los procesos de patrimonialización. De acuerdo a Davallon (2014, 1), hablar de procesos de patrimonialización reorienta los pasos que debemos seguir en el campo del patrimonio: o sea resignificar el sentido de las declaratorias nacionales o locales/inscripciones en Listas Representativas de bienes y/o elementos culturales, de modo de trabajar en forma colaborativa (con diferentes actores sociales involucrados con estas políticas patrimoniales) a través de una dinámica que no comienza en la activación, sino en “trabajos de encuadramiento de memorias” y de reconocimientos, que encajan en diferentes estadios que van llevando por

⁵ La investigadora que participó del 8º Seminario de la Red de Investigación/Patrimonio Cultural Inmaterial Afroamericano y políticas públicas en América Latina, resaltó diferencias entre Argentina y Brasil en el marco de la charla impartida el 27 de setiembre de 2023.

definiciones, identificaciones, inventarios, etapas diversas que se traducen en prácticas de gestión cambiantes según cada caso de patrimonialización y que finaliza en la activación y los necesarios procesos de posteriores ligados a la preservación y/o la salvaguarda.

Esta perspectiva nos lleva a interrogarnos: ¿Es necesario o importante resaltar el proceso de creación por sobre el producto? ¿Qué relación hay entre los procesos de creación y los procesos de patrimonialización? ¿Qué unidades de patrimonialización pueden intervenir en esos procesos?

En primera instancia es relevante resaltar que el énfasis puesto en el producto, léase un tambor, pero también una fiesta, no lleva a otra cosa que a esa lógica de materialización y objetivación que prima en el campo convencional de la cultura y el patrimonio. Dicho en otras palabras, a la reificación de lo cultural y de lo identitario de una comunidad. Pero también implica situar el patrimonio en las externalidades de los sujetos y las comunidades (la vestimenta, el tambor, entre otros). Es por ello que, en segundo lugar, se trata de gestar procesos de patrimonialización que además son procesos de creación preexistentes a la patrimonialización, en tanto son los sujetos en sus diferentes instancias de participación quienes contribuyen en el pensar, el sentir, el crear, el elaborar sus expresiones culturales, mucho antes de interactuar con instituciones, expertos, académicos, quienes suelen incentivar esos procesos vinculados al campo patrimonial. En este sentido es importante que antes y después de entrar al campo patrimonial, debe darse lugar y visibilizarse el proceso de creación/producción que solo el grupo social conoce, reconoce y con el cual se identifica, más allá de los cambios que puedan generar en cualquiera de las manifestaciones que se seleccionen. Y esto es importante, porque aun cuando nos distanciamos de la activación con el objeto de gestar un patrimonio, este mismo suele eliminar ambigüedades, limpiar los elementos, saberes y prácticas de “impurezas” no deseadas según la lectura y escritura que conlleva al patrimonio, en suma niega, silencia, omite o borra las “fórmulas” que los sujetos consideran como propias y que no necesariamente transmiten a quienes comportan el poder del patrimonio, o al menos no transmiten siempre con las mismas características en que las desarrollan en sus vidas sociales y cotidianas.

Ahora bien, ¿podría ser que si quienes portan el poder desde la experticia o la institucionalidad toman en consideración a “todas” las unidades de patrimonialización: sujetos/colectivo social, saberes y prácticas que detentan, contextos en que los desarrollan y productos que se desprenden de dicho proceso de creación; produzcan una traducción fiel de los desarrollos que llevan adelante los grupos sociales? Este es un tema crucial incluso para la propia antropología: ¿es posible comprender porque hacen lo que hacen y transcribirlo en papel, ficha, video, audio, en síntesis, en inventarios, entre tantas posibilidades? Es casi probable que la respuesta

sea negativa, pues las manifestaciones son dinámicas, cambiantes, no se transmiten siempre de la misma forma, los saberes “vuelan” o dicho de otro modo, pueden escapar y salir del propio grupo, por ende las prácticas también, y entonces, cambiar los contextos, y aunque se sostengan ciertos procesos de creación y sostenibilidad del saber/conocimiento, la patrimonialización aunque procesual acabe fijando elementos, y se traduzca con filtros propios de otro mundo social y cultural.

Huérfanos de patrimonios/patrimonializaciones

“El evento que nos reúne hoy, la inauguración de la primera escultura que rememora a María Remedios del Valle en el espacio público de la capital de nuestro país, es un hecho singular. Esta escultura vuelve a ser visible en la Ciudad de Buenos Aires, en el histórico barrio del tamber, y en la plaza que fue centro de reunión de la colectividad afroporteña, a la figura de quien fuera conocida en su tiempo como la madre de la Patria”. (Pablo Fasce, ex coordinador de Institutos Nacionales)⁶.

Sobre este monumento-escultura volveremos más adelante, sin embargo, resulta de interés iniciar este tópico con el reconocimiento a esta mujer negra para, a su vez, reflexionar acerca de la inclusión-exclusión de la población afrodescendiente en nuestra región y su relación con el patrimonio inmaterial.

Apenas 150 millones de personas negras habitan América Latina, es decir solo el 30% (en parte por las tragedias que concluyeron con las vidas de este colectivo, tanto la esclavitud como las guerras y los empobrecimientos extremos a los que fueron sometidos). No obstante, ese 30% es suficiente para pensar en el lugar que han ocupado y ocupan, considerando que la mayoría de estas personas residen fundamentalmente en Brasil y el Caribe, aun cuando hay países como Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y la propia Argentina que cuentan con poblaciones negras, en algunos países más invisibilizados que en otros. Han sido parte de procesos complejos relacionados con las dinámicas nacionales, o sea marcados por la relación con los estados, del mismo modo que las poblaciones indígenas, en consecuencia, violentados mediante el denominado racismo epistémico⁷ (Segato 2015, 53). Aun cuando en los últimos años ha habido políticas de reconocimiento, por ejemplo en Colombia donde los gobiernos les han otorgado titulación de tierras (el caso paradigmático es por ejemplo en la turística Cartagena, donde próxima a la misma se encuentra La Boquilla, pueblo de pescadores, donde habita un porcentaje alto de población negra que, en los últimos tiempos, tienen peligro de perder el derecho a la tierra y entrar en un proceso de gentrificación, siendo este tipo de fenómenos los que también podrían llevar a eliminar o, por el

⁶ “Un monumento para María Remedios del Valle” en Página web del Ministerio de Capital Humano (ex Ministerio de Cultura de la Nación, 8 de noviembre de 2022. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/un-monumento-para-maria-remedios-del-valle-0>. Consultado el 9 de setiembre de 2024.

⁷ Como señala Segato (2015, 53), “el racismo es epistémico, en el sentido de que las epistemes de los conquistados y colonizados son discriminadas negativamente. Racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias”.

contrario, exotizar las fiestas y danzas con el tambor como eje central, que los negros no han dejado de realizar); al mismo tiempo, no ha sido suficiente para que incluso los antropólogos posen sus miradas sobre estas poblaciones⁸. En Ecuador aun con un gobierno progresista que elaboró el Plan Nacional del Buen Vivir (nos referimos a Rafael Correa), el foco estuvo puesto mayormente en las poblaciones indígenas, y si bien los negros entraron en cargos del gobierno que luego dejaron por razones políticas, no han sido protagonistas de grandes proyectos que involucren su cultura y su patrimonio, y más bien se encuentran emplazados en una región compleja (la costa del Pacífico, donde hay hechos de narcotráfico y violencia, o bien de empobrecimiento vinculado a quienes han migrado hacia las periferias de la ciudad de Guayaquil).

En el caso argentino, la violencia estatal que permeó la conformación de la nación construyó un relato de negación de los negros a partir de la guerra de la Triple Alianza (a partir de la cual se dijo que los negros en su mayoría habían muerto en ese hecho histórico), pero también de los indígenas, cuestión motivada, en este caso, en la mal llamada “conquista del desierto” propiciada por el General Julio A. Roca entre 1878-1885, en lo que se gestó, por otra parte, la “campana contra el indio”. Ambos colectivos fueron objeto de discriminación debido al blanqueamiento de la población, un hecho marcado por la ausencia de la categoría del mestizo, pero también de la inmigración masiva que provino de Europa hacia fines del siglo XIX y principios del XX. De allí que las cifras que se exponen no necesariamente son verídicas, por ejemplo, en Uruguay se dice que solo el 1% de la población es negra (aproximadamente 315000) considerada particularmente nativa de la ciudad de Montevideo y en Argentina, el número se estima menor, o sea 150000 personas. Aunque en Argentina el censo nacional ha incluido la pregunta sobre la negritud, la muestra es parcial y lleva a que, al haber fusiones entre negros y blancos que, en muchos casos no quieren identificarse como afros, las personas recurran a niveles de autopercepción bajos que llevan a construir datos parciales.

Hace algunos años, el Crespial (órgano de categoría 2 de Unesco dedicado al PCI, sito en Cuzco, Perú) inició un estudio sobre poblaciones afros considerando diferentes países⁹, con el fin de conocer en mayor grado sus prácticas y saberes, no obstante, en estos diagnósticos no se profundizó en los procesos políticos complejos de los diferentes países y a pesar de este libro, los negros continuaron situados al margen de las políticas vinculadas al patrimonio inmaterial (Brasil

⁸ El área de PCI (sobre todo en los años anteriores al gobierno de Gustavo Petro) en el Ministerio de Cultura de Colombia ha optado por legitimar postulaciones de PCI para poblaciones indígenas, antes que para negros.

⁹ Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de los afrodescendientes en América Latina, Crespial, Unesco, Conaculta. En esta publicación (volumen 1) se incluyeron Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia.

seguramente es una excepción y algunos países del Caribe también), considerando que justamente la complejidad en que han quedado, involucra a los estados que continúan manejándose desde institucionalidades y políticas atravesadas por la “colonialidad del poder”.

El caso de María Remedios del Valle en la ciudad de Buenos Aires, con el que dimos comienzo a este tópico, es un ejemplo paradigmático del lugar en que se construye a los negros en nuestros países. Esta figura patriótica, desconocida hasta hace unos 2 años, fue reivindicada en el gobierno anterior de Argentina: primero lo fue a través de una pintura que se expuso en la Manzana de las Luces (monumento histórico nacional vinculado a los jesuitas y a la Universidad de Buenos Aires en el pasado), pero luego a través de una escultura que se emplazó en una placita del casco histórico, San Telmo, en 2022 y más recientemente se la conmemoró en el billete de 10000\$. El 8 de noviembre de ese año, día nacional de los Afroargentinos/as y de la cultura afro, se homenajeó a María Remedios por su papel protagónico en la gesta de nuestra independencia, considerando que había sido la capitana del ejército del Norte en la primera expedición al Alto Perú comandado por Manuel Belgrano, que fue tomada prisionera, que perdió a su familia y que, aun así, fue eliminada de la historia oficial por su condición de afro y probablemente también por ser mujer. Su lucha fue contra el colonialismo, siendo este eje clave con relación a su condición de negra y su lugar en el contexto regional de la época. Un tiempo después ese monumento realizado con papel maché que se colocó por encima de un esqueleto de metal representativo de la figura de esta mujer, fue incendiado producto de vandalismo. Indudablemente, este hecho expone formas de racismo y violencia que no han concluido y que pueden asumirse como la denominada “colonialidad del ver” (Barriandos 2011): lo afro, los negros, deben silenciarse, borrarse, y continuar siendo invisibilizados. Y como han señalado los pensadores latinoamericanos de la decolonialidad:

El racismo es constitutivo e instrumental en este orden: eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo, sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia de las sociedades.... [el racismo no solo es la discriminación negativa relacionada al fenotipo sino] “que la vincula como signo, a la posición de los vencidos en la historia colonial [...] (Segato 2015, 52-53).

Finalmente, María del Valle ha sido reconstruida en un nuevo monumento ubicado en el mismo sitio y reinaugurado el 8 de setiembre de 2024.

De allí que, aunque en los últimos años ha habido políticas de reconocimiento vinculadas a reclamos y demandas realizadas por estas poblaciones, los afros continúan siendo marginales para las políticas públicas, y en lo que nos compete en estas páginas, para las patrimoniales. Como hemos destacado al inicio de este texto, no nos centraremos centralmente en los indígenas, sin embargo, cabe reiterar la paradoja que atraviesa a ambas poblaciones y el patrimonio inmaterial. Aunque,

como ya mencionamos, indígenas y negros fueron colectivos negados, excluidos y discriminados de la conformación de las naciones de nuestra región, mientras los primeros fueron objeto de legitimaciones vinculadas al patrimonio inmaterial (con excepción de los países del Río de la Plata), las poblaciones afrodescendientes (con excepción de Brasil), contradictoriamente, han sido mayormente invisibilizadas del campo patrimonial.

En Argentina, el caso de esta mujer dio lugar a que el estado nacional recuperara un símbolo femenino y negro a fin de ampliar la memoria social y oficial. No obstante, en los años del siglo XXI, las demandas de los negros de Buenos Aires sirvieron para dar lugar a hechos coyunturales donde la negritud se ha vuelto un símbolo en disputa. Es el caso de la reivindicación llevada a cabo por el Movimiento Afrocultural cuando fue desalojado de una casa donde hacían talleres de tambores, entre otras prácticas, consiguiendo con posterioridad y debido a sus demandas, un espacio en el casco histórico (otorgado por el gobierno de la ciudad) que, aunque conflictivizado desde los vecinos del lugar, la comunidad logró, a través de la justicia afianzarse en el sitio, bajo el argumento de que son parte del patrimonio inmaterial. Si bien, este ámbito es constantemente tensionado por conflictos con gobiernos locales que le siguieron al que les otorgó el mismo (de hecho, recientemente hubo una requisita de tambores, acontecida el día de la reinauguración del monumento de María del Valle), los negros del movimiento persisten en quedarse y reclamar. En otros casos, los negros (pertenecientes a otros grupos) acompañaron reivindicaciones vinculadas al patrimonio material, como fue el ejemplo de la Casa Suiza, finalmente demolida, pero donde se realizaron varias protestas marcadas por los tambores y la recuperación de la memoria de los carnavales que, hasta la década de los 50, hacían los afros en ese lugar.

Hay una cadena de saberes y prácticas que se han revitalizado en contextos de reconocimientos, como puede observarse en el caso de Buenos Aires, no obstante, no alcanza para producir visibilizaciones legítimas, erradicación de racismos, e incluso recuperación de memorias junto a procesos de reconciliaciones sociales. En los últimos años, los vecinos del casco histórico de esta ciudad vienen reclamando por las llamadas de tambores que se realizan en San Telmo los domingos. Aunque parte de estas muchas veces se asocian al turismo, el argumento que los negros utilizan para desarrollarlas es que el centro histórico fue el lugar de ellos y donde desplegaban/despliegan saberes y prácticas en recorridos que marcaban/marcan su presencia en el espacio. Es decir que el pasado se hace presente, situando a los negros y negras en situaciones históricas del colonialismo. Aun cuando hay contextos de reconocimiento y/o de espectacularización, en los que se celebra la diferencia, también se producen escenarios de profunda

exclusión, cuestión que ha llevado a procesos de “auto-blanqueamiento” y de pérdida de expresiones, saberes y prácticas.

Huérfanos de sus propios elementos patrimoniales

“Y... este lugar es parte de la comunidad del candombe, es un lugar que está situado en una ubicación visible que es acá San Telmo. Entonces es un lugar que está ubicado estratégicamente para nosotros poder dar visibilidad a lo que no se ve... pero en otro momento hemos estado en otro lugar donde no conciencia es algo que estaba inserto dentro de ese espacio. Digo que también fue beneficioso, si bien fue catastrófico lo que generó el desalojo de Herrera 313, donde funcionaba el movimiento antiguamente... no es el espacio el importante sino la importancia que nosotros le demos al espacio como lugar de difusión... Es como decir, en la ESMA es como un sitio de la memoria, para nosotros esta zona de San Telmo es el sitio de la memoria, la memoria de los ancestros, el tema de tocar los tambores tiene que ver con esa memoria” (Testimonio del Movimiento Afrocultural).

“En este desalojo se perderá el último Quilombo Urbano de Buenos Aires, comparable con el Conventillo Medio Mundo de Uruguay y con el Quilombo dos Silva, en Porto Alegre, ambos protegidos por sus respectivos gobiernos en contra del avance de los negocios inmobiliarios, habiendo el estado garantizado los derechos de las personas afrodescendientes y originarias, reconociendo sus derechos de propiedad y autonomía” (Testimonio Movimiento Afrocultural).

El reclamo que el Movimiento Afrocultural realizara hace varios años tuvo relación con un desalojo del que fueron protagonistas, donde no solo practicaban manifestaciones culturales propias, sino también donde vivían. En ese contexto el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, luego de arduas gestiones, los alojó (solo para sus prácticas culturales) en el Espacio Defensa en San Telmo, donde previamente se dictaban clases de tango y a las que concurrían los vecinos. Este movimiento adquirió visibilidad a través de este hecho, aunque muchas veces una visibilidad conflictiva, no de reconocimiento, sino de tensión con los vecinos. Cuestión que llevó a una judicialización, a partir de la cual los negros apelaban al viejo espacio perdido como un quilombo (decían que era el último quilombo en la ciudad), vinculándolo con un sitio de memoria ancestral, relacionándolo con la ex Esma (Escuela de Mecánica de la Armada, hoy patrimonio de la humanidad por haber sido el lugar icónico de la última dictadura militar en Argentina, donde hubo presos políticos y desaparecidos), en consecuencia, como espacio de la memoria. El Movimiento Afrocultural resolvió por vía judicial el conflicto, y un dato no menor fue que el juez interviniente apeló, como ya mencionamos, al patrimonio cultural inmaterial para darles la razón a ellos y no a los vecinos.

Casi en simultaneidad con ese acontecimiento, se decidió demoler la Casa Suiza sita en la ciudad de Buenos Aires, un edificio histórico, inmueble sede de la Sociedad Filantrópica Suiza, por donde pasaron tanto Carlos Gardel, como Sandro (un artista emblemático de la década de los `60-70, aunque luego continuó cantando y siendo popular), pero también donde se desarrollaban los carnavales de los negros hasta mediados del siglo XX. La Casa Suiza había sido fundada en 1895 y fue lugar de reunión de la comunidad afroargentina hasta la década del 50, considerando que a fines

del siglo XIX, los negros habían sido expulsados del espacio público, donde hacían sus prácticas callejeras y replegados en ámbitos cerrados, como este edificio.

Desde 2008 se denunció el vaciamiento del lugar, y se presentaron medidas cautelares para preservar la fachada y el perfil edilicio. En 2012 una jueza presentó la medida de “no innovar”, prohibiendo su demolición. Sin embargo, esto no fue suficiente y el reclamo se inició ante la Legislatura de la ciudad, en la calle y frente a la Casa Suiza.

“...yo salía de La Suiza en las noches de carnaval... En la esquina de Callao y Corrientes, yo salía de la Suiza con la comparsa y yo paraba todo el tráfico. Me paraba arriba de la garita bailando candombe y todos los tambores alrededor mío y a mí la policía nunca me dijo nada. En esa época a todo el mundo le gustaba el candombe, yo no sé cómo se murió el candombe...la gente se enloquecía, los blancos iban a la Suiza, gente de la sociedad venían a ver a los negros bailar candombe... ¡Increíble! Y ahora se murió todo eso? Eso es lo que no puedo entender, como se perdió ese candombe en la Argentina” (Extractos testimoniales de un video que muestra el reclamo por la inminente demolición de la Casa Suiza, donde habla un afrodescendiente de la Agrupación Afroargentina Misibamba, video frente a la Casa Suiza, enero 2012).

Algunas agrupaciones, especialmente Misibamba, participaron del reclamo frente a la Casa Suiza. Particularmente resaltaban el rol que habían cumplido los carnavales en ese lugar y, sobre todo, los candombes que bailaban los negros y que los blancos iban a ver. En ese contexto, el integrante de Misibamba, planteaba que el candombe en la Argentina se perdió, a diferencia de Montevideo, Uruguay, donde fue inscripto como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Algunas otras personas negras que reclamaban por la Casa Suiza lo hacían con la intención de tener el sitio como espacio/lugar de memoria, es decir que les preocupaba la falta del edificio pero principalmente como espacio simbólico, contenedor de memorias de los afros. No obstante, el sitio fue demolido.

Tal como hemos visto hasta aquí, queda claro que la población negra en Argentina ha sido invisibilizada durante el siglo XX, con excepción de acontecimientos coyunturales como la migración uruguaya que se produjo, especialmente, desde la década de los '60. Mas recientemente (o sea desde el siglo XXI), la salida a las calles en relación a reclamos, como la búsqueda de un reconocimiento “nativo” u originario, como en el caso de Misibamba, diferenciados de otros grupos asociados a inmigraciones antiguas o más nuevas (caboverdianos, uruguayos, senegaleses) y autopercebidos como del “tronco colonial”; los volvió sujetos públicos, si bien solo parcialmente. En este sentido, recién a partir del 2001, ha habido un resurgimiento de los negros (inexistentes hasta ese momento, no solo políticamente hablando, sino incluso para la población local), incluyéndose en leyes nacionales (como el día nacional del afrodescendiente), y sobre todo cabe recordar la inclusión de Argentina en el Programa de la Ruta del Esclavo (surgida en 1994), junto a Paraguay y Uruguay en 2009. Algunas leyes memoriales surgieron en relación a dicha ruta, y las

referencias emblemáticas vinculadas a la misma fueron: la Capilla de los Negros en Chascomús, las llamadas de tambores en el casco histórico de la ciudad de Buenos Aires, entre otros.

La escasa representación de lo negro en Argentina se ha visto claramente en el caso del patrimonio inmaterial. En el año 2009, y luego de una presentación frustrada en 2001, se postuló e inscribió desde Buenos Aires y Montevideo el tango en la Lista Representativa de PCI de la Humanidad de Unesco. Algunos relatos históricos señalan que, a fines del siglo XIX, al menos en Buenos Aires, los negros fueron censurados en las calles. Como señala Porcel (2001, 103) “desde tiempos del virreynato, los esclavos salían por las calles en época de carnaval al son de los tambores [...]”, y agrega: “[...] y también desde aquella época, estas festividades populares molestaban a los sectores prestigiosos de la ciudad”. Algunas crónicas llegan hasta el 1600 para rastrear las “fiestas liberadoras de los negros” desde donde es posible reencontrarse con costumbres vinculadas a los afros. El decreto de 1771 de autoría del Virrey Vértiz (gobernador de Buenos Aires) se dice es la primera restricción y prohibición. En aquel se censuraron los bailes que se desarrollaban al toque de los tambores con los cuales los negros se acompañaban en sus pasos por las calles de la ciudad. El control apelaba a sanciones de azotes y prisión y recluía los bailes a lugares cerrado con la idea civilizatoria que fue tomando protagonismo frente a la barbarie en la que supuestamente vivían esos grupos. Los negros de a poco pierden visibilidad –aunque no sus tradiciones que perviven en algunas de las características del festejo-, mientras se incluyen las costumbres que los inmigrantes europeos comienzan a traer desde Europa (el caso del filete, patrimonio inmaterial de la humanidad, es un ejemplo de ello).

En los relatos históricos se incluye una postal que hasta hoy es incierta: la entrada de los negros a los lugares cerrados introdujo el género del tango, tal vez como “tradición inventada”¹⁰ o como manifestación verídica, lo cierto que, para muchos, el tango tiene raíz africana. Sin embargo, la presentación ante Unesco (aun cuando Montevideo fue parte de la misma) no menciona a los negros, ni a esta tradición ambigua, como tampoco a otras narrativas que plantearon que una vez que el tango entró a los lugares cerrados, los jóvenes varones de clase alta comenzaron a ir a esos espacios a bailar, a lo que se agregó que bailaban entre ellos debido a que las mujeres no tenían

¹⁰ “La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. El objetivo y las características de las “tradiciones”, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone practicas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición” (Hobsbawm y Ranger 2002, 7-8).

permiso para ese tipo de hábito. La postulación, por lo tanto, enfatiza en el tango moderno asociado al siglo XX, especialmente en la etapa tanguera de Carlos Gardel asumida a partir de los años 30.

La ausencia de lo negro en el tango también ha sido una constante en otras expresiones como la payada¹¹. El racismo estructural y la discriminación hacia determinadas poblaciones ha quitado la posibilidad, particularmente en Argentina, aunque también en la región del sur de América Latina, de insertar el patrimonio vivo entre determinadas poblaciones originarias. Con excepción de los negros (a través del candombe en Uruguay), también los indígenas han sido relegados. Hace muchos años, sobre fines del siglo XX, hubo un proyecto de Unesco de declarar (aun sin la Convención de 2003) el ngillatun mapuche entre Argentina y Chile, y si bien se iniciaron las negociaciones, la iniciativa no resultó debido a que los propios indígenas consideraron que ellos decidirían cuando permitirlo, ya que se trataba de “su patrimonio”. En 2022, el proyecto de patrimonializar los meteoritos que cayeron hace millones de años en Campo de Cielo, Chaco¹², implicó a los moqoi, un pueblo poco reconocido por Argentina y esta provincia, pero que ante la posible patrimonialización se involucraron bajo la demanda de pertenencia del territorio a partir de relatos sobre los meteoritos y reclamos sociales necesarios para su reproducción (vivienda, salud, educación). No obstante, ante la redacción de una ley, los meteoritos fueron protagonistas, mientras el patrimonio inmaterial vinculado a los moqoi fue solo un aspecto secundario (la ley no ha sido sancionada). La europeización y el blanqueamiento que ha primado en Argentina, aunque también en los países limítrofes¹³, han llevado a una relativa negación de estos grupos en el campo del patrimonio inmaterial.

Llamativamente, o tal vez no tanto, en el mismo año en que se postuló e inscribió el tango, también se presentó e incluyó el candombe situado en Montevideo, Uruguay. Previamente a ello, se sancionó la Ley n.º 18.059 del 10 de noviembre de 2006, a partir de la cual se declaró el 3 de diciembre de cada año como el Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouroguaya y la Equidad Racial. La fecha escogida rememora la “última llamada” previa al desalojo del conventillo “Medio Mundo”, ocurrida el 3 de diciembre de 1978 (situación que contribuyó a la migración de uruguayos a Buenos Aires). Es ese antecedente el que sirvió para inscribir el candombe relacionado al Barrio

¹¹ Arte poético musical improvisado que se dice tiene origen en la cultura hispánica, aunque uno de los payadores más famosos (vivió entre mediados del siglo XIX y principios del XX), nos referimos a Gabino Ezeiza, era negro.

¹² La provincia del Chaco se ubica al nordeste de la Argentina y es limítrofe con Paraguay. En este territorio conviven en el presente los wichi, los qom y los moqoi.

¹³ Chile tiene solo 3 elementos como PCI de la Humanidad, siendo solo el patrimonio de los aymaras, que comparte con Bolivia y Perú, el único inscripto en 2009. Una de las 3 expresiones que fue postulada y aprobada, el baile chino, es una danza ritual de procedencia hispana y ligada a los mineros. Bolivia cuenta con 5 patrimonios inmateriales de la humanidad, pero aun siendo un territorio con un porcentaje mayoritario de indígenas solo cuenta con 2 elementos vinculados a estas poblaciones (mencionamos solo las inscripciones realizadas hasta 2023).

Sur, el Palermo y el Cordón de Montevideo como patrimonio inmaterial, aún vigente entre los pobladores de origen africano que, en algunos casos aun residen por esas calles, aunque muchos ya fueron desalojados de lo que se denomina, genéricamente, el barrio sur y el casco histórico. Tal como se señaló en el expediente presentado a la Unesco:

Transmitido en el seno de las familias de ascendencia africana, el candombe no sólo es la expresión de una resistencia, sino también una festividad musical uruguaya y una práctica social colectiva profundamente arraigada en la vida diaria de esos barrios. También es un símbolo y una manifestación de la memoria de la comunidad, que incita a los antiguos habitantes a retornar al núcleo histórico del candombe en determinados días festivos (Unesco 2008)¹⁴.

Pero lo cierto es que los negros de Buenos Aires que, en su mayoría, son afrouuguayos, se autoperceben, después de muchos años de haber cruzado el Río de la Plata, como afrodescendientes (entre lo uruguayo y lo argentino), tratando de superar la frontera. Aun cuando la migración generó una expansión de las manifestaciones que los afrouuguayos trajeron, el problema es la “pureza racial” que, algunos otros que se sienten los “nativos”, despliegan a través de la bandera de ser los negros puros que desde la academia fueron denominados como del “tronco colonial”. La ocupación regular (en general los domingos) del espacio público en el casco histórico, desarrollando las llamadas en base a los recorridos históricos que ellos mismos reconocen, generan conflictos vecinales por los “ruidos” de tambores. No obstante, tocar en un espacio público es todo un símbolo ya que hace referencia a las llamadas de la época esclavista: los dueños autorizaban a los esclavos a reunirse los domingos, y desde la calle o una canchita, cada grupo llamaba a sus compañeros de esclavitud, al ritmo de sus tambores, aunque no es así en las llamadas de tambores que se desarrollan actualmente en Buenos Aires. Pero esa tensión que el gobierno no reduce, aun cuando la policía se haga presente, por el contrario, se incrementa.

Uno de los componentes claves del patrimonio inmaterial y que la Convención de 2003 ha enfatizado es la salvaguarda y su vínculo estrecho con la comunidad. Aunque no todo elemento o expresión cultural debe o puede ser salvaguardado, también es cierto que para ser parte de este campo patrimonial debe ser pertinente para la comunidad, es decir significativo para la misma, digno de ser reconocido como tal, y debería estar vigente, si bien con cambios, recreaciones, continuidades y/o discontinuidades. Asimismo, asegurar su viabilidad implica pensar en su transmisión a fin de reforzarse y consolidarse. No obstante, aunque los procesos de salvaguarda son fundamentales en la patrimonialización, no todos han sido objeto de políticas públicas relacionadas a aquellos.

¹⁴ Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-candombe-y-su-espacio-sociocultural-una-practica-comunitaria-00182>. Consultado el 9 de setiembre de 2024.

Si bien, el candombe uruguayo se ha revitalizado a partir de la patrimonialización, al mismo tiempo se ha potenciado su espectacularización, expandiéndose a otros barrios, produciendo desplazamientos de la población negra, generando cambios musicales, dificultades en las organizaciones de la propia comunidad que se han visto debilitadas, restando acciones de salvaguarda. Por lo tanto, ciertos elementos han entrado en riesgo como resultado de esta ampliación y mercantilización: se han perdido toques tradicionales, ha habido modificaciones en los ritmos, se han incorporado figuras. Los candomberos de Uruguay a partir de la patrimonialización obtuvieron un fondo de la Convención sobre la Diversidad de las Expresiones Culturales 2005, no obstante, y a pesar de que ese financiamiento sirvió para avanzar en acciones puntuales, mayormente creció la investigación académica, pero no se resolvieron problemas asociados a ciertos elementos ya mencionados.

En el caso del Movimiento Afrocultural de Buenos Aires, más allá del reconocimiento del día del afrodescendiente, así como de programas (hoy ya inexistentes) como aquellos que se desarrollaron en el Instituto Nacional contra la Discriminación¹⁵, o incluso de la legitimidad dada por el juez que intervino en el conflicto con vecinos, quien valoró el patrimonio inmaterial de esta agrupación; no se produjo un proceso de patrimonialización. No obstante, los propios sujetos históricamente negros han producido acciones de salvaguarda: la instalación de un museo pequeño pero contenedor de tambores y espacios de conmemoraciones a los negros abatidos en las calles de la ciudad, es un ejemplo a recalcar. Por otro lado, una vez ganada la batalla vecinal pudieron obtener un subsidio del Crespial con el que multiplicaron talleres de enseñanza para confeccionar tambores, pero también mediante el uso de técnicas propias (también antropológicas) realizaron historias de vida a la “familia candombera”, generaron espacios grupales de debate sobre los relatos y recorridos vinculados a la negritud y con ello elaboraron un mapa de memorias e itinerarios relacionados con las llamadas de tambores. Sin lugar a dudas, el uso del espacio público, sobre todo en el centro histórico, ha llevado a declamar por la cultura en la calle y el candombe no como un producto.

Las acciones de salvaguarda, en ocasiones marcadas por la mercantilización/espectacularización, no dejan de situarnos en el debate acerca de ideas asociadas al patrimonio social o del enfoque social vinculado al patrimonio vivo. Pero también en la problemática que tiene lugar tanto en Argentina como en Uruguay, un mayor protagonismo de las comunidades, antes que de las políticas públicas (no se posee un Instituto de Patrimonio como en

¹⁵ El INADI ha sido cerrado y desactivado con el gobierno de Javier Milei que asumió el 10 de diciembre de 2023.

Brasil, aunque sí hay Comisiones de Patrimonio, solo que en Argentina priman visiones propias del patrimonio material y monumental).

“El candombe no es carnaval. (...) La cultura africana va mucho más allá del color de la piel. Hay gente rubia de ojos celestes que se identifica y redescubre en sí misma esa Mamá África perdida, que es el origen de todos los hombres”.
(Diego Bonga, candombero y ex director del Movimiento afro cultural de San Telmo).

Diego Bonga no solo dice que el candombe no debe confundirse con otras expresiones como el carnaval, sino que también da cuenta de un racismo epistémico que se construye más allá del fenotipo y del color de piel. Agrupaciones como la que coordinó Bonga, han realizado actividades en defensa de la cultura afro, explicitando la responsabilidad del estado, ante la falta de políticas, de procesos de inclusión y justicia social, pero también se han dedicado a poner en conocimiento de la población local, los sitios o puntos icónicos del centro histórico, por los cuales deben pasar las llamadas de tambores.

El reclamo movilizado fue parte del período de pandemia, también en Montevideo, Uruguay. En aquellos momentos se salió a las calles por la cultura, con los tambores, las banderas, reivindicando “somos candombe” y “unidos por el candombe y la cultura”, en clave de patrimonio que ya han conseguido.

Comparativamente, los afro en Buenos Aires han sido más activistas que los de Montevideo. No obstante, los de Montevideo han logrado una patrimonialización que en Buenos Aires no ha tenido lugar.

El “derecho a tener derechos”: un desafío clave en el horizonte del campo del PCI

“Un reto: todavía parece una utopía conociendo como están organizadas nuestras comunidades, como se mistifica a algunas, como se invisibiliza a otras, como se las destierra de su raíz cultural convirtiéndolas en corredores turísticos”
(Jaime Araoz Chacón-Gestor Comunitario, Perú).

El derecho a tener derechos es un desafío que solo ha llegado parcialmente a algunos países de la región, como Brasil, sobre todo cuando referimos al vínculo entre la gestión comunitaria y las patrimonializaciones. Muchas de las activaciones de patrimonio inmaterial han producido reinventiones exotizantes como ha sido en el caso de Palenque San Basilio en Colombia, donde las mujeres afro se “producen” día a día para la venta de dulces o convertirse en guías de turistas en Cartagena, o han modificado las dinámicas y lógicas comunitarias (como hemos planteado en el caso del candombe afrouruguayo), entonces, ubicándolos en el mapa patrimonial, pero no así logrando resolver necesidades sociales, políticas, económicas (en el primer caso, un habitante y miembro de la comunidad que había aprobado la patrimonialización, decía que ésta no había resuelto las desigualdades). Es por ello que los líderes reclaman por los derechos, colocando a los miembros comunitarios en el centro de la escena, participando activamente como gestores

comunitarios, considerando incluso que hay consejos comunitarios que son preexistentes a los procesos de patrimonialización. Sin embargo, en muchos casos, antes que reivindicar derechos (culturales/patrimoniales y sociales), las comunidades acaban buscando “alfabetizarse patrimonialmente” con el fin de alcanzar las activaciones de patrimonio, mientras los expertos alfabetizan y construyen traducciones culturales de los saberes y prácticas comunitarios. En algunas comunidades originarias, los denominados “intelectuales étnicos” introducen lenguajes comunales con el propósito de gestionar con la comunidad los patrimonios propios, pero no, necesariamente, de reclamar por los/sus derechos.

Activar patrimonios (vía los gobiernos locales y nacionales o vía Unesco) se ha considerado que es “dar voz” a quienes son parte de saberes y prácticas comunitarias. No obstante, como lo han observado los pensadores de la decolonialidad, el patrimonio inmaterial no ha podido, en general, distanciarse de un “programa global, [que] crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Segato 2007; 2010 apud Segato 2015, 53). Y como señala Laclau: “La principal consecuencia que se sigue de esto es que “política de la diferencia” significa continuidad de la diferencia sobre la base de ser siempre *otro*; y el rechazo del otro [...] [es] renegociación constante de las formas de su presencia” (Laclau 1996, 60).

Es decir que, de acuerdo con el autor, se mantiene un antiguo sistema de poder. Entonces, si bien en el caso de Brasil (mencionado por Martha Abreu) los procesos de patrimonialización vinculados al patrimonio inmaterial se ha articulado con la lucha por los derechos culturales, es decir relacionado a las luchas políticas, dando cuenta de la politización del patrimonio; nos preguntamos hasta donde se trata de reivindicación de derechos. En las mismas afirmaciones de Abreu se refuerza la idea, con la que acordamos, de que el derecho a la cultura y al patrimonio (diríamos más bien, los derechos culturales) no son políticas de la Unesco, en las que prevalece, tal como se señala en la definición de patrimonio inmaterial aceptada y citada en la Convención, la identidad y la diversidad cultural como un valor. Efectivamente, como se señaló, en ciertas ocasiones (como lo fue en el caso de Campo de Cielo en Argentina), los pueblos o comunidades involucrados con el patrimonio, demandan su reconocimiento usando el estado para, a partir de esos reclamos, obtener soluciones a sus necesidades de otro orden y en un paso más avanzado, derechos. Aunque no en todos los países de la región se producen este tipo de vínculos, el decreto brasilero asociado al patrimonio inmaterial viene garantizando en mayor grado ciertas relaciones entre el patrimonio y los derechos, por ejemplo, de las comunidades negras. En ese sentido, la

presencia del estado sumada a las movilizaciones de las comunidades ha sido relevante para la salvaguarda y la sostenibilidad de los grupos, pues como recalcó Abreu, la gente no vive solo para Unesco. De hecho, en el caso comentado en este texto sobre los negros en Buenos Aires, se ve claramente que hay una mayor preocupación por ser reconocidos como afrodescendientes y desde ahí ser incluidos en la sociedad, que por el patrimonio y aun menos por llegar a Unesco. No obstante, hay otras comunidades (como los payadores de la provincia de Buenos Aires) que sí desean llegar a Unesco, cuestión que denota que no solo es interés de los expertos y los gobiernos. Aun así, volviendo a los negros en Buenos Aires, la presencia explícita de uno de ellos al mando, en el pasado, de un programa de diversidad en el ex Ministerio de Cultura de la Nación, generó conflictos internos en la comunidad, pues muchos de ellos son activistas pertenecientes a movimientos que, si bien han interactuado con las instituciones, se encuentran más al margen de las políticas públicas, y más próximos a la demanda de reconocimientos y derechos sociales en la vida pública y social.

Desde esta perspectiva, el patrimonio vivo ha sido un lugar vinculado a improntas de reconocimiento, pero no de redistribución material y simbólica. Es evidente que el reconocimiento ha dado un giro a la cuestión patrimonial, al mismo tiempo en que esta viene colaborando en ello, sin embargo, el énfasis sigue puesto en las diferencias y las identidades, aun cuando sea en clave de visibilidad, pero no en las desigualdades que también son culturales.

Como se señaló en la introducción, el objetivo de este artículo se constituyó desde el abordaje del vínculo entre las comunidades afrodescendientes, considerando solo parcialmente y como contrapunto, a los pueblos indígenas en América Latina (particularmente en el sur de la región y por razones de origen de la autora, en Argentina). En este sentido, no se trata de un texto sobre lo afro-indígena, a lo que cabe añadir, que, en relación con el objetivo planteado, no ha habido una relación estrecha entre dichos colectivos, más bien los indígenas se han visto favorecidos por las políticas del PCI, aunque no necesariamente en cuanto a los derechos reclamados, mientras los afrodescendientes escasamente visibilizados en el campo patrimonial, han alcanzado logros, aunque parciales, respecto de sus derechos y luchas políticas. Por otro lado, hemos focalizado en reflexiones críticas sobre las dinámicas y lógicas que prevalecen en torno al patrimonio vivo, considerando las narrativas del pasado (centralmente afro), con implicancias en las del presente que prevalecen en la región del sur de América Latina. Asimismo, atendimos a las políticas públicas, y a los movimientos que han llevado adelante luchas, no siempre ligadas al patrimonio, aunque sus manifestaciones culturales sean parte de las mismas. En suma, y sobre todo considerando el final de este artículo, nos ha interesado analizar hasta qué punto el patrimonio

inmaterial-vivo involucra una democratización de saberes y prácticas vinculada a los derechos de ciudadanía.

Bibliografía:

Barriendos, Joaquín. “La colonialidad del ver. hacia un nuevo diálogo visual interepistémico”, *Nómadas (Col)*, n. 35, (2011): 13-29.

Davallon Jean. “A propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions” *Patrimonialização e sustentabilidade do património: reflexão e perspectiva*, Lisboa, novembro de 2014. Disponible em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906>.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, eds. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.

Lacarrieu, Mónica y Leticia Maronese. *Inventario de seis milongas de Buenos Aires: experiencia piloto de participación comunitaria*, Montevideo: Unesco Oficina Montevideo y Oficina Regional para la Ciencia en América Latina y el Caribe, 2014.

Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.

Pérez de Cuellar, Javier. *Nuestra diversidad creativa: informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. París: Unesco, 1997.

Porcel, María Alejandra. “Porteños de Carnaval”. Em *Carnaval en Buenos Aires: La murga sale a la calle. La fiesta es posible.*, org. Alicia Martín, Seminario “Carnaval de Buenos Aires”. Buenos Aires: FFyL, UBA, 2001.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of world-systems research*. Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I (2000): 342-48.

Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*, n. 9 (2008): 131-152.

Recibido: 10 de octubre de 2024

Aprobado: 02 de diciembre de 2024