

Cachureos, reliquias, mercancías, monumentos.

Vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización

André Menard

Resumen

Partiendo de la descripción que hacía en los años veinte Martin Gusinde de su primer encuentro con los selk'nam intentamos explorar cierta constante que atraviesa las preguntas por la patrimonialización de los rasgos culturales hasta el día de hoy. Para ello nos servimos de la imagen del cachureo como un objeto que complica las categorías del valor, tanto de uso como de cambio, por arrastrar consigo el peso de la desaparición, la vulnerabilidad y el olvido que le da su cercanía con el espacio devaluado e indiferenciado del basural. A partir de los postulados de Aloïs Riegl se revisan las formas en que desde esta perspectiva del cachureo se puede analizar este tipo de valor aplicado no sólo a ruinas y monumentos, sino que a aquellos rasgos culturales que la UNESCO buscará salvaguardar mediante categorías como la de patrimonio intangible y el postulado de la diversidad cultural como forma abstracta del patrimonio y determinada por el valor que le daría su vulnerabilidad en contexto de mundialización. Se plantea por último una forma alternativa del valor de estos cachureos patrimoniales, basada en la idea de una vitalidad fetichista de ciertos objetos y de ciertas prácticas, lograda mediante su sustracción del plano de la vida cotidiana, lo que nos permitirá reconocer la existencia de formas de patrimonialización distintas o autónomas respecto de las políticas modernas y hegemónicas del patrimonio. De esta forma se abrirá la pregunta política por los conflictos que pueden derivarse en torno a la producción y el control de esta vitalidad fetichista que subyace a toda práctica patrimonial.

Si bien la convención de la UNESCO en que se sanciona la categoría de patrimonio intangible, data recién de 2003,¹ encontramos una de sus primeras formulaciones en las tesis que Lévi-Strauss levantó en el contexto de desracialización de los discursos político-científicos que este mismo organismo fomentó tras el fin de la segunda guerra mundial. Pero lo hizo en forma ambivalente, oscilando entre un optimismo humanista y un pesimismo misantrópico.

Optimismo de anunciar (en una carta dirigida al *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros*) el año 1956 el advenimiento, “después del humanismo aristocrático del renacimiento” y “del humanismo burgués del siglo XIX”, de un humanismo al fin democrático, en el que “todas las sociedades humanas merecerán un espacio y no sólo

¹ UNESCO 2003.- *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural intangible*, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (última visita 25 de enero de 2015)

algunas de ellas”. Humanismo doblemente democrático tanto por la humildad de las sociedades consideradas, como por la unanimidad de sus contenidos:

estas civilizaciones (...) casi no han tenido documentos escritos y algunas se dedicaron sólo a formas perecederas del monumento. A falta de estas producciones llamadas nobles, uno debe, para conocerlas, ceñirse con igual pasión y respeto, a las formas ‘populares’ de la cultura: aquellas compartidas por todos los miembros de la sociedad”².

Se transita así del indígena como ejemplar de una raza al indígena como representante de un patrimonio inmaterial y colectivo.

Pero al mismo tiempo Lévi-Strauss planteaba el pesimismo de constatar la casi inexorable desaparición de estos patrimonios bajo el peso de la homogeneización cultural mundial, proceso paralelo al de la destrucción de las especies vegetales y animales bajo el peso de la explosión demográfica y el desarrollo industrial. Invirtiendo el optimismo evolucionista decimonónico, Lévi-Strauss termina deplorando este proceso con la resignación melancólica de quien ve el avance de la historia no como el despliegue de un orden siempre más perfecto y más complejo, sino como manifestación del irremediable principio de la entropía que todo condena a la inercia y el desorden del basural:

Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los armamentos atómicos y termonucleares, pasando por el descubrimiento del fuego (...), el hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millones de estructuras para reducirlas a un estado en que ya no son más susceptibles de integración.³

Encontramos una prefiguración de esta alarma por la disolución de la diversidad cultural bajo el peso homogeneizador de lo que más tarde la UNESCO formulará en términos de “mundialización”, en los años veinte, en una especie de escena primitiva de la actual razón patrimonial en contexto chileno, y en el que como veremos ya aparece esta

² Lévi-Strauss, C. 1956.- “Lettre au I Congrès d’artistes et écrivains noirs ».- en *Présence Africaine*, n° 8-9-10, junio-noviembre 1956 (p. 384-385).

³ Lévi-Strauss, Claude 1955 (2001).- *Tristes tropiques*.- Paris: Presses pocket, p. 496.

correlación entre el valor de lo singular y de lo auténtico con la inminencia de su disolución en el desorden del basural. Se trata de una escena en la que el cura y antropólogo Martín Gusinde narra con amargura la desilusión que le significó su encuentro con los selk'nam reales, tan distintos al ideal de exotismo y primitivismo que lo había llevado hasta Tierra del Fuego.

Eran de aspecto un poco distinto de aquel con que los muestran algunas ilustraciones muy difundidas. Lo que casi desfigura a esta gente es la ropa europea de mal gusto, que cuelga de sus espléndidos cuerpos. Es absurdo y repugnante ver la mezcla trivial de banales y vulgares mercaderías europeas con la exquisita individualidad de un grupo de aborígenes. Esta sensación es tan más intensa cuando el indio se presenta, en ciertas ocasiones, con su vestimenta, adorno y porte auténticamente originales. Sólo así se gustan a sí mismos e incluso al exigente ojo europeo. Dejo de lado la cuestión de la practicidad. Este hermoso mundo se torna indeciblemente aburrido con los pantalones y vestidos europeos de todos los tamaños y colores que, para su ventaja económica, unos pocos fabricantes han distribuidos a los cuatro vientos entre aborígenes. Me costó continuo y repetido esfuerzo resignarme a esta mezcla caricaturesca.⁴

Vemos así cómo la melancólica queja levi-straussiana contra la disolución de la diversidad cultural toma aquí la forma de un aburrimiento ante la inscripción de los selk'nam en el flujo global del capital y de las mercancías. Pero lo interesante es que este proceso de pérdida del fueguino ideal por su contacto con la historia del capital, aparece en Gusinde justamente alegorizado en la imagen del basural:

Tampoco aprendieron a cuidar de sus cosas. Hoy se ve el desorden más increíble en sus chozas. Antes no ocurría eso, pues faltaban los cachivaches, en su mayoría inútiles. Las ropas quedan tiradas así como caen del cuerpo. Si buscan un objeto, revuelven a fondo todo lo que hay. Por aquí queda una montura sucia sobre alguna

⁴ Gusinde, Martín 1982, *Los indios de la Tierra del Fuego* vol. 1, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, p. 68

ropa flamante, sin estrenar, encima una bolsa en la que se pudren algunas papas, tierra colorante, tabaco, medias rotas, una botella pringosa con algún jarabe para la tos, unos arreos con riendas rotas, un molinillo de café, cueros de oveja y guanacos, una bolsita de clavos oxidados, un viejo adorno frontal, un trozo de carne en putefacción, un farol de lata abollado, vidrios para puntas de flechas y cartuchos vacíos, un pantalón raído, velas de estearina desmenuzadas y una bolsita reventada de harina. En medio de ello bandas para piernas, húmedas y enmohecidas, café molido y arroz derramado: un zurriburri inimaginable. ¡A ello se agrega el olor que este desorden europeo e indígena emite! Todo es inmundicia y abandono.⁵

De ahí que la tarea del antropólogo sea la de rescatar del basural (que en este caso es otro nombre de esa cochinidad que es la historia), aquellos cachureos que merecen acceder al estatus de patrimonio. Y para ello no duda en dotarlos de un valor mercantil, lo que –como veremos- prefigura el sustrato económico que determina el actual desarrollo de la razón patrimonial como gestión de bienes culturales. De hecho, ante la falta de interés que mostraron los selk'nam frente a su propuesta de producir canastos tejidos para vendérselos a los viajeros que pasaban por el estrecho, Gusinde se lamenta:

Más tarde dejé caer con énfasis el comentario: “Si fuera selk'nam, trabajaría ahora diligentemente, para poder ganar luego mucho dinero!”. Se burlaron de mí por mis tontas ideas de querer trabajar. De mala gana recuerdo el indecible esfuerzo y la paciencia de que tuve que armarme para sonsacar a esta gente indolente, desafecta a todo trabajo mental, la gran riqueza de elementos de su *patrimonio cultural*, difícil de obtener, y de la que hoy puedo gozar como fruto de mis investigaciones.⁶ [las cursivas son mías]

Y no será otra la estrategia del etnógrafo para lograr que los selk'nam accedieran a realizar o mejor, a representar un *klóketen* (el rito de iniciación de los jóvenes selk'nam) ante él: volverlo un bien transable en el emergente mercado de los bienes culturales:

⁵ Op. cit. p. 160.

⁶ Op. cit. p. 162.

Daré a cada hombre que participe, sea casado o no, un cordero por cada tres días, aunque la fiesta dure todo el invierno. Halemink, por ser el inspector; recibirá además por cada tres días un paquetito de tabaco, lo misma Nana, que también lleva un hijo a la Choza Grande en calidad de examinado; además Tenenesk, que tendrá mucho trabajo y es el que mejor conoce todo el desarrollo. Vosotros me habéis dicho que también en la Choza Grande se necesita mucha carne. Ahora bien: todos los corderos que se necesitan los pondré yo, ¡no sufriréis privaciones en la Choza Grande! ¡También habrá siempre tabaco a vuestra disposición!” (...) “Como debéis además cuidar a vuestras familias y las mujeres trabajan duro durante la celebración del Klóketen, cada uno de vosotros recibirá para su esposa un peso argentino (=1,50 marcos) por cada tres días. Con esto puede comprar muchas cosas en la estancia”.⁷

El valor ejemplar de esta escena reside, en que el patrimonio, así como la autenticidad que funciona como su materia prima, lejos de funcionar como un dato inmediato, es efecto de un trabajo de producción,⁸ de un puesta en valor diríamos ahora, pero que ya aparece dependiente de un marco mercantil.

El problema es que se trata de un bien ambiguo en la medida en que articula la irreductibilidad de un valor basado en la cualidad singular de un objeto o de una práctica con la conmensurabilidad que implica su puesta en valor más allá de los límites de la cultura particular que le da sentido. Y para entender esto quizás debemos centrarnos en un tipo de objeto que en cierta forma media entre esa suerte de muerte y olvido anónimo del objeto desechado en el basural y la vida de su vida útil como objeto activado por un uso y/o un valor comercial. Pensamos en el concepto de cachureo, concepto que remite tanto a la actividad de cachurear, es decir de rebuscar en la basura objetos dados de baja para reintegrarlos al mundo de los objetos vivos, como al objeto mismo, suerte de objeto

⁷ Gusinde, Martín 1982 *Los indios de la Tierra del Fuego* vol. 2, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, p. 795-796.

⁸ “La autenticidad se produce (...) arrancando los objetos y las costumbres de su situación histórica actual, un presente convirtiéndose en futuro” (Clifford, James 1995, *Dilemas de la cultura*, Barcelona: Gedisa, p. 271).

resucitado, y que en cierta forma constituye una versión más humilde y cotidiana de la ruina.⁹

Se podría decir que la tarea de Gusinde, en un gesto que reproduce toda empresa historiográfica o patrimonial, consiste en entrar a cachurear dentro de esa choza para rescatar aquellos elementos que le permitan producir lo que considera la auténtica cultura selk'nam. Y si a esto le sumamos el que Gusinde trabajara con la convicción de que se trataba de los últimos vestigios de una cultura condenada a la extinción, es decir a su disolución en el basural de la historia, podemos entender que la autenticidad así producida sea inseparable de su condición de cachureo de la historia.

Así desde una perspectiva patrimonial, el cachureo, como la ruina, implican pensar una forma extraña del valor que oscila entre el no valor de la basura y los valores de uso o de cambio que activan al objeto vivo. Y parece ser que ese tipo de valoración ha ido evolucionando con el tiempo y variando en el espacio. Uno de los primeros en reflexionar sobre este problema y que en cierta forma prefiguró las actuales disquisiciones en torno a la gestión de los patrimonios, fue el historiador del arte Alois Riegl, quien en 1903 elaboró una teoría del cachureo, pero lo hizo eso sí en términos de monumento.¹⁰

Parte Riegl distinguiendo entre dos tipos de monumentos: los voluntarios y los involuntarios. Los primeros son aquellos fabricados con la intención de rememorar un acontecimiento o un héroe (la columna de Trajano, los arcos de triunfo, etc.). Los segundos son aquellos que se fabricaron con otro fin (como el Coliseo romano), pero que con los años adquirieron la categoría de monumentos de una época o de una nación. Ahora bien, hablando de estos últimos Riegl plantea que en el siglo XIX, siglo histórico por antonomasia dice, surgió una forma de valoración del monumento que él llamó de historicidad, por el cual el más nimio objeto adquiriría el valor de representar un eslabón

⁹ En este sentido resulta ilustrativo constatar el paralelo entre la siguiente ejemplificación del término cachureo publicada en *Diccionario ejemplificado de chilenismos y otros usos diferenciales del español de Chile*, con la descripción de la choza selk'nam: "Cachureo/ m. fam. (...) / 3. Trasto abandonado por viejo o inservible: 'un frasco de mermelada de membrillo que, al romperse, se vació en la ropa, entre la que había unos calzones gruesos y largos, como de mosquetero, una camisa de dormir afranelada y con flecos, un chal tejido a palillos, unas estampas de santos, un número de lotería del año pasado, un cascabel de gato, una caja desocupada de té Ratampuro con útiles de cocer y tejer, unos cordelitos y cajitas vacías de pomadas y una infinidad de cachureos más' (Briceño, Horas 104-105)" (Mora, Félix, Oscar Quiroz y Juan Peña Álvarez 1984, *Diccionario ejemplificado de chilenismos y otros usos diferenciales del español de Chile*, Valparaíso: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso. p. 720-721).

¹⁰ Riegl, Alois 1987, *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*, Madrid: Visor.

irreemplazable en la escala de la evolución de la humanidad. De ahí que se tratara de un valor erudito, otorgado por los expertos y que dependía no tanto del objeto en sí, como del momento histórico y evolutivo sobre el que les informaba y que le dotaba de un valor histórico objetivo. En otras palabras, el cachureo accedía al estatus de monumento en función de aquello que representaba respecto de una época o etapa en esta evolución. Pero agregaba Riegl, que justamente en el momento en que escribía, estaba surgiendo una nueva forma de valoración del monumento, una que no dependía de la erudición de los expertos, ni de su potencial documental, sino que del efecto subjetivo y afectivo que producía en quien lo miraba la constatación del paso del tiempo y que lo elevaba a la condición de la ruina. Es a lo que llamará valor de antigüedad. Así por ejemplo desde la perspectiva del valor de historicidad, para valorar un cachureo como la humilde boleta de un panadería se debía inscribirla en la historia de la panificación o del sistema tributario chileno. Pero desde el valor de antigüedad, bastaba constatar la pátina que la arruinaba o la antigüedad de su caligrafía, propiedades visibles por cualquiera, y en las que lo que se manifestaba no era más que el trabajo del tiempo que la arruinaba, o en palabras de Riegl, “unas cualidades que indican la desaparición del monumento en la universalidad (...) en lugar de aquellas que revelan su individualidad objetiva, original y completa”.¹¹

Valor de historicidad, valor de antigüedad, dos formas de rescatar al cachureo del basural, pero lo interesante del segundo es que le añade el peso de una vulnerabilidad, el dato estético y patético de una desaparición, y si bien en Gusinde pueden haber estado operando los dos tipos de valor, en el caso de Lévi-Strauss y de la doctrina de la UNESCO, dispuestos a refutar toda forma de jerarquización implícita o explícitamente racista de las culturas, no quedaba más que asumir una forma humanista y relativista cultural del valor de antigüedad, es decir una valoración de las culturas por su vulnerabilidad ante el peso homogeneizante de la globalización.

El problema es que esta valoración de las culturas, materializada en documentos como la *Convención para la Diversidad cultural* (2003) o la *Declaración sobre el patrimonio intangible* (2001), es que nadie ha visto ni tocado nunca la totalidad de una cultura. Esto ya que por definición la cultura solo puede manifestarse por medio de ciertos

¹¹ Riegl, Alois, op. cit. p. 39-40 (hemos modificado la traducción)

rasgos (tanto materiales como espirituales),¹² y que son los que en última instancia pueden ser objeto de patrimonialización. Y puesto que se asume que lo que define y agrupa a esas culturas es su vulnerabilidad, es decir el peligro de que desaparezcan, estos rasgos no dejan de funcionar como ruinas de esa supuesta totalidad en peligro de caer en el olvido, es decir de perderse en el basural de la mundialización.

Esto puede explicar ciertas contradicciones en las políticas de la UNESCO y que se expresan, por ejemplo, en los criterios de construcción de las listas de patrimonios intangibles de la humanidad. Por ejemplo cuando se señala que una de las condiciones para que uno de estos rasgos culturales entre en estas listas, es su “valor excepcional” y al mismo tiempo el que estén en peligro de desaparición, puesto que en muchos casos esta última condición implica un deterioro en su calidad y por lo tanto una devaluación de su “valor excepcional”.¹³

Esto puede explicarse por el hecho de que lo que se está salvaguardando no es tanto el rasgo, objeto o práctica específica, sino que algo más abstracto, algo que en su abstracción permite la conmensurabilidad de rasgos heterogéneos, singulares y culturalmente irreductibles. Y ese algo parece ser justamente una categoría global: la diversidad cultural en sí misma como patrimonio de la humanidad. Esto explica otra contradicción identificada en estas políticas patrimoniales: el hecho de que al tiempo que se identifica a la globalización como la gran amenaza que pende sobre la diversidad cultural, las políticas que la salvaguardan apuestan a una difusión global de estos rasgos culturales específicos y en peligro como estrategia para su conservación.¹⁴ Así por ejemplo si bien en documentos como la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales* (2005) se reconoce que “los procesos de mundialización facilitados

¹² De hecho en la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* se da la siguiente definición de cultura. “... la cultura debe ser considerada el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (UNESCO 2001), formulación que recuerda la primera definición antropológica de cultura dada por E.B. Tylor en 1871.

¹³ Es por ejemplo lo que comenta J.M. Nas al analizar la primera lista de patrimonios intangibles de la humanidad proclamada por la UNESCO en 2001 (Nas, J.M. 2002, “Masterpieces of Oral and Intangible Culture”, en *Current Anthropology* vol. 43, n° 1 (p. 139-148), p. 141.)

¹⁴ “Unesco aims to support ‘the free flow of ideas’ and ‘constant exchanges between cultures (...), confident that these exchanges will reinforce cultural diversity; at the same time, one can hardly ignore that such exchanges contribute inescapably to the homogenization of cultures throughout the world, as predicted by Lévi-Strauss...” (Stoczkowski, Wiktor 2009, “UNESCO’s doctrine of human diversity. A secular soteriology?” en *Anthropology Today*, vol. 25, n° 3 (p. 7-11), p. 11.

por la evolución rápida de las tecnologías de la información” constituyen no un “desafío para la diversidad cultural” (Preámbulo), su objetivo es el de garantizar “la presencia e interacción equitativa de las diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones compartidas” (Def. nº 8). Y si bien se advierte (por ejemplo en el art. 8 de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* del 2001) que los “bienes y servicios culturales (...) no deben ser considerados mercancías o bienes de mercado como los demás”, las resoluciones adoptadas parecen buscar justamente el generar las condiciones de difusión para que estos bienes culturales circulen en un espacio lo más homogéneo posible. Y es imposible no leer en este espacio el ideal liberal de un mercado parejo y transparente, y cuando hablamos de mercado lo hacemos notando el hincapié que se hace desde un comienzo en el también muy liberal principio de la libre elección individual. De hecho el artículo 3 de dicha declaración, titulado “La diversidad cultural, factor de desarrollo” se inicia con la siguiente frase: “la diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos”. De ahí que el derecho a la diversidad cultural como parte integrante de los derechos humanos, en lugar de salvaguardar la irreductibilidad intraducible de una identidad cultural por definición colectiva, heredada y no elegida, se acerca más al principio de libre elección individual que sostiene unos derechos del consumidor. Y esta tensión contradictoria entre aquellos rasgos identitarios que anteceden a la voluntad del individuo y la reafirmación de la voluntad soberana de un individuo abstraído de toda determinación cultural aparece explícita e irremediamente en la redacción misma del documento, por ejemplo en el artículo 5 en que se afirma que:

toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura...

Y quizás este vaivén entre deseo y lengua materna, educación de calidad e identidad cultural, libre elección y conformación a la propia cultura, corresponda a un intento por compatibilizar la definición antropológica de la cultura (caracterizada por el carácter

relativo e incomparable de cada cultura) con la definición humanista de la Cultura con mayúscula entendida como un capital universal de erudición por el que alguien puede ser más culto que otro. Se buscaría elevar las expresiones culturales exóticas y en peligro al mismo nivel de accesibilidad del que gozan las expresiones más canónicas, y por lo tanto más occidentales de lo que se entiende por cultura (como la ópera, los clásicos literarios o las películas de Hollywood) en el marco del ya señalado mercado cultural. Pero como en todo mercado, y como complemento de ese individuo consumidor abstracto y universal (que para la UNESCO no es otro que la Humanidad con mayúscula) hace falta algo que sirva de común medida de todas estas expresiones culturales tanto más inconmensurables que en un caso se trata de bienes altamente legitimados y dotados de toda la vigencia de sus valores de uso y de cambio y en el otro de bienes intrínsecamente heterogéneos y rescatados del basural de la mundialización, es decir de cachureos. Hace falta entonces un equivalente general que permita valorizar estos cachureos culturales. Y puesto que lo que se busca es salvaguardar la diversidad cultural misma, este equivalente general no puede referir a un criterio cultural específico, por lo que como buen equivalente general debe tomar una forma cuantitativa. De ahí que lo que se esté salvaguardando no sea un contenido, rasgo, práctica o artefacto cultural en específico, sino que la categoría abstracta de una cantidad de diversidad cultural.¹⁵ Y es aquí donde las actuales políticas patrimoniales, en especial aquellas referidas al patrimonio intangible, se vuelven útiles a la hora de volver tangible la inmaterialidad de esa diversidad cultural en abstracto mediante la identificación, que como vimos con Gusinde es en realidad una producción, de esos cachureos como objetos dotados de valor.

Y claro esto implica el peligro reiteradamente señalado por especialistas y otros actores implicados en procesos de patrimonialización, de hacer de prácticas cotidianas y

¹⁵ Aquí cabe señalar el paralelo que en estos mismo instrumentos aparece entre diversidad cultural y biodiversidad: “la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos” (art. 1 de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*), y por el cual el valor de una especie, por irrelevante o repugnante que nos parezca, se sostiene en el capital global de diversidad de la naturaleza. Pero claro, en el caso de la diversidad cultural la cosa es más complicada, puesto que no todas las expresiones culturales son aceptables, sino que sólo aquellas que se mueven dentro de “los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales” (Art. 5 *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*). De ahí que el individuo abstracto que se instala como testigo y consumidor de la diversidad cultural no sea tan neutro y deba conformarse a ciertos valores, prácticas y creencias (es decir, en términos de la misma UNESCO, a una cultura) que son los de una tradición humanista dotada de una historia y de una carga cultural bien concreta.

dinámicas objetos “fossilizados y alienados de sus fuentes socioculturales vivas”,¹⁶ en otras palabras de hacer de una práctica vigente un cachureo museificado. Y el problema es que al parecer este peligro más que un efecto perverso o no deseado de la patrimonialización, es el resultado inevitable de toda empresa de preservación, en la medida en que preservar significa sustraer algo de la obsolescencia, el deterioro, la desaparición y la muerte, procesos que si lo pensamos bien son justamente la condición de lo que llamamos estar vivo. Y esta aparente contradicción entre lo vivo y lo muerto que flota sobre el patrimonio, es justamente la que sostiene a nuestros archivos y museos, en la medida en que se basan en un trabajo de seleccionar de entre los objetos que se encuentran fuera de ellos, es decir en la vida cotidiana, aquellos que por representar o materializar un aspecto especialmente valorable de este mundo exterior merecen acceder a la inmortalidad que se supone resguardan sus muros. El problema, como lo ha señalado Boris Groys,¹⁷ es que al momento de acceder a este estatus inmortal, estos objetos pierden justamente aquello que define a todo lo que existe fuera del museo, a saber que se trata de entidades perecibles. De ahí que solo pueda acceder a la inmortalidad aquello que como el cachureo o el cadáver en cierta forma ya murió.

Pero llegados a este punto es necesario distinguir entre esta idea de una vida del objeto y algo que podríamos llamar su vitalidad. Desde esta perspectiva lo vivo sería aquello que al tiempo que está sometido a los avatares del cambio y la destrucción, también ve eclipsada su singularidad en la red de significaciones y de usos que lo vuelven un objeto o un individuo común y corriente. Es en este sentido que Blanchot decía que el objeto se pierde en su uso, es decir que un objeto del que nos servimos y que por lo tanto puede ser reemplazado por cualquier otro que cumpla la misma función, sólo se nos revelará en su irreductible singularidad en el momento en que falla, es decir en el momento en que se arruina. Recién allí se nos aparece como un individuo único y singular, o como diría Heidegger recién ahí puede elevarse del estatus de objeto al de la cosa. Y no es distinto a lo que sucede cuando un objeto sale de la vida cotidiana y entra a la inmortalidad de la vitrina en el museo. El punto es que en ese momento el objeto se carga de cierta energía, de un aura del que carecía en su vida cotidiana, en otras palabras al dejar de estar vivo puede

¹⁶ Nas, J.M. op. cit. p. 139.

¹⁷ Groys, Boris 2008, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia: Pre-Textos.

adquirir la vitalidad de la ruina o del cadáver. Y esto pues como bien dice Marc Augé, para una conciencia viva lo verdaderamente sobrenatural (es decir lo radicalmente extraño e impensable) es lo inerte, “piénsese –dice- en la dificultad de concebir un cadáver como algo inerte”¹⁸, por ello “el poder, corresponde a la inercia bruta, a la pura materialidad”¹⁹. De ahí que por ejemplo el filósofo Alain de Libera hable de una energía del archivo, pero que debe ser entendida como de una energía fósil.

Archivos y museos modernos pueden entenderse entonces como dispositivos modernos para la contención y gestión de esta energía o de esta vitalidad. Pero esto no significa que sean los únicos y que en otras zonas de la misma sociedad o que en otras sociedades no existan prácticas, instituciones o dispositivos que trabajen con la misma energía, aunque a su manera, según reglas y orientaciones distintas y que en ocasiones puedan entrar en conflicto con aquellas estipuladas por el mercado o los estados modernos.

Surge así una alternativa a la crítica de la museificación o de la patrimonialización como una operación unidireccional y negativa de asesinato, fosilización o congelamiento de objetos y prácticas por su exilio de los contextos socioculturales vivos en los que habrían encontrado su verdadera forma de vida y de vitalidad. En los años noventa del siglo pasado, el antropólogo Jean Bazin criticaba esta perspectiva planteando que en definitiva el fetiche africano instalado en el museo no funcionaba de una manera muy distinta a la manera en que por un lado funciona la Mona Lisa en el Louvre y por otro a la manera en que funcionaba en su contexto original.²⁰ Esto pues en ambos casos, lo que dotaría a estos dos objetos, la Mona Lisa y el fetiche, del aura y la vitalidad por la que en el caso de la primera miles de personas se movilizan diariamente para llegar al Louvre y poder mirarla en directo, no tiene tanto que ver con que el cuadro represente algo como el Renacimiento, a Da Vinci, el arte u otra cosa, como por el hecho de ser la auténtica Mona Lisa, es decir una cosa singular y cargada de un capital de individualidad o de historicidad que la destaca. En este sentido la Mona Lisa, como toda ruina o todo cachureo no se agota en la función de representar algo o de ser útil para algo, sino que carga la historia acumulada de todo lo que le ha sucedido: que la pintó Da Vinci, que se la regaló a Francisco I, que se la robaron en

¹⁸ Augé, M. (1988) 1998.- *Dios como objeto*, Barcelona: Gedisa, p. 63.

¹⁹ Op. cit., p. 31.

²⁰ Bazin, Jean 2008, “Des clous dans la Joconde” en *Des clous dans la Joconde*, Toulouse: Anacharsis, p. 493-520.

1911, que el año 1956 alguien le tiró ácido y ese mismo año un pintor boliviano llamado Ugo Ungaza le lanzó una piedra (de la que guarda la marca), a lo que habría que sumar el cúmulo creciente de sus reproducciones y pastiches. Pues bien, dice Bazin, el fetiche africano, esa cosa vestida de la densa costra de sangre de los sacrificios que se le han rendido a lo largo de los años o de los clavos con que se van marcando los trabajos que se le solicitan, no cumple en su contexto una función distinta a la de la Mona Lisa, en la medida en que, y contra los supuestos tanto de los misioneros que veían en él una representación diabólica como de los antropólogos que veían en él la representación material de espíritus o cosmovisiones, su potencia está justamente en no representar nada, en no ser un objeto sino que una cosa liberada de toda función simbólica. Un cachureo si se quiere, pero un cachureo que nunca tuvo una vida anterior, es decir un cachureo fabricado desde un principio como cachureo.

Desde este punto de vista más que representar, el fetiche contiene, ¿y qué contiene? la concentración de historicidad que lo destaca de los otros objetos, y que le dota de un capital de individualidad incluso superior al de sus devotos humanos. Se dibuja así una suerte de ontología fetichista en términos de Bazin, o una ontología de la vitalidad podríamos decir nosotros, por la cual las oposiciones metafísicas tradicionales entre vivo y no vivo, o entre persona y cosa se desdibujan, reemplazándolas por un continuo que iría de aquello con menos a aquello con más individualidad. Así una persona con nombre propio gozaría de más individualidad que una mosca anónima, una piedra en medio de una pampa más que otros guijarros, un volcán en erupción más que las montañas que lo rodean, pero también más que las personas que le temen o que lo veneran, y así mismo un fetiche o una obra de arte gozarían de más individualidad que las personas que la admiran. Y aquí no nos estamos refiriendo exclusivamente a un modo de pensamiento radicalmente exótico o primitivo, sino que a una economía de la vitalidad que puede estar muy presente en nuestras instituciones museográficas contemporáneas. Sólo un ejemplo. Hace 53 años, el 16 de enero de 1963 un comando guerrillero secuestraba cinco pinturas desde el Museo de Bellas Artes de Caracas como una medida para denunciar la ilegalización de partidos de izquierda, la prisión política y el ambiente de represión que en esos momentos se vivía en Venezuela. Lo interesante es que no se trataba de cualquier pintura, sino que de obras de Van Ghogh, Gauguin, Picasso y Braque, lo que dio al operativo una visibilidad insospechada, sobre todo

a nivel internacional.²¹ Cabe preguntarse si el efecto hubiera sido el mismo si en lugar de las pinturas el secuestrado hubiera sido por ejemplo el guardia a la entrada del Museo.

Nos enfrentamos así a una economía y una política del fetiche, o de su vitalidad, que nos permite considerar dos cuestiones importantes. Primero una forma de valoración del monumento o del cachureo distinta del valor de historicidad como del valor de antigüedad identificados por Riegl. Esto pues ambas remiten a una forma representacional del valor basada en una concepción moderna del tiempo. En el caso del valor de historicidad, este estaría dado por la capacidad que tiene el monumento de representar un punto en la cadena universal de la evolución humana, cadena que se sostiene como una serie de acontecimientos jerarquizados en función de su posición respecto de ese tiempo que es un tiempo homogéneo, lineal y universal. Mientras que en el caso del valor de antigüedad, este se basaría en el reconocimiento del trabajo de ese mismo tiempo homogéneo, lineal y universal sobre el objeto particular,²² lo que de paso dice Riegl reafirma la condición del individuo moderno como sujeto separado de toda tradición, la que sólo se le aparecerá bajo la forma de la ruina²³ (y que en cierta forma –como lo notamos– persiste en la idea de individuo consumidor de diversidad cultural que vislumbramos en los documentos de la UNESCO). Mientras que en el caso del valor derivado de esta vitalidad del fetiche, justamente por basarse en su liberación respecto de toda función representacional, ya no dependerá de la representación de una época (y a fortiori de una cultura) o del paso de un tiempo universal y abstracto. Su valor residirá en su capacidad de contender y de complicar tiempos e historias heterogéneas. Así por ejemplo la misma Mona Lisa no se agotaría en una representación del arte del renacimiento (o a fortiori del genio de Da Vinci), sino que marcaría un nudo en que se enredan el tiempo del renacimiento, con el del Antiguo Régimen, así como el de la historia moderna del Museo decimonónico con el de la

²¹ Para una reseña sobre este episodio ver <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/hoy-se-cumplen-51-anos-“asalto-mas-audaz-historia”/> (última visita 19 de marzo de 2016).

²² Dicho en términos tan marxistas como esquemáticos: mientras que el valor de historicidad se puede identificar con la idea del valor (en la sociedad mercantil) como acumulación de tiempo de trabajo humano promedio, el valor de antigüedad remitiría a una acumulación de trabajo del tiempo (vuelto fetiche de la cuantificabilidad del trabajo) que destrabaja, es decir arruina, ese trabajo humano.

²³ Del valor de antigüedad Riegl dice “no es más que un aspecto de un fenómeno que domina los tiempos modernos, la emancipación del individuo”, Riegl, Aloïs, op. cit. p. 39 (hemos modificado la traducción). Tesis que Jean Louis Déotte parafrasea hablando de “un valor que es el horizonte del surgimiento del individuo moderno, sobre la ruina de la comunidad” Déotte, Jean-Louis 1994 (1998).- *Catástrofe y olvido. Europa, las ruinas y el museo.*- Santiago: Cuarto Propio, p. 43).

mercantilización contemporánea del arte. Y lo hace como el cachureo, el fetiche o la reliquia en su misma materialidad, materialidad en la que conviven técnicas y pigmentos del siglo XVI con las más sofisticadas tecnologías de conservación. Así podemos decir del fetiche lo que Wajcman dice de la ruina: se trata de una esponja de historia.²⁴

Y en segundo lugar esta vitalidad del fetiche nos permite considerar la dimensión política que implica la pregunta por el control de esta vitalidad del fetiche. Conocidos son los conflictos en la Edad Media derivados del robo de reliquias milagrosas (esos otros cachureos cargados de vitalidad fetichista), y algo parecido se puede hablar hoy en día de los conflictos entre comunidades indígenas y museos en torno al control y la propiedad de los vestigios allí conservados. Así por ejemplo cabe preguntarse si en episodios como el del retiro de los cuerpos de la exposición del Museo de San Pedro de Atacama, la causa del conflicto derivaba del maltrato de una idea humanista y universal de la dignidad humana, o tenía más que ver con una disputa por el control de la vitalidad aurática de esos cuerpos.²⁵

Así, podemos releer la imagen de la fosilización como efecto no deseado de la patrimonialización, considerando que desde esta perspectiva el problema no reside tanto en el hecho de sustraer un objeto o una práctica de la vida cotidiana, como en el hecho de determinar quién tiene el control político y económico de estas prácticas de sustracción. Veamos otro ejemplo. El año 2004 surgió la iniciativa de inscribir al ngillatun, la principal ceremonia del pueblo mapuche, en la lista de los patrimonios de la humanidad. A través del Consejo de Monumentos y de la Dirección de Cultura de la CONADI se organizaron dos encuentros, uno en Chile y otro en Argentina, con representantes y autoridades tradicionales mapuche de ambos países para discutir esta propuesta, la que finalmente fue rechazada. Entre las razones de este rechazo estaba por supuesto el peligro de fosilizar, es decir de formalizar y por lo tanto cristalizar y limitar en su diversidad de manifestaciones esta expresión cultural, pero había otra razón quizás más de fondo y que tenía que ver con la pérdida de autonomía que esta patrimonialización implicaba, en la medida en que el

²⁴ “[la ruina] es el objeto devenido esponja histórica, acumulador de memoria” (Wajcman, Gérard 2001, *El objeto del siglo*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 14).

²⁵ Sobre este episodio cf. Sepúlveda, Tomás, P. Ayala y C. Aguilar s/f. Retiro de Cuerpos Humanos de Exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama. http://www.dibam.cl/dinamicas/DocAdjunto_998.pdf (última visita 19 de marzo de 2016). Menard, André 2015, “La etnohistoria, el suplemento y la superstición”, en *Diálogo Andino* n° 56, p. 71-77, Pavez, Jorge 2015 *Laboratorios etnográficos*, Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

ngillatun es de las pocas prácticas organizadas, financiadas y gestionadas por las mismas comunidades (lo que por ejemplo no se puede decir del wetripantu). Y cabe recordar que el ngillatun, como toda ceremonia, lo que hace justamente es circunscribir un espacio y un tiempo que se sustrae del espacio y del tiempo cotidiano y en ese sentido se le puede considerar como una reliquia, un museo o un patrimonio de las comunidades mapuche, pero uno cuya vitalidad sigue estando bajo su control económico y político.

Otro ejemplo de estas formas indígenas de producción y gestión de un patrimonio, y que resulta aun más extraño para las definiciones que la UNESCO da del mismo, es el descrito por el antropólogo Ramón Pitarch entre los mayas tzeltales de Cancú (México). Según Pitarch para este pueblo la tradición (y aquí podríamos decir el patrimonio) sería, al contrario del uso occidental, el espacio reservado para lo ajeno, mientras que lo propiamente indígena funcionaría como cotidianidad desaturada. Así, la religión católica, con sus santos y sus ritos, ocuparía el centro de la aldea y el centro de su tradición. Así mismo, el interior de sus montañas sagradas estaría poblado de edificios, máquinas y helicópteros. El interior de sus corazones de pasiones castellanas. Las comidas y vestimentas criollas, así como la escritura alfabética estarían también reservadas a un uso ritual, como contenidos de esta tradición. Mientras que las comidas y usos autóctonos se desplegarían en la periferia cotidiana de la aldea. Según Pitarch se trataría una estrategia tzeltal para administrar la violencia colonial mediante la transformación de los rasgos y hábitos culturales castellanos, en contenidos rituales. De esta forma buscarían evitar “que la dominación pueda ser completa” es decir que los signos del control colonial, al volverse cotidianos se vuelvan invisibles y así se naturalicen:

en lugar de ser resistidos ‘afuera’, [estos signos de dominio] son convertidos, por así decir, a una dimensión interna. Hallándose confinados en el corazón de cada uno (...) son objeto de un escrupuloso y sostenido examen que los obliga a mantenerse en todo momento visibles. Pueden practicar (o habría que decir ‘imitarse’), pero justamente debido a ello nunca se convierten en *habitus*, no pueden aceptarse como un conjunto de hábitos de pensamiento o de prácticas normales: siempre son distinguidos, señalados como alterados, obligados a hablar y a delatarse”.²⁶

²⁶ Pitarch Ramón, Pedro 1996.- *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*.- México : Fondo de cultura

Fosilización (y por lo tanto vitalidad) política de los rasgos castellanos para evitar su naturalización en la vida cotidiana que en cierta forma recuerda el proceso políticamente inverso descrito por De Certeau por el cual a mediados del siglo XIX el desarrollo de los estudios sobre el folklore y la cultura popular en Francia, es decir su entrada en los archivos y los museos como cachureos dignos de contemplación patrimonial y análisis científico, coincidía con su represión mediante los dispositivos civilizatorios de la policía, la escuela pública o más tarde el servicio militar.²⁷

Ahora bien, y a modo de conclusión, no se puede pasar por alto el valor que las formas más UNESCOianas del patrimonio pueden tener en contextos de conflictos y demandas en las que este pareciera ser el único recurso disponible a la hora de defender ciertos derechos locales (sean de comunidades indígenas o por ejemplo de comunidades barriales) enfrentados tanto a situaciones históricas de pobreza como a proyectos extractivos, proyectos inmobiliarios, o de instalación de infraestructuras que afectan justamente sus vidas cotidianas. En estos casos creo que la crítica no debe enfocarse tanto en la noción de patrimonio movilizadora, como en las condiciones que hacen de estas nociones el único recurso estratégico con que estos actores cuentan para defender sus derechos o asegurar sus proyectos políticos. El problema es que todo ocurre como si la única forma de que estos actores accedan a una visibilidad política es asumiendo su condición de cachureos patrimoniales, y por lo tanto de objetos de protección en lugar de sujetos de acción y negociación propiamente política. Y aquí entendemos lo político justamente como un espacio de visibilización de los conflictos y de negociación permanente del vínculo entre los sujetos y el Estado, los sujetos y la nación o los sujetos y el mercado, en otras palabras, una desnaturalización de este vínculo.²⁸ El hecho de que en la

económica, p. 166.

²⁷ “La “cultura popular” supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesario censurarla para estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado. El nacimiento de los estudios consagrados a la literatura de cordel (...), está, en efecto ligado a la censura” (De Certeau, Michel 1999, *La cultura plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, p. 47).

²⁸ Y así como los mayas tzeltales desnaturalizaban su vínculo con las costumbres impuestas por la colonización mediante la implementación de unas formas vernáculas del patrimonio, podemos decir que algo parecido ocurría con las jefaturas mapuche del siglo XIX o de principios del XX que vivieron o recordaban la era de su independencia territorial, por ejemplo cuando hacían uso de uniformes militares chilenos o argentinos vistiéndolos como marcas de sus alianzas con estos importantes enemigos políticos. Pues, y contra la idea simplista de un proceso de transculturación o de asimilación cultural, en esta práctica se puede reconocer la misma voluntad de mantener siempre a la vista su vínculo con el Estado, de afirmar una simetría

actualidad la mayoría de estos conflictos terminen resolviéndose en los tribunales, y no en el Congreso o en una asamblea constituyente por ejemplo, es quizás la mejor prueba de que la razón patrimonial, y todas las políticas de gestión de las diferencias y los conflictos que de ella se derivan,²⁹ están funcionando como un mecanismo de contención mediante el cual podemos seguir postergando la pregunta por las formas en que en Chile, es decir en ciertos barrios de Santiago (por no decir en Wall Street o quizás donde), se toman las decisiones que afectan a esa multitud de otros actores y otros territorios, que más que merecer su acceso al rango de patrimonios nacionales o de la humanidad, deberían tener la posibilidad de discutir y decidir, entre otras cosas, qué y como patrimonializar, es decir qué hacer con la vitalidad de sus propios cachureos.

Bibliografía

Augé, M. (1988) 1998.- *Dios como objeto*, Barcelona: Gedisa.

Bazin, Jean 2008, “Des clous dans la Joconde” en *Des clous dans la Joconde*, Toulouse: Anacharsis.

Clifford, James 1995, *Dilemas de la cultura*, Barcelona: Gedisa.

Correo del Orinoco 2014, “Hoy se cumplen 51 del ‘asalto más audaz de la historia’ en <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/hoy-se-cumplen-51-anos-‘asalto-mas-audaz-historia’/> (última visita 19 de marzo de 2016).

De Certeau, Michel 1999, *La cultura plural*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Déotte, Jean-Louis 1994 (1998).- *Catástrofe y olvido. Europa, las ruinas y el museo.*- Santiago: Cuarto Propio.

política por la cual el longko mapuche se enfrentaba al coronel chileno vestido justamente como coronel, es decir como un sujeto capaz de negociar políticamente su vínculo con el Estado que ese coronel representaba. Es lo que en otros trabajos hemos identificado como una forma mapuche del archivo y que aquí podríamos identificar con una forma mapuche del patrimonio (Menard, André 2011, “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”, en *Revista AIBR* vol. 6 n° 3, p. 315-339).²⁹ Y aquí estamos pensando en instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la OIT (1989) o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que si bien han funcionado como recursos invaluable a la hora de sostener demandas y defender los derechos de estos pueblos en contextos de innegable asimetría política, lo hacen subsumiendo la singularidad histórica de cada uno de ellos bajo la categoría global de los pueblos indígenas como objeto transnacional de protección. Y esto en la medida en que su supervivencia se enmarca en el mandato patrimonial de sostener la diversidad cultural como patrimonio de una Humanidad con mayúscula y de la que cada Estado nación firmante de estos convenios debe hacerse garante.

Groys, Boris 2008, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia: Pre-Textos.

Gusinde, Martin 1982 *Los indios de la Tierra del Fuego* vol. 1, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Lévi-Strauss, C. 1956.- “Lettre au I Congrès d’artistes et écrivains noirs ».- en *Présence Africaine*, n° 8-9-10, junio-noviembre 1956 (p. 384-385).

Lévi-Strauss, Claude 1955 (2001).- *Tristes tropiques*.- Paris: Presses pocket, p. 496.

Menard, André 2011, “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina”, en *Revista AIBR* vol. 6 n° 3, p. 315-339.

Menard, André 2015, “La etnohistoria, el suplemento y la superstición”, en *Diálogo Andino* n° 56, p. 71-77.

Mora, Félix, Oscar Quiroz y Juan Peña Alvarez 1984, *Diccionario ejemplificado de chilenismos y otros usos diferenciales del español de Chile*, Valparaíso: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso.

Nas, J.M. 2002, “Masterpieces of Oral and Intangible Culture”, en *Current Anthropology* vol. 43, n° 1, p. 139-148.

Pavez, Jorge 2015 *Laboratorios etnográficos*, Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

Pitarch Ramón, Pedro 1996.- *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*.- México : Fondo de cultura económica.

Riegl, Alois 1987, *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*, Madrid: Visor.
Sepúlveda, Tomás, P. Ayala y C. Aguilar s/f. Retiro de Cuerpos Humanos de Exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama.
http://www.dibam.cl/dinamicas/DocAdjunto_998.pdf (última visita 19 de marzo de 2016).

Stoczkowski, Wiktor 2009, “UNESCO’s doctrine of human diversity. A secular soteriology?” en *Anthropology Today*, vol. 25, n° 3, p. 7-11.

UNESCO 2001 *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (última visita 19 de marzo de 2016).

UNESCO 2003.- *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural intangible*, en <http://www.unesco.org/culture/ich/es/convención> (última visita 19 de marzo de 2016).

Wajcman, Gérard 2001, *El objeto del siglo*, Nuenos Aires: Amorrortu.