

**Reflexiones sobre Patrimonio Cultural
Inmaterial en Latinoamérica**

Patrimonio Cultural Inmaterial y conflicto armado



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación
la Ciencia y la Cultura



Patrimonio
Cultural
Inmaterial



Centro Regional para
la Salvaguardia del Patrimonio
Cultural Inmaterial de América Latina
bajo los auspicios de la UNESCO

Reflexiones sobre Patrimonio Cultural Inmaterial en Latinoamérica

Patrimonio Cultural Inmaterial y conflicto armado



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación
la Ciencia y la Cultura



Patrimonio
Cultural
Inmaterial



Centro Regional para
la Salvaguardia del Patrimonio
Cultural Inmaterial de América Latina
bajo los auspicios de la UNESCO

**Patrimonio Cultural Inmaterial y Conflicto Armado
Reflexiones sobre Patrimonio Cultural Inmaterial en Latinoamérica**

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina – CRESPIAL

Av. José Gabriel Cosio #407, Urbanización Magisterial, primera etapa, Cusco

Cusco, Perú

Teléfono: +51 84 231191

www.cresbial.org

Primera edición, noviembre del 2020

Adriana Molano Arenas

ISBN: 978-612-47551-2-5

Directora General del CRESPIAL

**Queda prohibida la reproducción total o parcial
de la presente publicación sin la autorización
expresa del CRESPIAL**

Ángela De La Torre Tupayachi

Diseño de carátula y diagramación de interiores

David Gómez Manrique y Pedro Ramos Chávez

Cuidado de edición



Perú | La danza de tijeras | Ministerio de Cultura

Indice

- 8** Patrimonio Cultural Inmaterial y conflicto armado
- 11** Consideraciones conceptuales sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial
- 13** El patrimonio como vehículo de cohesión social
- 18** Los alabaos como patrimonio declarado
- 20** La fiesta de Corpus Christi en Atánquez. La activación de los lugares sagrados como respuesta al conflicto
- 22** Re-conocer las geografías sagradas. El caso del pueblo wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta
- 24** Los nuevos patrimonios. Las arpillerías de Chile
- 26** Patrimonios hostiles. El caso argentino
- 28** Los lugares conmemorativos de El Salvador
- 30** El Museo de Memoria Histórica de Rabinal Achí de Guatemala
- 33** Recomendaciones tentativas
- 36** Epílogo. Entrega de los cuerpos a las víctimas de Bojayá, 18 de noviembre, 2019



Colombia | Conocimientos tradicionales de chamanes jaguares de Yuruparí | Sergio Bartelsman

Patrimonio Cultural Inmaterial y conflicto armado

PATRICK MORALES THOMAS¹

En el capítulo introductorio del libro Patrimonio Inmaterial, ámbitos y contradicciones, editado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México², los autores proponen una serie de factores que a su manera de ver, representan los riesgos más significativos para el Patrimonio Cultural Inmaterial de ese país. Citan, entre otros, la apropiación de manifestaciones como danzas o altares por parte de empresas comerciales de diversa índole, la manipulación política de celebraciones como los días de muertos y la intromisión de las oficinas de turismo que invaden espacios de ritualidad sin respetar las normas de participación comunitaria. Curiosamente, en el inventario propuesto, no mencionan en absoluto, los riesgos para la salvaguardia del patrimonio inmaterial derivados de diversas formas de violencia presentes en el territorio de esta nación. En el mismo sentido, la reciente revisión del estado del arte del patrimonio cultural inmaterial en América Latina, adelantada por CRESPIAL, señala apenas dos o tres casos relevantes en este contexto³.

En efecto, este tema representa sin duda un ámbito novedoso y relativamente poco explorado, a pesar de que muchos países de la región se han caracterizado por la presencia de conflictos de diversa escala y magnitud en las últimas tres décadas⁴. En ese sentido, este texto pretende explorar la dimensión de los riesgos inherentes al conflicto armado para el Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina en la perspectiva de producir recomendaciones relevantes para abordar un problema cuya literatura específica se encuentra inscrita de manera predominante en la comprensión

1 Consultor para la elaboración del documento especializado “Patrimonio Cultural Inmaterial y conflicto armado”. Doctor en Antropología Social y Etnología con experiencia profesional en procesos de memoria histórica con comunidades étnicas y política pública en patrimonio cultural inmaterial.

2 **Morales Valderrama, Carmen y Wacher Rodarte, Marie** (coordinadoras). Patrimonio Inmaterial. Ámbitos y contradicciones. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2012.

2 Miradas a la gestión del PCI en América Latina: avances y perspectivas. Estados del Arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembros del CRESPIAL. Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina. Primera edición, febrero de 2019.

4 Entre otros, podríamos señalar el largo conflicto armado de Colombia, las dictaduras del Cono Sur, los contextos de confrontación armada en Guatemala, Nicaragua y el Salvador y el conflicto derivado de la expansión del fenómeno del narcotráfico en México.

de los riesgos por situaciones de conflicto a los bienes culturales adscritos a la dimensión del patrimonio material⁵.

No obstante, es importante señalar que en años recientes y en el marco del desarrollo de los postulados inscritos en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003⁶, la UNESCO ha comenzado a producir directrices orientadas a abordar el tema específico de los impactos del conflicto armado en el patrimonio cultural inmaterial de las poblaciones locales.

Es así como en los últimos años, diferentes Estados Parte (EP) han propuesto a la UNESCO proyectos y programas de salvaguardia del PCI en el contexto de riesgos determinados por conflictos armados o procesos de desplazamiento forzado de poblaciones que amenazan la viabilidad de la diversidad cultural⁷. En la misma línea, y más recientemente, en el marco de la campaña #Unite4Heritage, esta organización dedicó el siguiente párrafo al tema del patrimonio inmaterial en riesgo por conflicto armado:

«Más de 60 millones de personas han sido desplazadas a la fuerza por conflictos, muchas de ellas sufren la fragmentación de sus referencias culturales y, a menudo, disminuyen su acceso a la cultura, lo que les niega el ejercicio de sus derechos culturales. Los refugiados y personas desplazadas tienden a recurrir a su patrimonio cultural inmaterial como un recurso para la resiliencia social y psicológica para enfrentar dificultades graves. Al mismo tiempo, su patrimonio cultural inmaterial se ve amenazado, sobre todo, por la alteración de las comunidades y familias. »⁸

-
- 5 Si de manera general se podría señalar una preocupación reciente por el tema del riesgo a los bienes culturales en el contexto de los conflictos de Irak y Siria, es importante mencionar asimismo que la UNESCO ha desarrollado directrices concretas sobre este tema, expresadas en el primero (1954) y segundo protocolos (1999) de la Convención de la Haya. Adicionalmente, la labor de promoción de la UNESCO en este ámbito contribuyó a que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas emitiera en el año 2015, la resolución 2199 prohibiendo el tráfico de bienes culturales procedentes de Iraq y Siria, y la resolución 2347 de 2017, que constituye la primera resolución del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas centrada en la protección del patrimonio cultural en situaciones de conflicto armado.
 - 6 El objetivo principal de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial es: asegurar la viabilidad y salvaguardia de las prácticas, representaciones y expresiones que las comunidades, grupos y en algunos casos, individuos, reconocen como parte de una herencia cultural que moviliza un sentido de pertenencia colectiva que se manifiesta en diferentes ámbitos, tales como: tradiciones orales, prácticas sociales y rituales, eventos festivos, conocimientos y prácticas sobre la naturaleza y el universo, así como saberes asociados a instrumentos, artefactos y espacios culturales asociados a dichas prácticas.
 - 7 Las directrices operacionales para la implementación de la Convención de 2003 mencionan la noción de “conflicto armado” en relación con las solicitudes de asistencia de emergencia por parte de los Estados signatarios. De la misma manera, la sesión de octubre de 2018 del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, menciona como marco de referencia (38C/Resolución 48), la estrategia adoptada por la UNESCO para reforzar las capacidades en la promoción de la cultura y del pluralismo cultural en los eventos de conflicto armado.
 - 8 *“Over 60 million People have been forcibly displaced by conflict with many suffering from the direct targeting of their cultural references and often diminished accesses to culture that deny them the enjoyment of their cultural rights. Refugees and displaced people tend to draw from their intangible cultural heritage as a resource for social and psychological resilience in the face of intense difficulties. At the same time, their intangible cultural heritage is threatened, not least due to the disruption of communities and families”* (Campaña #Unite4Heritage, “UNESCO’s response to protect culture in crisis”, UNESCO, 2016, pp. 6). En el mismo sentido, y ante “situaciones de emergencia”, la UNESCO ha expresado que “en un conflicto armado o en una situación de desastre, la cultura

Como se desprende de la cita anterior, una de las aproximaciones de la UNESCO al tema del conflicto armado en su relación con el PCI, se centra en los riesgos de la cultura asociados al desplazamiento y la percepción del PCI como un “recurso” constitutivo del proceso de resiliencia social y psicológica en respuesta a las afectaciones producidas por la situación conflictiva.

Este énfasis analítico en el tema del desplazamiento como una expresión del conflicto y en el abordaje del PCI como un recurso para reconstruir los lazos sociales afectados por el mismo, aparece de hecho en documentos recientes de la UNESCO que abordan casos de estudio en países como Siria y el Congo. Estos textos plantean de manera general que muchas de las tradiciones culturales constitutivas de las identidades colectivas de las poblaciones locales son afectadas por el desplazamiento, en términos que en el “medio receptor” no encuentran los recursos simbólicos y prácticos, por ejemplo, el acceso a cierto tipo de plantas medicinales o alimentos tradicionales, para continuar transmitiéndolas y recreándolas, debido a factores tales como: la ruptura en su relación con el territorio de origen y los recursos que provee, los cambios en las expectativas de las poblaciones jóvenes en los lugares de refugio, percepciones negativas de estas prácticas entre las poblaciones de acogida, entre otras. A la vez, estas mismas tradiciones, en un proceso de hibridación o resignificación, proveen recursos simbólicos para reconstruir lazos sociales y sentidos de pertenencia colectiva en la nueva situación producida por la guerra⁹.

Sin embargo, este tipo de aproximación sugiere, a nuestro parecer, un problema inicial centrado en una noción no muy explícita de las definiciones y relaciones entre cultura y patrimonio. El conflicto, según la cita, afecta a la cultura (no al patrimonio) y el patrimonio cultural inmaterial, en realidad, es visto aquí como un recurso que parece “activarse” como respuesta a una situación de afectación. Proponemos entonces, concentrarnos en las definiciones mínimas de patrimonio y cultura, intentando definir los alcances de esta relación y los contornos del hecho patrimonial y de las operaciones que lo configuran.

se encuentra especialmente en peligro debido a su vulnerabilidad inherente y su alto valor simbólico. Al mismo tiempo, la cultura es un factor que impulsa la recuperación, fortaleciendo la resiliencia de la comunidad. (...) La cultura no es sólo víctima de las situaciones de emergencia. Inmediatamente después de un desastre o de un conflicto armado, las comunidades suelen encontrar en el patrimonio un elemento esencial de apoyo material y psicológico”.

9 Ver, **Chatelard, Geraldine**. Identifications des besoins de sauvegarde de patrimoine culturel immatériel avec la participation de communautés dans la région du Nord-Kivu, République démocratique du Congo. Rapport final préparé pour la section de patrimoine culturel immatériel de l’UNESCO, y, **Chatelard, Geraldine** (with input from **Hassan Kassab, Hanan**), Intangible Cultural Heritage of Displaced Syrian, 2017.

Consideraciones conceptuales sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial

Para la UNESCO, el campo de lo patrimonial está definido por el conjunto de prácticas, representaciones y expresiones que las comunidades, grupos y en algunos casos, individuos, reconocen como parte de una herencia cultural que moviliza un sentido de pertenencia colectiva que se manifiesta en diferentes ámbitos, tales como: tradiciones orales, prácticas sociales y rituales, eventos festivos, conocimientos y prácticas sobre la naturaleza y el universo, así como los saberes asociados a los instrumentos, artefactos y espacios culturales relacionados a dichas prácticas. Si la idea de herencia cultural (integrada de hecho en su acepción en inglés –cultural heritage-) sugiere claramente una noción de transmisión de conocimientos inter-generacional, otras definiciones han propuesto complejizar esta mirada, orientando la discusión hacia la idea que el patrimonio contiene una noción de apropiación, tomada del campo de la herencia: “(...)La herencia es lo que llega, lo que sobreviene, el patrimonio es la gestión del padre de familia que lo integra y que hace de él una cosa verdaderamente aceptada. Hay herencias que se niegan, pero el patrimonio es la suma de las herencias aceptadas”¹⁰.

Esta idea de la herencia que se acepta, dialoga de hecho, con la definición misma de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, pues, está relacionada con la noción central allí expresada: este patrimonio es constantemente recreado en función de su interacción con la naturaleza y con la historia. En efecto, esta interacción puede expresarse de otra manera como este proceso de selección de aquello que es aceptado de nuestra herencia, lo que implica la creación de un valor simbólico que se agrega sobre ciertos bienes culturales. Si en este marco, entendemos que este proceso de selección valorizado está en el centro de la definición del campo de lo patrimonial, entenderíamos al patrimonio como una construcción social configurada en contextos conflictivos¹¹, en tanto la selección configura un campo de disputa de los sentidos de selección valorizada como referente para sustentar la historia de un colectivo y su cohesión social.

Ahora bien, y adentrándonos en la cuestión formulada más arriba acerca de las distinciones entre patrimonio y cultura, es necesario comprender que este proceso de activación simbólica sobre aquello que nos ha sido legado, esta mediada por la cultura, es decir, por el universo de significados, informaciones y creencias que dan sentido a nuestras acciones y a las cuales recurrimos para entender el mundo. Comprendemos entonces que una cosa es el patrimonio, entendido como este

¹⁰ Jadé, Mariannick. *Patrimoine immatériel. Perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*. L'Harmattan, 2006. Pp.31.

¹¹ Morales Valderrama, Carmen y Wacher Rodarte, Marie (coordinadoras). *Patrimonio Inmaterial. Ámbitos y contradicciones*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2012. Pp. 14.

proceso social de activación simbólica siempre en disputa, y otra, la cultura, como un repertorio de significados y creencias que permite dar sentido y legitimidad a esta selección valorizada como relato cohesionador de un colectivo. En ese sentido, ante los impactos del conflicto armado, la cultura no extrae como recurso al patrimonio, porque el patrimonio no está contenido en ella, sino que por el contrario, representa una construcción social mediada por ella, para activarla ante determinadas situaciones, por ejemplo, situaciones de conflicto armado o riesgo natural, entre otras, lo que en realidad indicaría que el patrimonio no existe per se.

Así, los riesgos del PCI en su relación con el conflicto armado no deben ser entendidos como riesgos de afectación a la cultura en su sentido genérico. Deben ser entendidos, por una parte, como los riesgos derivados de la afectación a un proceso de transmisión de nuestros legados, y por otra, como los impactos a la cultura en tanto mediadora de un proceso de selección y activación simbólica de esta herencia, entendida como recurso que permite recrear un relato de pertenencia colectiva¹².

Hechas estas consideraciones, este texto pretende revisar distintos casos en América Latina que permitan comprender mejor los contornos del problema del riesgo producido por el conflicto armado al PCI, prestando especial atención a los riesgos, procesos de transmisión y procesos de activación simbólica que constituyen los patrimonios amenazados en el continente por esta situación producida por la acción humana.

La revisión estará sustentada en un primer momento en los casos y experiencias conocidas en Colombia, partiendo del supuesto que un análisis de este tipo debe comprender la activación simbólica que subyace al campo de lo patrimonial como un recurso (mediado por la cultura) orientado a producir un proceso de resiliencia asumido como una ruta para reconstruir lazos sociales y culturales afectados por el conflicto y que son determinantes para producir un sentimiento de pertenencia colectiva.

En esta ruta, construida en diálogo con otras experiencias en el continente, proponemos una mirada más compleja de esta dimensión centrada en la resiliencia, para dirigirnos hacia una idea del campo de lo patrimonial como escenario relevante de sanación de los estragos producidos por el conflicto, la revisión de los casos concretos nos permitirá analizar con más detenimiento la relación, en situaciones límite producidas por el conflicto, y, entre transmisión y proceso de activación simbólica como respuesta a la afectación. Esto quiere decir, que prestaremos especial atención a la naturaleza del daño producido por el conflicto, asumiendo que la activación simbólica inherente al proceso de resiliencia producido, puede estar estrechamente relacionado con los contornos de la afectación producida.

12 La relación entre el proceso de transmisión y el proceso de mediación de la cultura entendido como selección valorizada de ese legado debe ser entendida de manera integral, ya que como nos lo recuerda Tim Ingold “El conocimiento no se replica entre generaciones como si fuera un proceso pasivo, individual y lineal de reproducción de una tradición dada y estática. Por el contrario, el conocimiento es entendido como una cualidad generativa que surge y se transforma en la interacción activa con el mundo”. **Ingold, Tim.** Anthropology and/as education. Routledge, 2017.

El patrimonio como vehículo de cohesión social

En el artículo, “Oportunidades y desafíos del uso del patrimonio cultural inmaterial en la construcción de paz en el posconflicto. Implicaciones para Colombia”¹³, los autores retoman de manera general la visión del patrimonio cultural inmaterial como un elemento determinante en la reconstrucción del tejido social afectado por la guerra y en la “reducción de la violencia cultural y estructural presente en las sociedades de posconflicto”. Su análisis los lleva a revisar casos de Colombia, Perú, Guatemala y algunas experiencias significativas de países africanos. Su mirada, muy centrada en el tema del PCI como proceso de resiliencia (“al facilitar la reconciliación promoviendo una idea de identidad común”) se inscribe en la línea general de las producciones sobre el tema que podemos encontrar en la literatura existente¹⁴.

Sin embargo, presenta una serie de problemas, discutidos más atrás, que a nuestra manera de ver, no permiten avanzar en una comprensión más consistente de los riesgos producidos por el conflicto armado al PCI. Si bien señala la relevancia de ciertas prácticas culturales como “conectores” entre las personas, en clave de construcción de una identidad común afectada por los impactos de las acciones violentas, no distingue el proceso de puesta en valor de estas prácticas del universo cultural de las poblaciones estudiadas, ni la relación intrínseca de las mismas con el tipo de afectación producida, omitiendo a la vez un análisis de la manera en que los hechos violentos han afectado mecanismos de transmisión de las tradiciones culturales desplegadas como respuesta al conflicto. En efecto, la comunicación se limita a evidenciar de manera general el uso de ciertas prácticas culturales (como la tradición oral) entre mujeres indígenas de Guatemala para expresar el sufrimiento de la guerra o la realización de ciertas celebraciones festivas en Colombia, antes proscritas por los actores armados, como medio para reconstruir los tejidos sociales y expresar su repudio a las acciones violentas¹⁵

13 **Mouly, Cécile y Giménez, Jaime.** Oportunidades y desafíos del uso del patrimonio cultural inmaterial en la construcción de paz en el posconflicto. Implicaciones para Colombia. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 50. DOI: 10.17533/udea.espo.n50a15, 2017.

14 Al respecto podríamos señalar el proyecto en curso desarrollado por el Grupo de Patrimonio Inmaterial de la Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura de Colombia, que, en el contexto de la desmovilización y posterior concentración de los combatientes de la guerrilla de las FARC en los denominados Espacios Transitorios de Capacitación y Reintegración (ETCR) pactada por los Acuerdos de Paz firmados con el gobierno en el año 2016, intenta propiciar un acercamiento entre la población en proceso de reintegración y las comunidades rurales aledañas a estos espacios a través de la cultura como medio para reconstruir lazos sociales afectados por el conflicto.

15 **Mouly, Cécile y Giménez, Jaime.** Oportunidades y desafíos del uso del patrimonio cultural inmaterial en la

Para profundizar este análisis y discutir las líneas conceptuales que se desprenden de este artículo proponemos concentrarnos en un caso de estudio en la región pacífica de Colombia, específicamente en el departamento del Chocó.

El 2 de mayo de 2002, las fuerzas armadas revolucionarias de Colombia (FARC-EP)¹⁶ y un grupo armado ilegal perteneciente a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹⁷ se enfrentaron militarmente en el casco urbano del municipio de Bojayá. Durante el combate, un instrumento explosivo no convencional fue arrojado por las FARC hacia las cercanías de la iglesia de la comunidad, donde se había concentrado gran parte de la población para huir de los combates y detrás de la cual se protegían los combatientes de las AUC. Como resultado de este hecho, una pipeta de gas impactó en el templo del pueblo, produciendo la muerte de más de 103 personas de la comunidad, incluidas 43 niños y niñas.

Este hecho, constituyó la expresión más dramática de un contexto continuado de guerra que se había iniciado en los años 90 en la región del Medio Atrato, cuyos impactos se habían extendido a un amplio repertorio de las prácticas culturales tradicionales de los pobladores afrodescendientes de la región¹⁸. La reacción de la comunidad ante esta profunda desestructuración de sentido de su universo cultural se expresó de manera paulatina en la consolidación de un vivo proceso de organización comunitaria y en la realización de una serie de acciones de resistencia enmarcadas en una respuesta concreta a las afectaciones producidas por la guerra.

Una de ellas, apoyada por agencias gubernamentales, se denominó “Atrateando por la Paz” y consistió en una serie de recorridos colectivos por el río Atrato por parte de diversos grupos de artistas locales jóvenes (apoyados en el marco del proyecto) que visitaban las comunidades confinadas, recreaban expresiones musicales y artísticas cuya vigencia había sido afectada por el conflicto. Más allá de lo que sucedía en cada comunidad visitada durante los recorridos y del proceso de revitalización generacional de una serie de prácticas culturales que llegó a movilizar, este proceso,

construcción de paz en el posconflicto. Implicaciones para Colombia. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 50. DOI: 10.17533/udea.espo.n50a15, 2017.

16 Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), creadas en 1964, constituyeron una organización guerrillera de carácter insurgente marcada por una ideología de izquierda. Se desmovilizaron y reincorporaron a la sociedad civil en el año 2016 luego de la firma de los acuerdos de paz con el gobierno colombiano.

17 Las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) fueron una organización paramilitar contrainsurgente de extrema derecha que participó en el conflicto armado colombiano a partir de la década de los ochenta.

18 Sobre el tema es posible consultar el texto producido por el Grupo de Memoria Histórica. Bojayá la Guerra sin Límites. **Bello, Martha Nubia** (relatora) y **Riaño Alcalá, Pilar** (correlatora). Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Ed, Taurus, 2010. En su estudio sobre este caso, la investigadora Natalia Quiceno (**Quiceno, Natalia**. Luchas y Movimientos Afroatratores en Bojayá, Chocó. Universidad de Antioquia, 2016) señala afectaciones profundas en la relación de las comunidades locales con el río (por la imposibilidad de transitar por esta vía y obtener el sustento cotidiano de la pesca), el acceso a plantas medicinales (por las situaciones de confinamiento decretado por los actores armados) y en la continuidad de su sistema de creencias y construcción de alianzas sociales determinado por la imposibilidad de asistir a las fiestas patronales de los santos de las poblaciones ubicadas en los márgenes del río.

en el fondo, proponía recuperar un lugar de sentido cultural fundamental determinado por el río, como escenario de circulación y recreación cultural de las comunidades locales. El Atrateando, significó en efecto una respuesta coherente a una de las afectaciones fundamentales producidas por el conflicto en la región, expresada en la drástica ruptura de esta histórica relación construida con el agua por parte de las poblaciones locales, en la que el río constituye un lugar fundamental en los procesos de transmisión de las prácticas culturales comunitarias. Como se ve, no se trataba aquí solamente de volver a realizar una serie de prácticas culturales amenazadas, sino de propiciar una recreación de los universos de sentido que subyacen a ella, en clave de reconstruir tejidos sociales y culturales profundamente afectados por el conflicto. Su pertinencia cultural, como escenario reparador, estuvo determinada sin duda por el hecho de que la propuesta surgió desde la misma comunidad, más allá de los apoyos estatales que convocó.

El proyecto Atrateando por la Paz, desarrollado por las comunidades del Medio Atrato nos señala sin duda varias pistas relevantes en nuestro análisis. La primera de ellas, es que este recurrió a las prácticas culturales como respuesta a situaciones de conflicto, esta idea del patrimonio en clave de resiliencia, señalada más arriba, debe comprenderse en estrecha relación con las afectaciones concretas producidas por el mismo, en este caso la afectación al río como lugar de transmisión y recreación del universo cultural. La segunda, radica en la importancia de comprender los escenarios de resignificación de estas prácticas en contextos de resistencia o reacción al conflicto (El Atrateando no es en estricto sentido una práctica cultural de las comunidades; es más una puesta en escena que activa sentidos). La tercera, en la importancia de comprender que deben ser las mismas comunidades las que determinen los escenarios posibles de reconstrucción del tejido social como respuesta a la afectación. Y, la última, la relevancia de los actores externos en este proceso, pues cabe anotar que una vez se agotaron los recursos estatales para apoyar el proyecto, la iniciativa del Atrateando no volvió a ser realizada.

No sucedió así con otra práctica cultural de los pobladores de la región cuyo análisis proponemos ahora para complementar la lectura de este caso. En efecto, la masacre del 2002 en Bojayá, representó el “evento límite” de un impacto a otro tipo de construcción cultural fundamental entre las poblaciones afrodescendientes de la región, expresada en su particular relación con la muerte, en tanto las víctimas mortales de este hecho, en medio de los combates que se prolongaron varios días, no pudieron ser enterradas con los rituales tradicionales propios a las creencias de las poblaciones locales y fueron dispuestos en una fosa común a las afueras del pueblo. A este respecto, es importante señalar que el sistema mortuorio de los habitantes de la región está constituido por un complejo sistema de prácticas culturales de naturaleza sincrética, al integrar influencias africanas y tradiciones católicas de origen colonial, que en un sentido amplio están orientadas a tramitar y acompañar el tránsito de la vida a la muerte de los difuntos.

Es así, como en Bojayá y sus comunidades circundantes, a pesar de la multiplicidad de acciones de reparación implementadas por el Estado y un sinnúmero de organismos no gubernamentales

y de cooperación internacional, no ha sido posible cerrar los duelos de este hecho, precisamente porque el tránsito de quienes allí murieron no pudo ser tramitado desde los dispositivos simbólicos locales. En este sentido, el “alabao”, un canto fúnebre propio al sistema mortuorio local, comenzó a jugar un papel fundamental en el intento de los pobladores locales por producir una respuesta a la masacre del 2002. En efecto, año tras año desde 2003, en cada nueva conmemoración de este evento, las mujeres de la comunidad han compuesto un alabao para la ocasión, que más allá de su escenario cotidiano y doméstico, ha comenzado a jugar un papel de dinamizador de memoria del hecho y se ha convertido en un escenario político para interpelar la ausencia del Estado y la responsabilidad de los actores armados en la masacre¹⁹. Se trata de una activación simbólica en clave patrimonial, que ha seleccionado del legado cultural una serie de prácticas simbólicas estrechamente relacionadas con la afectación producida, y que en últimas buscan tramitar el hecho violento en la perspectiva de cerrar los duelos producidos por el conflicto. En este caso, el alabao retoma su vigencia como hecho patrimonial, profundamente resignificado de su ámbito doméstico tradicional hacia un ámbito público-político, y más allá de una idea de resiliencia o reconstrucción de los tejidos sociales, en tanto escenario de activación de una multiplicidad de prácticas sociales de solidaridad y alianza social, apunta a un proceso más amplio de sanación comunitaria.

Por ahora, esbozemos preliminarmente una serie de conclusiones tentativas de nuestro recorrido. La primera de ellas tiene que ver con que coincidimos en la mirada general propuesta por la UNESCO, la cual señala que en situaciones de conflicto puede producirse un daño a los sistemas culturales que sustentan la identidad colectiva de las comunidades, pero que a la vez, hay que tomar en consideración la reacción que desde estas mismas comunidades puede producirse en clave de resiliencia o reconstrucción de los tejidos sociales. Hemos dicho que en esta operación, es necesario proceder con cautela para distinguir los campos de la cultura y el patrimonio, considerando esta respuesta como un hecho patrimonial de activación simbólica de ciertos referentes simbólicos y sociales, mediada por la cultura. Esta activación, en tanto sea propiciada por la misma comunidad, puede arrojar pistas significativas para acercarse a un tema que debe ser considerado al abordar los riesgos al PCI en situaciones de conflicto determinado por el daño a los sistemas de transmisión que constituyen los legados sobre los cuales son activados los referentes simbólicos que se constituyen en respuestas al impacto. En este plano, tal como fue descrito más arriba, el Atrateando, constituyó una respuesta al daño a los sistemas de transmisión anclados en la relación con el agua de las poblaciones de la región, mientras que el alabao se erigió como una activación simbólica más inscrita en los impactos específicos del conflicto al sistema cultural que tramita la relación con la muerte de las comunidades de Bojayá. Resignificado como respuesta a esta afectación, en su tránsito a una dimensión más política de denuncia pública, el alabao se constituyó en un hecho patrimonial, que más allá de una idea de resiliencia parece apuntar también hacia un objetivo de sanación de los impactos producidos por el conflicto. Sobre este tema volveremos.

¹⁹ Un fragmento de los alabaos compuestos para la ocasión dice por ejemplo: “Hace 500 años/sufrimos este gran terror/Pedimos a los violentos/no más repetición”



México | La piel del desierto | Christian Misael Palma

Los alabaos como patrimonio declarado

Nuestra orientación analítica ha seguido un recorrido muy guiado por la idea del valor del patrimonio como recurso para dar respuesta al conflicto. Por supuesto, hay otras maneras de concebir el patrimonio y una de ellas tiene que ver con los procesos de declaratoria patrimonial según los diversos procedimientos que han desarrollado los países en la implementación de la Convención. De hecho, el alabao, y de manera más amplia los ritos mortuorios del Municipio de San Juan hacen parte, en la actualidad, de la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia²⁰. En este caso, el carácter patrimonial de los alabaos del Medio San Juan, que comparten una tradición cultural con los de la región del Medio Atrato, está dada por su representatividad para el país, en términos de una construcción histórica y cultural clave en el reconocimiento de la diversidad cultural de la nación, y por la necesidad de proponer una serie de medidas de salvaguardia ante una serie de factores que amenazan su continuidad. Esta declaratoria patrimonial está mediada por la aplicación de una serie de instrumentos normativos nacionales e internacionales, lo que determina que la constitución del hecho patrimonial alrededor del alabao no se entiende como una respuesta a una situación de conflicto sino como una vía de materializar una serie de derechos culturales orientados a asegurar la continuidad de la manifestación. De hecho, es importante señalar que en el documento construido para la declaratoria apenas si señala al conflicto armado como un riesgo para la manifestación, aunque de manera general, si señalan otros factores de riesgo indirectamente ligados al conflicto²¹. Si este último punto nos alerta sobre la necesidad de dar cuenta del conflicto más allá de su expresión armada y tomar en consideración otros factores subyacentes a él, resulta evidente que en los dos casos existen elementos compartidos que proponen pistas para continuar nuestro análisis.

Por una parte, la declaratoria de las prácticas mortuorias del Medio San Juan como patrimonio cultural inmaterial de Colombia, pasa, como en los casos mencionados más arriba, por un proceso de activación simbólica que dota de valor a este sistema cultural específico para convertirlo en un hecho patrimonial. Si para el Estado, en clave de los instrumentos internacionales que ha adoptado, en este caso la Convención para la Salvaguardia del patrimonio Cultural Inmaterial de la

20 La declaratoria en cuestión determinó que las prácticas culturales asociadas a los Gualíes, Alabaos y Levantamiento de Tumbas del Municipio de San Juan, entrarían a ser parte de la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación.

21 Por ejemplo las dinámicas de urbanización producidas por el conflicto que han llevado a un cambio en la población joven en su relación con las tradiciones culturales de sus lugares de origen.

UNESCO, trata de salvaguardar una expresión cultural representativa de la diversidad cultural de la nación fuertemente amenazada por diversos factores, para las comunidades se trata de una selección valorizada de un conjunto de elementos culturales y que en su perspectiva resultan claves para continuar movilizando un sentido de pertenencia a un colectivo.

Lo que queremos señalar aquí al visibilizar los puntos de convergencia entre los dos casos, es que el alabao, en tanto hecho patrimonial, puede movilizar diversos universos de sentido en clave de cohesión social y que este hecho es precisamente el que refuerza la pertinencia de esta manifestación como respuesta al hecho violento en el caso de Bojayá.

Así, más allá de enunciar de manera general el valor del patrimonio inmaterial para reconstruir los lazos sociales o “facilitar una idea de reconciliación promoviendo una identidad común”, de lo que se trata, es de no perder de vista la noción de pertinencia cultural de esta activación (que en muchas casos está determinada por el tipo de gestión comunitaria que la determine y por el grado de mediación externa) ya no sólo en la consideración de su relación con el tipo de daño producido por el conflicto a los escenarios de transmisión de una serie prácticas culturales relevantes en la construcción de un sentido identitario, sino en la comprensión de la potencia de esta activación simbólica (siempre mediada por una resignificación) en la construcción de escenarios múltiples de reconstrucción de sentidos.

La fiesta de Corpus Christi en Atánquez. La activación de los lugares sagrados como respuesta al conflicto

La fiesta de Corpus Christi es una celebración católica de origen medieval que fue implantada tempranamente en el continente americano por los conquistadores europeos. Dado el carácter flexible en sus reglas litúrgicas, esta festividad se prestó a múltiples derivas sincréticas, en tanto sus fechas de celebración coincidían de manera general con los rituales locales asociados a las fiestas de solsticio, ligada a una reacción de la iglesia católica a los dogmas de la reforma (que negaban el milagro de la transubstanciación -la transformación del cuerpo de cristo en pan-) y estrechamente relacionado con las celebraciones europeas de moros y cristianos, el Corpus Christi se convirtió en una de las celebraciones más importantes en América como exaltación de la eucaristía y representación del triunfo del bien, la religión católica y los españoles, contra el mal, representado en las creencias “paganas” de los indígenas.

En la actualidad, la celebración de esta fiesta, en términos de continuidad de su estructura ritual asociada a la presencia de diferentes tipos de danzantes que acompañan el recorrido del santísimo sacramento resguardado en la custodia, ha ido despareciendo en Colombia, sólo se conserva en algunos lugares de la geografía nacional, entre ellos, en la comunidad de Atánquez, parte de un resguardo indígena habitado por el pueblo kankuamo en la Sierra Nevada de Santa Marta.

El hecho que nos interesa subrayar no tiene que ver exclusivamente con la vigencia de esta fiesta en contraste con otras celebraciones del mismo carácter en Colombia, sino con el acentuado proceso de revitalización de la misma en los últimos años, en el contexto de graves afectaciones producidas por el conflicto armado a los pobladores locales.

Una de las pistas para abordar esta cuestión sugiere que la revitalización de la fiesta puede estar asociada a las dinámicas de reindianización emprendidas por los habitantes de la región, considerados hasta unos quince años como campesinos descendientes de indígenas, cuyo proceso de reconfiguración étnica estuvo orientado hacia un reconocimiento de su legado como pueblo indígena. En efecto, si este proceso abarcó una valoración positiva y una recuperación de una multiplicidad de saberes asociados a sus tradiciones orales, artesanales y musicales, entre otras, es importante señalar que el dispositivo central de sentido de esta nueva adscripción étnica estuvo inscrita en la recuperación y reactivación de sus lugares sagrados, lugares de culto a los ancestros, dispersos en su territorio. Los análisis etnográficos del Corpus Christi en Atánquez han permitido demostrar que

los soportes centrales de esta memoria de la geografía sagrada local se sustenta en un conjunto de reglas asociadas a ella que hacen parte de la tradición festiva, entre ellas, los recorridos realizados por los danzantes en el pueblo, quienes visitan y recuerdan estos lugares de culto a los ancestros.

En ese sentido, si la activación del dispositivo simbólico asociado a los lugares sagrados propiciado en el proceso de reetnización se sustentó en la memoria ritual contenida en la fiesta, esta recreación del sentido colectivo asociado a la nueva adscripción identitaria como indígenas, probablemente incidió en la revitalización de la fiesta como una respuesta ante la profunda afectación producida por los estragos de la guerra a los lazos sociales. No se trata entonces simplemente de enunciar la revitalización de una fiesta en clave de resiliencia y respuesta al conflicto armado, se trata de comprender los mecanismos que sustentan esta activación y las coyunturas específicas en que estas pueden inscribirse. Así, si antes de la llegada de las acciones violentas al territorio kankuamo se venía gestando un proyecto político e identitario que recuperaba su adscripción como indígenas, la amenaza del conflicto a la continuidad de este proceso, hizo que los referentes simbólicos en los que se sustentaba (los lugares sagrados dispersos en su territorio) se activaran en el marco de la fiesta, propiciando la revitalización de una expresión festiva que por su carácter “cultural” no representaba para los actores armados una amenaza al control social violento que quisieron imponer en la zona.

Re-conocer las geografías sagradas. El caso del pueblo wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta

Esta activación de la dimensión de los lugares sagrados como escenario de respuesta al conflicto armado puede evidenciarse en otro caso de la misma región, en una comunidad que de hecho comparte una tradición cultural con los indígenas kankuamo. En efecto, la comunidad indígena wiwa, ubicada en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, fue afectada por diversos hechos victimizantes, ligados en su gran mayoría a los conflictos derivados de la construcción inconsulta de una represa multipropósito en su territorio ancestral. El punto es que es más allá del desplazamiento, las masacres, los bombardeos y los asesinatos selectivos producidos en la zona, los líderes de la comunidad señalaban con claridad que el principal impacto que había causado la guerra estaba representado en la desarmonización y ruptura del equilibrio en su territorio ancestral.

Ante esta situación, la propuesta de esta comunidad para construir su ruta de memoria y reparación fue concentrarse en la afectación a sus lugares sagrados desde un proceso de investigación local que involucró a sus autoridades tradicionales con un grupo de jóvenes provenientes de diferentes comunidades. Durante el proceso de investigación se hizo evidente que el conflicto había debilitado los mecanismos de transmisión de los conocimientos asociados a los lugares sagrados, de tal manera que las cartografías, mapas y reuniones que realizaron los jóvenes investigadores para abordar el tema, con el acompañamiento de sus autoridades tradicionales, se convirtieron en un espacio de fortalecimiento de estos saberes ligados a la dimensión de la geografía sagrada local.

La entrada metodológica para definir su ruta de reparación, tiene relación con el hecho de que según las tradicionales locales de los pueblos indígenas de este macizo nevado, los lugares sagrados están conectados entre sí, como en una gran telaraña, y que en ese sentido, la afectación a los mismos por cuenta del conflicto (por contaminación con sangre, por bombardeos o por la inundación de estos puntos para construir la represa) tenía consecuencias en otros lugares sagrados dispersos en la Sierra Nevada de Santa Marta e interconectados con ellos, trastocando el equilibrio de su territorio y afectando los múltiples sentidos identitarios que movilizan

«Los lugares sagrados lesionados tienen un papel fundamental en la regulación, gobierno y equilibrio de diversas manifestaciones inherentes a la existencia del pueblo Wiwa. Ello quiere decir entonces, que al haber sido afectados los lugares regentes, sus ámbitos tutelares o adscritos lo están también de manera simultánea. De tal manera, la resolución de conflictos, los procesos de duelo, el tránsito de los espíritus

luego de la muerte, la disponibilidad de los alimentos, el bienestar de la fauna y flora, el equilibrio de los géneros, la unión entre el hombre y la mujer, la seguridad del recién nacido, el buen destino de aquel que emprende labores fuera de casa, el trabajo colectivo, las relaciones familiares, la salud, el flujo de las aguas y vientos, la sexualidad, la advertencia del trueno, la sanación de las cargas o “traumas” heredados de generaciones pasadas, la respuesta a preguntas esenciales y el consejo de los padres espirituales, entre otros aspectos, se ven entorpecidos como reflejo directo de la vulneración de los lugares sagrados. (...) Así pues, las agresiones al territorio y sus sitios sagrados, no significan solamente el resquebrajamiento de las relaciones con el ecosistema en términos del abastecimiento de recursos vitales, sino que, de manera fundamental, implican el trastorno de instancias igualmente vitales e interconectadas de la existencia Wiwa»²².

Así, el proceso del pueblo wiwa, centrado en una reactivación en clave de memoria histórica de sus lugares sagrados, demuestra, tal como en el caso kankuamo, la pertinencia de estos referentes simbólicos para activar distintas dimensiones de un universo de sentido profundamente fragmentado por la guerra, expresado en la desarmonización del territorio como sustento de una identidad colectiva en el caso wiwa y en la amenaza a un proyecto político de recuperación identitaria en el caso kankuamo.

El análisis de la experiencia Colombiana nos permite entonces posicionar tres temas fundamentales que serán reexaminados en el acápite de recomendaciones: Hemos planteado la idea general que el proceso de activación patrimonial como respuesta al conflicto guarda relación con el tipo de afectación producida y con los escenarios de fragmentación de los sistemas de transmisión de conocimientos que sustentan esta activación. De la misma manera, hemos insistido en la importancia de considerar la noción de pertinencia cultural para comprender los distintos niveles de sentido en el que se pueden inscribir los procesos de reconstrucción de lazos sociales y comunitarios afectados por el conflicto.

El examen de los casos de otros países de América Latina tomará en consideración estos tres elementos fundamentales, además, es importante mencionar el hecho que a diferencia de los casos hasta ahora analizados, los ejemplos que abordaremos a continuación están mediados por una declaratoria patrimonial, un hecho que introduce otro tipo de preguntas y tensiones que esperamos nos permitan enriquecer nuestra mirada sobre la cuestión.

22 Fragmento de informe de la consultora **Sierra, Ana Margarita** para el Proyecto Cartografía de Lugares de Memoria del Horror, CNMH, 2016.

Los nuevos patrimonios. Las arpillerías de Chile

Tal como ha sido documentado en diversas publicaciones, durante la dictadura militar en Chile se produjeron múltiples violaciones a los derechos humanos, que fueron acompañadas por una severa política de represión y censura a la población. En este contexto, un grupo de mujeres de Lo Hermida, un barrio ubicado en la actual comuna de Peñalolén en Santiago de Chile, decidieron reunirse para contar a través de una serie de bordados aquello que no podía ser contado de otra manera: los asesinatos, las desapariciones y el estado general de zozobra de su vida cotidiana. Las mujeres Arpilleristas²³ de Lo Hermida, supieron responder de esta forma a una afectación fundamental producida por el silencio impuesto por el régimen militar, construyendo una serie de relatos bordados que impugnaron la imposibilidad de contar y por consiguiente de transmitir de manera colectiva una memoria de los hechos. Durante sus talleres comunitarios las mujeres construyeron un espacio de encuentro entre ellas, un escenario fundamental para recuperar la palabra y compartir la en colectivo. Recuperar la palabra y construir su puesta en común con las experiencias de otras mujeres, les permitió reconstruir un tejido social comunitario profundamente afectado por la violencia del régimen militar y otorgarle un sentido colectivo a sus relatos y vivencias. Un sentido en términos de inscribir en sus bordados las historias antes silenciadas, en un dialogo constante con el paisaje cotidiano de su mundo, con las plazas, calles, árboles y montañas que conforman su entorno.

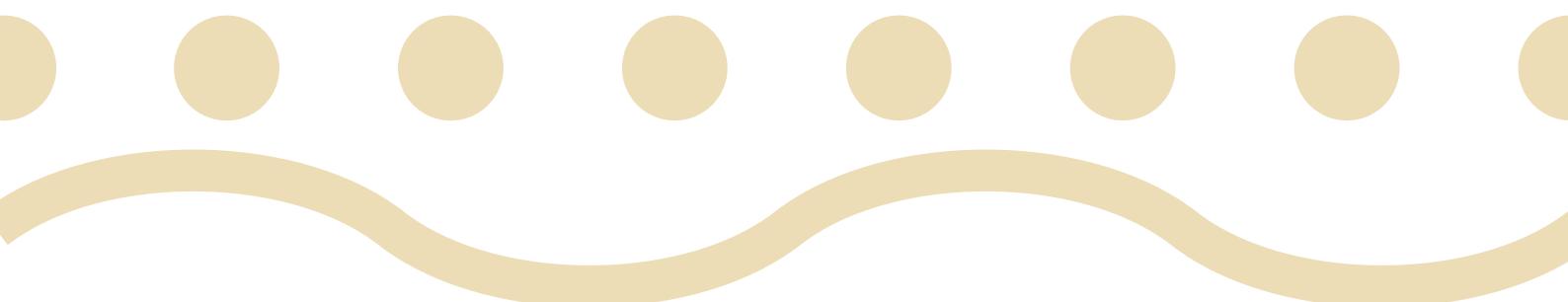
«Historias de perdida, desaparición forzosa y dolor, pero que, en plena abundancia de ausencia de seres queridos, de justicia y de pan, la presencia en cuerpos femeninos marcó el camino que buscaba gritar lo perdido, las manos y trozos que tejían historias silenciadas se transformaron en la negación del silencio, en el habla desde el desecho como soporte material pero también humano, desde la desesperación, desde el harapo se iba elaborando relaciones colectivas y un arte de resistencia que contaba la miseria, la tortura, las desapariciones y brillaba para contar también la lucha y resistencia, un testimonio vivo hecho de trapos se transformó en protesta»²⁴.

23 Arpilla es el nombre con que se conoce a la pieza textil gruesa y áspera fabricada con diversos tipos de estopa, que suele utilizarse como elemento cobertor, y en la fabricación de sacos y piezas de embalaje. Con el nombre de arpillerías se designa igualmente la manifestación de artesanía comunitaria surgida durante la dictadura militar chilena.

24 **Ruilova, Rafaella.** Arpillerías relatando desde el desecho el arte de la resistencia. Texto introductorio al poemario El Hilo Azul, **Decap, Alejandra.** Leocucarbo ediciones.

De esta manera, aún si la dimensión expresiva del bordado constituye una práctica nueva para las mujeres de Lo Hermida, en tanto fue introducida por la Vicaría de la Solidaridad, la manera de constituirla como un hecho social legítimo fue territorializarla desde su entorno cotidiano y de esta manera convertir sus memorias individuales en memorias colectivas de resistencia, orientadas a interpelar a una sociedad entera que pudo reconocerse en esas escenas como una alternativa al silencio y olvido. La pertinencia cultural de esta expresión de las mujeres de Lo Hermida no sólo está sustentada en la capacidad de construir un hecho social desde una experiencia individual, activando así múltiples sentidos a sus narrativas de resistencia, sino también, desde la activación de un escenario que respondió claramente a la afectación de un vínculo de transmisión de sus memorias y vivencias, profundamente amenazadas por la censura.

Su declaratoria en el año 2012 por parte del Consejo de la Cultura y las Artes de Chile como Tesoro Humano Vivo de la Nación, representó un reconocimiento a esta activación de un sentido colectivo en una situación de conflicto, susceptible de constituirse en una narrativa representativa de una nación que busca interpelar las memorias en disputa acerca del pasado reciente.



Patrimonios hostiles. El caso argentino

La reciente declaratoria patrimonial de por lo menos cinco ex Centros Clandestinos de Detención y Tortura (ex CCDT)²⁵ en Argentina, se inscribe, como en el caso chileno, en un contexto marcado por las interpelaciones de narrativas hegemónicas de hechos violentos hoy superados, pero en cuyas interpretaciones se configuran complejos campos de disputa.

En efecto, este proceso respondió a una larga lucha de las organizaciones sociales y de víctimas de Argentina por contar con una figura de protección que permitiera conservar y “recuperar” estos lugares como testimonios de las violaciones a los Derechos Humanos producidas en el período de la dictadura militar. Existen diversos cuerpos normativos producidos en ese sentido, la ley 26.691 dictada por el Congreso de la Nación en 2011 que rige en la actualidad como marco para la intervención de los sitios, establece que se garantizará la preservación de todos los ex CCDT. Dicha Ley sostiene que se debe conservar los sitios con el fin de facilitar las investigaciones judiciales y preservar la memoria de lo acontecido durante el terrorismo de Estado en el país.

A diferencia de las acepciones clásicas de la noción de patrimonio como expresión de una identidad colectiva compartida por una nación, estos patrimonios normalmente movilizados en contextos de conflicto y memoria, constituyen de alguna manera “patrimonios hostiles”²⁶ que no sólo resguardan las huellas del horror, sino que nos recuerdan facetas no deseadas de la construcción de la identidad nacional. Ahora bien, si este tipo de interpelaciones de los relatos hegemónicos predominantes en la construcción de un relato colectivo se convierten, por la vía de la declaratoria patrimonial, en un campo de disputa de los sentidos que pueden alimentar la resignificación de un pasado reciente, resulta evidente que su legitimidad está dada por los procesos sociales que antes de la declaratoria han resignificado estos lugares más allá de su papel como testimonios del dolor.

En efecto, en tanto escenarios polisémicos ya cargados de significados múltiples por el trabajo de las organizaciones de víctimas, y más allá de una noción de “edificios fetiche” que despojen de historicidad lo que allí sucedió, estos espacios han incorporado otra serie de usos vinculados a la transmisión memorial que construyen experiencias colectivas orientadas a interpelar los relatos históricos y buscan posicionarse en el debate público de las memorias de la dictadura Argentina.

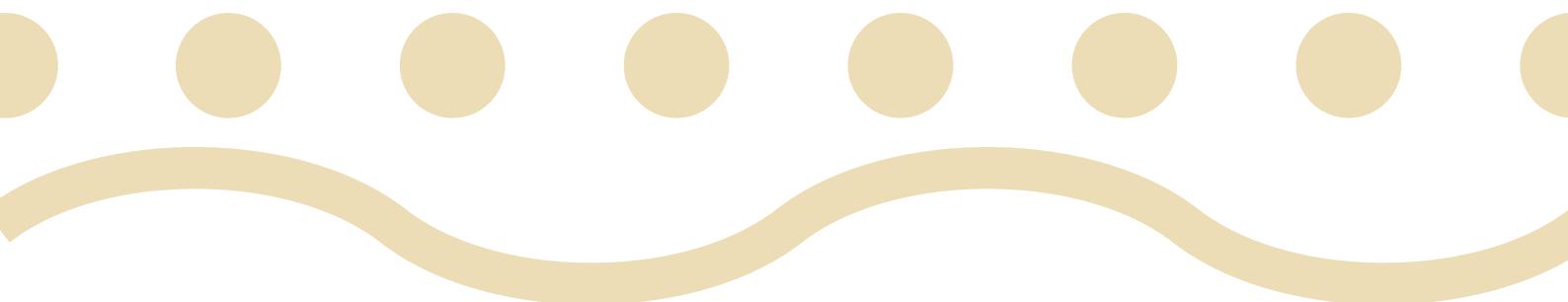
25 El terrorismo de Estado desplegado durante las últimas dictaduras en Argentina y Chile, tuvo entre sus características más sobresalientes la conformación de una red de recintos de detención clandestina en la cual permanecieron secuestrados mujeres y hombres sindicados como enemigos por el régimen militar.

26 **Croccia, Mariana; Guglielmucci, Ana y Mendizábal, María Eugenia.** Patrimonios Hostiles. Reflexiones sobre los proyectos de recuperación de ex Centros Clandestinos de Detención en la ciudad de Buenos Aires. Ponencia presentada al IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.

La activación patrimonial no se da entonces solo en clave testimonial, para la memoria o para el ámbito de lo jurídico, ni tampoco solamente en clave de elaborar los duelos de las personas directamente afectadas, pues de lo que se trata también es de develar, más allá de las huellas del horror allí contenidas, una serie de procesos de resistencia de quienes allí estuvieron detenidos de forma clandestina.

Así, estos patrimonios también pueden propiciar otro tipo de enunciaciones que guardan relación con la afectación producida, en este caso, en clave de reconstruir una noción de solidaridad profundamente afectada por la situación violenta, es decir, en la perspectiva de develar y construir una experiencia colectiva de lo que allí sucedió, en lugares del entorno urbano visibles para todos, pero que la sociedad no pudo o no quiso ver en su momento.

De esta manera reaparece la idea que la activación patrimonial determinada por la declaratoria guarda relación con el tipo de afectación producida por los hechos violentos, resulta evidente que la adscripción patrimonial en el caso Argentino activa universos de sentidos múltiples y diversos, pues la materialidad determinada por la existencia de los edificios se convierte en un registro relevante de reparación para los familiares que no tienen un cuerpo o una tumba para elaborar los duelos y los convierte en patrimonios polisémicos cargados afectiva, por los recuerdos de los sobrevivientes y sus familiares, y políticamente, por las disputas por su conservación-recuperación en la escena pública, en términos de una memoria difícil y necesaria pero no forzosamente deseada por toda la sociedad. Su pertinencia en términos del debate público para interpelar un pasado difícil está dado entonces por esta potente resignificación de los sentidos asignados a estos lugares marcados por la violencia que se produce en el contexto de la declaratoria y que devela patrimonios polisémicos en constante recreación.



Los lugares conmemorativos de El Salvador

Tal como en Argentina, en El Salvador se ha venido construyendo una política patrimonial que entre otras tareas ha orientado sus esfuerzos a propiciar declaratorias como bienes culturales a lugares de memoria emblemáticos de la guerra civil, que entre 1980 y 1992 estuvo marcada por la confrontación entre las Fuerzas Armadas del Salvador (FAES) y las fuerzas insurgentes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

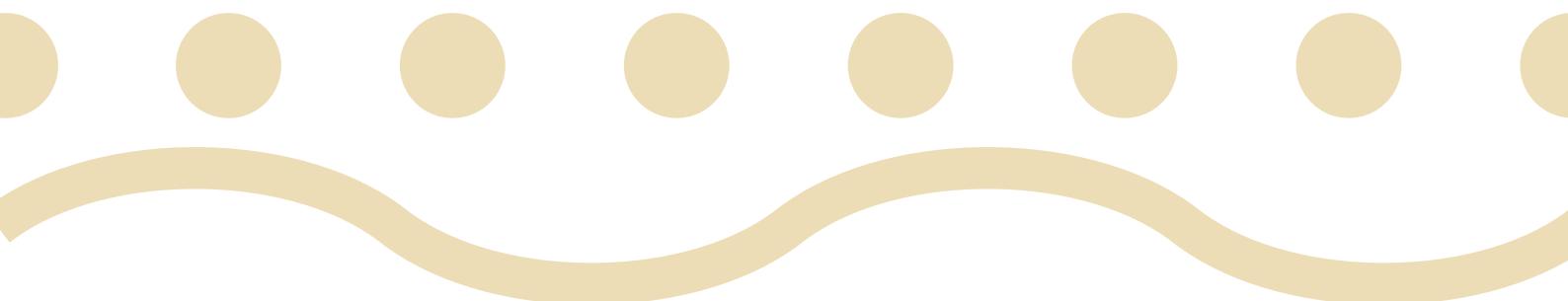
En parte, la particularidad de este tipo de declaratorias en relación con otros países de Centroamérica que vivieron confrontaciones armadas prolongadas, se explica en tanto la sección de Patrimonio Cultural Inmaterial, adscrita a la Secretaría de Cultura de Presidencia, forma parte del cuerpo técnico que da cumplimiento al Decreto Ejecutivo 204 (Programa de reparaciones a las víctimas de graves violaciones a los Derechos Humanos ocurridas en el contexto del conflicto armado interno) y que en su artículo 11 establece que la Presidencia de la República a través de la Secretaría encargada de los asuntos culturales deberá “ promover la identificación de bienes que revistan especial relevancia para la memoria histórica sobre los hechos constitutivos de graves violaciones a los derechos humanos en el contexto del conflicto armado salvadoreño o que representen relevancia conmemorativa para las comunidades a los efectos de dar trámite a la correspondiente declaratoria e inscripción en el Registro de Bienes Culturales Muebles e Inmuebles”. Es importante anotar, como lo señala el documento del Estado del Arte del Salvador²⁷, “que la inclusión de este trabajo en la sección de PCI responde a que este grupo trabaja directamente con las comunidades, a diferencia de otros departamentos que realizan declaratorias de bienes culturales dentro de la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural.” En realidad, este no es un tema menor porque el criterio de fondo para la declaratoria patrimonial de estos lugares es el de “relevancia conmemorativa para la comunidad”, es decir que más allá de la materialidad del lugar, y de su valor testimonial, de lo que se trata es de reconocer las actividades comunitarias, las dinámicas sociales y de trabajo solidario que en perspectiva conmemorativa dotan de sentido al lugar y lo convierten en un escenario que asegure la transmisión de las diversas memorias allí inscritas.

En ese contexto, la idea de pertinencia cultural que hemos venido mencionando en el texto se inscribe entonces en la tarea de identificación de estas activaciones que dotan de sentidos diversos

²⁷ Miradas a la gestión del PCI en América Latina: avances y perspectivas. Estados del Arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembros del CRESPIAL. Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina. Primera edición, febrero de 2019.

a los lugares de memoria que de alguna manera construyen relatos de pertenencia colectiva cuyas interpretaciones luego pasan al debate público-político de una nación que está en proceso de construir otras versiones de su pasado como una vía para su proceso de reconciliación.

El problema del caso aquí analizado, es que la declaratoria como bien de interés cultural de los lugares asociados a hechos violentos no conlleva a ningún tipo de medida, más allá de una serie restricciones frente a la venta de los predios o a la realización de obras constructivas en esos espacios. Es decir, no se adoptan medidas de salvaguardia de las actividades conmemorativas allí realizadas y no están previstas actividades de fortalecimiento y reflexión comunitaria sobre la manera de proteger y recrear estas actividades, dotarlas de nuevos sentidos que les puede otorgar la adscripción patrimonial al inscribirlas en el debate público sobre la interpelación del pasado reciente en el Salvador. La idea de preservar el lugar, pero no de apoyar un trabajo comunitario que acompañe la vigencia de las actividades allí realizadas, de alguna manera pasa por alto, la oportunidad de activar simbólicamente los distintos sentidos que se pueden derivar de las actividades conmemorativas, se queda corta en la reflexión sobre la manera de preservar los mecanismos de transmisión de estos saberes asociados a la construcción de una memoria del lugar que trascienda el acto del recuerdo y se transforme en un poderoso mecanismo de interpelación social de los daños que allí se causaron al tejido social de una comunidad, pero también de una nación.



El Museo de Memoria Histórica de Rabinal Achí de Guatemala

Un problema central de las activaciones patrimoniales en clave de memoria histórica en casos en que las mismas comunidades han sido gestoras de estos procesos de reclamo de verdad y justicia, tiene que ver con el uso de categorías, tanto de los lenguajes patrimoniales como de aquellos provenientes de los Derechos Humanos, que muchas veces no dialogan con las concepciones propias de memoria, reparación y duelo de las poblaciones locales²⁸. En esas situaciones, la idea de patrimonializar lugares de memoria, probablemente no llegue a activar de manera pertinente la dimensión de los significados y sentidos que los diferentes sujetos comunitarios otorgan a estos lugares, en tanto escenarios de memoria y eje de las actividades comunitarias y simbólicas que allí se realizan, constituyéndose en cambio en un foco de tensión para los actores del proceso por los riesgos de la institucionalización de las manifestaciones y la llegada de nuevas visiones sobre el proceso. Es en ese contexto que la experiencia de Rabinal Achí en Guatemala resulta valiosa, pues, como lo veremos, la respuesta al conflicto, en este caso la construcción de un museo de memoria comunitario, aparece de alguna manera resignificado (y legitimado socialmente) desde universos de sentido propios que adicionalmente han sido activados desde procesos de declaratoria patrimonial.

En efecto, en el año de 1998 las comunidades indígenas víctimas de la masacre ocurrida en la localidad de Rabinal Achí, ubicadas en el departamento de Baja Verapaz, en el Centro norte de Guatemala, perpetrada por el ejército y patrullas de autodefensa entre los años 1981 y 1983 en el marco del conflicto armado interno de ese país, decidieron crear el primer museo de la memoria histórica del país, con el objetivo de promover el conocimiento de lo sucedido, buscar a los desaparecidos e impulsar los procesos de verdad, justicia, reparación y no repetición. Sin embargo, a diferencia de un clásico museo de memoria, las comunidades locales decidieron que este lugar no sólo estaría destinado a promover la historia reciente de los hechos victimizantes sino a también a visibilizar un relato de larga duración de las dimensiones y afectaciones culturales del universo Maya. Así, de lo que se trata es de entrelazar la dimensión de memoria y dignificación de las víctimas del conflicto reciente con activaciones pedagógicas que valoricen la cultura y los referentes simbólicos de los pueblos indígenas locales. De esta manera, los reclamos por la verdad y la justicia se resignifican culturalmente en el escenario del museo generando una mayor legitimidad y apropiación por parte de la comunidad.

28 En efecto, en muchas ocasiones a las poblaciones locales les cuesta definir por ejemplo las magnitudes del daño causado por un hecho violento a partir de categorías como el daño a la salud o el daño al territorio, cuando estos conceptos están asociados a una idea más integral de red vital donde la afectación al territorio puede conllevar por ejemplo afectaciones a la salud.

Es en ese proceso donde juega un papel fundamental el Rabinal Achí o danza del Tun, un drama dinástico maya del siglo XV que pone en escena un conflicto entre dos instituciones políticas de la región, el príncipe Rabinal Achi y el K'iche Achí. La pieza escenifica las relaciones de poder del mundo indígena prehispánico que traspuestas en el presente no dejan de evocar los procesos de resistencia de los indígenas contemporáneos ante los diferentes factores de violencia y colonización actuales y la continuidad de un conflicto que en la percepción de las poblaciones locales va mucho más allá de la violencia ejercida contra ellos en las décadas recientes. Declarada obra maestra de la tradición oral e intangible de la humanidad en 2005 e inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2008, la danza de Rabinal Achí encuentra en el Museo de la Memoria Histórica de esta localidad, un lugar distinto de activación y enunciación que de alguna manera no sólo representa un escenario alternativo para su proceso de salvaguardia, sino que a la vez permite dotar de contenido y legitimidad una serie de demandas de reparación y justicia, interpretadas en clave de las visiones culturales propias que las poblaciones locales despliegan sobre las afectaciones producidas por el conflicto²⁹.

Así, mediadas o no, por un proceso de declaratoria formal en clave patrimonial, se trata entonces de reconocer que el escenario de la relación entre PCI y conflicto armado nos conduce más allá de las acepciones clásicas de lo patrimonial, enfrentándonos con patrimonios hostiles y polisémicos o incluso a expresiones culturales “nuevas” que sin embargo llegan a constituirse en potentes activaciones inscritas en este registro. Hablamos entonces de reconocer que en este proceso, la legitimidad del hecho social patrimonial está determinada por la relación con la afectación producida por el hecho violento y por la pertinencia de las activaciones de sentido que ocurren alrededor de él, más allá incluso de su materialidad como huella de memoria.



29 Cabe destacar que durante las jornadas inaugurales del proyecto Memorial de la Concordia, realizadas en el museo de memoria histórica de esta comunidad en el año 2014, el grupo escolar “Semillero del Rabinal Achí” interpretó un fragmento de la obra, llevando a cabo un baile correspondiente a la misma.



Uruguay | Festejos de Jemanjá | Andrés Ponce

Recomendaciones tentativas

No resulta evidente producir un cuerpo de recomendaciones concretas para una cuestión relativamente poco abordada en América Latina. Como se puede observar en el recorrido que propusimos por estas páginas, los contextos en los diferentes países son distintos, tanto desde los escenarios sociales y políticos en que las comunidades propician activaciones patrimoniales como respuesta a hechos violentos, como desde los distintos abordajes metodológicos y normativos que cada nación ha venido construyendo en las rutas de la implementación de la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial. Si el enunciado general que el patrimonio constituye un ámbito estratégico para reconstruir los lazos sociales afectados por situaciones de conflicto es correcto³⁰, nuestra ruta nos ha llevado a proponer una mirada más compleja del tema, posicionando la idea que es necesario asumir que el patrimonio no existe por sí y que las afectaciones producidas por el conflicto se inscriben, en realidad, en el repertorio de significados que permiten valorizar los legados que son activados en clave patrimonial.

El examen del caso del Bojayá, un ejemplo no mediado en estricto sentido por una declaratoria patrimonial de orden institucional, nos ha permitido proponer las primeras pistas para abordar algunas consideraciones generales que pensamos necesarias para abordar esta compleja relación entre PCI y situaciones de violencia. Así, más allá de entender de manera genérica que el conflicto puede producir una afectación a un tejido social colectivo, de lo que se trata es de comprender la manera en que los hechos violentos han afectado los universos de sentido que subyacen a la movilización de una identidad colectiva. Como lo mencionamos en la primera parte del texto, la estrategia del Atrateando por la Paz representó en su momento una activación pertinente desde el punto de vista cultural para unas comunidades que habían visto como la guerra había afectado múltiples dimensiones del universo simbólico de su relación con el río.

En este mismo sentido, mencionamos que la activación del alabao en clave patrimonial estuvo enmarcada en el contexto de la afectación específica producida por la guerra a una relación cultural

30 Si bien no es un aspecto abordado en el presente documento, no podemos negar que también sería correcto afirmar que la dimensión patrimonial puede, de hecho, constituir un vehículo asociado a la exacerbación de las violencias. Esto punto tiene que ver, siguiendo a Laurajane Smith, con la multivocalidad y polisemia de la noción de herencia (discutida en el acápite teórico del texto), considerada como un argumento para producir diferencia en términos de la valoración y validación conflictiva de las identidades. Es en ese sentido, la autora nos alerta sobre los riesgos de la instrumentalización de la herencia y de sus posibles usos para producir o exacerbar conflictos sobretodo en contextos de confrontaciones determinadas por conflictos asociados a la validación de pertenencias étnicas o religiosas. **Smith, .** *Uses of Heritage* 2006. London, Routledge.

con la muerte entre las poblaciones locales. En el fondo, lo que planteamos acá es que el abordaje patrimonial en situaciones de conflicto no puede orientarse desde las categorías o campos que institucionalmente configuran una definición clásica de patrimonio inmaterial; es decir una afectación no se produce de manera situada sobre las prácticas orales, los eventos festivos o las prácticas gastronómicas, se produce sobre los universos de sentido que subyacen a estas prácticas, de lo que se trata es de comprender con claridad qué elementos de este repertorio simbólico han sido trastocados por una situación concreta de violencia. Dicho de otra forma, hemos propuesto la idea que una activación patrimonial pertinente es consistente con el tipo de daño producido por la afectación violenta, y, que en este universo de sentidos, como resulta evidente en el caso del pueblo wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, es indispensable entender los mecanismos de transmisión que subyacen a él como una manera de comprender la dimensión del daño y el tipo de activación propuesta.

En esa misma vía, planteamos entonces que una activación patrimonial pertinente en clave de su relación con un hecho violento debe estar orientada a fortalecer los mecanismos de transmisión de los repertorios simbólicos que han sido afectados. De esta manera, tanto el alabao del caso Bojayá como aquel inscrito en la declaratoria formal de los sistemas mortuorios del Medio San Juan, denotan un esfuerzo de activación que trasciende la manifestación y se orienta hacia la activación de una serie de condiciones sociales que sustentan la recreación de esta manifestación.

No obstante, y como lo hemos sugerido en el texto, cuando mencionamos los mecanismos de transmisión nos referimos también a aquellos que configuran el hecho patrimonial en sí mismo, más allá de la noción clásica del legado, configura una construcción propia a la activación patrimonial. En esta vía hemos señalado la importancia de considerar el hecho de que a través de la vía patrimonial se asegure, como el caso del Salvador, un escenario de salvaguardia del proceso de transmisión de la experiencia social y simbólica que hace parte de la dimensión conmemorativa construida alrededor de los lugares de memoria declarados.

De otra manera, nuestro análisis del caso Chileno recuerda que nos enfrentamos a la posibilidad de reconocer “nuevos patrimonios” que no necesariamente se sustenten en las dimensiones expresivas de los repertorios simbólicos de las comunidades afectadas. La dimensión patrimonial de las Arpilleristas de Lo Hermida está relacionada con el proceso construido alrededor de la confección de los bordados y no con el producto en sí mismo. Un proceso que permitió no sólo el fortalecimiento del tejido social a nivel local, sino la construcción de un relato colectivo que impugnó el miedo y la censura impuesta a toda una sociedad, y, que con la declaratoria patrimonial hoy hace parte de las disputas de sentido que configuran la identidad Chilena en su relación con el pasado reciente.

Hemos afirmado que al abordar esta relación entre PCI y violencia nos enfrentamos a una noción de patrimonio cultural inmaterial que interpela su definición más clásica. Nos enfrentamos en muchos casos con “patrimonios hostiles” que más allá de movilizar una identidad colectiva, nos

recuerdan facetas no deseadas de la construcción de la identidad nacional. No obstante, se trata de entender que una de las características de la dimensión patrimonial es precisamente la de interperlar estas construcciones colectivas, proponiendo un campo de disputa que permita construir nuevas interpretaciones de nuestros sentidos colectivos. Los casos asociados a los lugares de memoria, nos han sugerido que la intervención en clave patrimonial debe permitir trascender la materialidad de las huellas del horror para construir una experiencia social reparadora que permita activar los universos de sentido trastocados por el hecho violento, elaborar los duelos y relevar la dimensión de agencia social de quienes fueron afectados. Se trata también de reconocer las construcciones sociales y políticas que se han generado alrededor de estas activaciones, las asignaciones de sentido que hoy se les han otorgado a estas huellas que trascienden lo material, y así, proceder con cautela a la hora de proponer categorías que probablemente no dialoguen con los procesos comunitarios que allí se han instaurado. El caso del Guatemala nos permite entender que el proceso de reconstrucción del tejido social que se anuncia como uno de los objetivos del museo de memoria histórica, está mediado por un poderoso proceso de resignificación local que se sustenta en una serie de referentes simbólicos propios al universo local que hoy se expresan en clave patrimonial. En este contexto, el proceso de reparación propiciado por el museo se convierte en un hecho patrimonial más amplio (mucho más allá de los hechos victimizantes y sus relatos asociados) que en el fondo apunta a un proceso de sanación colectiva.

Se trata finalmente de generar procesos que en lo posible integren de manera activa la agencia social de las comunidades afectadas en las interpretaciones de sus diversas maneras para recrear de manera pertinente las activaciones de sentido producidas en el marco de la dimensión patrimonial. Recrear los tejidos patrimoniales como una respuesta al conflicto, requiere así, no solamente la participación de las comunidades en el proceso, sino su concurso activo, en la perspectiva de activar universos de sentido que resulten pertinentes y que en última, conduzcan más allá de un proceso de “resiliencia”, a un proceso de sanación de la heridas del pasado y a la movilización de un sentido de pervivencia orientado hacia el futuro.

Epílogo.

Entrega de los cuerpos a las víctimas de Bojayá, 18 de noviembre, 2019

Han llegado desde su comunidad a cumplir una última cita. El grupo de alabadoras de la comunidad de Pogue, un caserío perteneciente al municipio de Bojayá, está acostumbrado a viajar, y a viajar lejos, más allá de los ríos que conforman su territorio. Han estado con sus cantos fúnebres en las ciudades de Bogotá, Medellín y Cali y fueron las invitadas de honor a la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y el grupo guerrillero de las FARC-EP en Cartagena. Pero hoy, en su territorio, no han venido a cantarle a la conmemoración de la masacre de Bojayá, como lo han hecho cada dos de mayo desde el 2003, un año después de aquel doloroso hecho. Hoy, han venido a despedir a sus muertos como se debe, siguiendo las tradiciones que han aprendido de sus madres y sus abuelas. Hoy, no están ahí solamente para ayudar a soportar el dolor de la pérdida, ni para denunciar el abandono estatal, ni para poner en palabras una masacre que siempre cuesta nombrar. Hoy, no son solamente agentes de resiliencia. Hoy, 18 de noviembre, delante de los 101 cofres que contienen los cuerpos de sus familiares, han sido convocadas para cerrar los duelos de la masacre y abrir, por fin, un camino de sanación para toda una comunidad, a quien finalmente y luego de 17 años de espera, le serán entregados con dignidad los cuerpos identificados de sus familiares muertos.

La dignidad de la entrega no radica solamente en la presencia de los altos funcionarios del gobierno que han llegado para el evento solemne, ni en que por fin toda una comunidad podrá saber con certeza que quienes yacen en el mausoleo construido para la ocasión, son realmente sus familiares. La dignidad de este evento radica, en que ellas estarán cantando en los próximos nueve días las canciones adecuadas para despedir a aquellos niños que no llegaron a nacer y aquellos otros que apenas empezaban a caminar. La dignidad del momento radica en que ellas, acompañadas por los rezanderos locales, presidirán con sus cantos tristes y festivos el velorio comunitario de cuerpo presente que será realizado esa noche y el último levantamiento de tumba, ya al final de la novena, cuando se retirará el altar con la certeza de que sus familiares están ahora en un lugar mejor.

El alabao y la persistencia de cada una de las cantaoras del grupo de Pogue han permitido, por fin, más allá de los reclamos de verdad y justicia que aún subsisten, retejer los lazos sociales de una comunidad, respondiendo con pertinencia a la fractura de los rituales del duelo que nunca se pudieron hacer por la premura de la guerra. Han reactivado también los mecanismos de transmisión de una serie de saberes amenazados por la persistencia de un conflicto que se ha ensañado con la poblaciones afrodescendientes del pacífico colombiano. Por eso, en medio de las potentes voces de cada una de estas mujeres, llenas de dolor y dignidad, es posible escuchar el canto aun tímido de unos niños y niñas, que como sus madres han venido a cumplir la cita más importante de sus vidas.



México | Danza de moros y cristianos | Fernando Oscar Martín



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación
la Ciencia y la Cultura



Patrimonio
Cultural
Inmaterial



CRESPIAL

Centro Regional para
la Salvaguardia del Patrimonio
Cultural Inmaterial de América Latina
bajo los auspicios de la UNESCO

ISBN: 978-612-47551-2-5

9 786124 755125