

# Tierra y producción simbólica. Las condiciones materiales del patrimonio

Elena Belli\*  
Ricardo Slavutsky\*\*

## **Resumen**

*En este trabajo se analiza la genealogía de categorías utilizadas en el Convenio por el patrimonio mundial de la UNESCO, reflexionando sobre las consecuencias previstas o no de su aplicación. Asimismo, discutimos las implicaciones teóricas de su aplicación en el campo antropológico. Nuestro argumento se basa en la investigación, desarrollada a lo largo de la provincia de Salta y la Quebrada de Humahuaca. Nuestro enfoque nos lleva a considerar la cuestión patrimonial como un campo de disputa.*

**Palabras clave:** Producción Simbólica; Patrimonio; Territorio; Multiculturalidad

## **Abstract**

*Summary in this work we analyze the genealogy of categories used in the Convention by the world heritage of UNESCO, reflecting on the expected consequences or not your application. Likewise, we discuss the theoretical implications of its implementation in the anthropological field. Our argument is based on research we developed throughout the province of Salta and the Humahuaca Creek Estates, and our approach leads us to consider the patrimonial issue as a field of dispute.*

**Keywords:** Symbolic Production; Patrimony; Territory; Multiculturalism

Fecha de recepción: Diciembre 2008 · Fecha de aprobación: Octubre 2009

---

\* Instituto Interdisciplinario Tilcara. UBA – CIUNSA. UNAS.

\*\* Instituto Interdisciplinario Tilcara. UBA- SECTER. UNJU. E-mail: [slavbell@imagine.com.ar](mailto:slavbell@imagine.com.ar)

Trabajo presentado en el Panel: Patrimonio: Conceptualizaciones y Prácticas. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNaM. Posadas, Agosto de 2008

“La tierra no es tan solo el objeto múltiple y dividido del trabajo, también es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino”. (Deleuze y Guattari, 2007:146)

En las lógicas actuales e institucionalizadas del patrimonio, los bienes clasificados como intangibles, inmateriales, vividos, tienden a diferenciarse de aquellos que tienen un soporte material (arquitectónico, arqueológico, histórico, natural, estético) y al mismo tiempo, en algunos casos (sobre todo en la periferia), a dotar de sentido, completar a los primeros dentro de construcciones paisajísticas, ambientales y socioculturales.

Los bienes y sus contextos aparecen insertos dentro de tradiciones, modos de vida y prácticas que poseen continuidad en el tiempo, historias ocultas, memoria. En sus transformaciones y adaptaciones, como supervivencia o como resistencia, han mantenido algo de su sustancia: modos de hacer y relacionarse con las cosas, creencias, saberes locales, rituales, estéticas.

El diálogo entre lo material y lo no material es una constante que se presenta como un sistema en el cual ambos aspectos se retroalimentan permanentemente generando un mundo de la experiencia social y cultural, liberado en apariencia de las constricciones de la reproducción de la vida y del poder.

Más allá de que haya habido o no sequía, del precio de las ovejas en el mercado, de las ausencias por migración en el grupo familiar o que el terrateniente haya aumentado los arriendos y amenace con la expulsión, la señalada fundada en la creencia de los multiplicos se realiza igual, para que Pachamama coadyuve al mantenimiento de las majadas.

El ritual, la creencia, los compadrazgos, las coplas se asociarían con lo inmaterial; el corral, las ovejas con lo material.

Ambos, conformarían una unidad, amalgamada por la tradición y el ambiente, que la UNESCO catalogó como Paisaje cultural<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Desde 1992, la UNESCO reconoce como paisaje cultural, la interacción entre el hombre y el medio ambiente. A partir del 2005, para tener el reconocimiento como patrimonio de la Humanidad, se fijaron diez criterios, de los cuales los “bienes” –sitios- patrimonializables deben cumplir por lo menos con uno y tener un “sobresaliente valor universal”:

1- Representar una obra maestra del genio creativo humano.

Así, la Convención por el Patrimonio Mundial de UNESCO, reconoce distintos tipos de paisajes culturales

\* Paisaje claramente definido, creado y diseñado intencionadamente por el ser humano. Se trata de paisajes ajardinados y parques, construidos por razones estéticas que generalmente, aunque no siempre, se encuentran asociados a edificios religiosos o monumentos de otra índole.

\* Paisaje evolucionado orgánicamente, debido a un imperativo inicial de carácter social, económico, administrativo y/o religioso, y que ha evolucionado hasta su forma actual como respuesta a la adecuación a su entorno natural. Este proceso se refleja de formas diferentes, por lo que se establecen dos subtipos:

\* Paisaje vestigio (o fósil), es aquel en el que su proceso evolutivo concluyó en algún momento del pasado, pero sus rasgos característicos son todavía visibles materialmente.

- 
- 2- Testimoniar un importante intercambio de valores humanos a lo largo de un período de tiempo o dentro de un área cultural del mundo, en el desarrollo de la arquitectura o tecnología, artes monumentales, urbanismo o diseño paisajístico.
  - 3- Aportar un testimonio único o al menos excepcional de una tradición cultural o de una civilización existente o ya desaparecida.
  - 4- Ofrecer un ejemplo eminente de un tipo de edificio, conjunto arquitectónico o tecnológico o paisaje, que ilustre una etapa significativa de la historia humana.
  - 5- Ser un ejemplo eminente de una tradición de asentamiento humano, utilización del mar o de la tierra, que sea representativa de una cultura (o culturas), o de la interacción humana con el medio ambiente especialmente cuando éste se vuelva vulnerable frente al impacto de cambios irreversibles.
  - 6- Estar directa o tangiblemente asociado con eventos o tradiciones vivas, con ideas, o con creencias, con trabajos artísticos y literarios de destacada significación universal. (El comité considera que este criterio debe estar preferentemente acompañado de otros criterios).
  - 7- Contener fenómenos naturales superlativos o áreas de excepcional belleza natural e importancia estética.
  - 8- Ser uno de los ejemplos representativos de importantes etapas de la historia de la tierra, incluyendo testimonios de la vida, procesos geológicos creadores de formas geológicas o características geomórficas o fisiográficas significativas.
  - 9- Ser uno de los ejemplos eminentes de procesos ecológicos y biológicos en el curso de la evolución de los ecosistemas.
  - 10- Contener los hábitat naturales más representativos y más importantes para la conservación de la biodiversidad, incluyendo aquellos que contienen especies amenazadas de destacado valor universal desde el punto de vista de la ciencia y el conservacionismo.

\* Paisaje activo, es el que conserva un papel social activo en la sociedad contemporánea asociado con el modo de vida tradicional, y cuyo proceso de evolución sigue activo.

\* Paisajes culturales asociativos son aquellos en los que existen poderosas asociaciones, religiosas, artísticas o culturales con el medio natural, en lugar de pruebas culturales materiales, que pueden ser inexistentes o poco significativas.

Esta forma de pensar la producción de la realidad, su estructuración social, plantea varias cuestiones:

- La genealogía teórica de sus propios postulados y las consecuencias prácticas de las acciones que se derivan de los procesos de patrimonialización.
- La configuración de la territorialidad, esto es la historicidad del espacio como resultado de un conjunto de relaciones económicas y de poder intra e inter territoriales.
- El lugar reservado para las poblaciones locales en la reproducción del “paisaje cultural.

En este trabajo pretendemos demostrar como estos procesos de valorización del patrimonio inmaterial en los espacios rurales del NOA siguen la lógica primordial de la acumulación capitalista flexible (Harvey, 1990) que supone el despojo de los medios de producción, en especial la tierra, a los indígenas y campesinos y en este sentido, conduce hacia una paradoja en la cual pretendiendo la “defensa de la diversidad cultural” se eliminan las condiciones materiales de su producción.

Nuestra argumentación se fundamenta en investigaciones que desarrollamos en un conjunto de haciendas en la provincia de Salta y en la Quebrada de Humahuaca.

### **Los supuestos teóricos del patrimonio**

La expansión de un campo de legitimación patrimonial en las últimas décadas con eje en la UNESCO, se basa en la afirmación del paradigma multicultural que sostiene la importancia de la diversidad como forma de sustentabilidad y enriquecimiento de la

humanidad, tanto en términos ambientales (relación hombre-naturaleza) como específicamente socioculturales.

Esta teoría hegemónica se desarrolló desde los denominados Estudios Culturales y el ambientalismo, y se relaciona con algunas de las consecuencias de las innovaciones en la tecnología en comunicaciones destacando la importancia de las industrias culturales y la multiplicación de los flujos turísticos.

En definitiva, la puesta en valor y preservación de los bienes “patrimonializables” se produce desde la lógica de la potenciación de un mercado que hasta el momento tenía dificultades para su expansión por razones de accesibilidad, el sentido social del gusto “moderno” y las condiciones de seguridad.

En este sentido, la producción de “patrimonio” –bienes, espacios, símbolos- se realiza no sólo para el “usufructo” de las generaciones futuras como reza el dogma tradicional, sino para un consumo actual y masivo, tal que financie la inversión necesaria para su puesta en valor y genere rentabilidad.

Prats (2005) hace hincapié en que los procesos de patrimonialización obedecen a dos construcciones sociales que denomina sacralización de la externalidad cultural y la puesta en valor o activación, que son complementarias y sucesivas, conducen a la manipulación ideológica hegemónica y derivan en la legitimación de significados esencializados que tienden a borrar los procesos “reales” de construcción social.

La expansión de la patrimonialización requiere de la focalización en territorialidades subalternas, que hasta ese momento estaban articuladas dentro de los circuitos económicos desde otra funcionalidad –como aportantes de mano de obra, por ejemplo- o marginalizadas como espacios de reserva, para cuando las inversiones necesarias para su integración a la producción capitalista fuesen operativamente rentables –por ejemplo, zonas de reserva acuífera o minera-.

Así, desde las últimas décadas del siglo XX, este proceso impuso como problema para las ciencias sociales la relación entre lo global y lo local, no sólo desde la perspectiva económica y social de las teorías del crecimiento y el desarrollo, sino desde su lado específicamente cultural.

Este último aspecto constituye un dispositivo fundamental para la legitimación de la apropiación territorial con riesgos sociales controlados y uno de sus instrumentos

principales consiste en la política de la representación cultural, que se desarrolla desde la universalización de las particularidades. Esto es, opacando la generación de éstas como el resultado de procesos y estructuras de desarrollo desigual, producto de la explotación y la opresión, para presentarlas como expresiones singulares del ahora, que deben ser preservadas, a la manera del coleccionista, para completar la serie de la diversidad universal. “Postula una Totalidad sin faltas, sin diferencias, clausurada bajo la forma de un múltiple sistema universal de equivalencias abstractas: equivalencia de los objetos en el mercado, equivalencia de los sujetos ciudadanos en el Estado, y de los sujetos consumidores en el propio mercado” (Gruner, 1998: 50), con una historia reducida a las historias biográficas o locales.

Se construye desde dos supuestos de universalización centrales:

### ***El supuesto de la multiculturalidad***

Si bien existen en la actualidad muchas expresiones del multiculturalismo su origen hay que rastrearlo en la construcción de la imagen de la sociedad estadounidense como mosaico de culturas articuladas producto del proceso inmigratorio, y la tradición filosófica occidental que Taylor (1993) ubica en el pensamiento de Rousseau, como punto de arranque de lo que denomina política del reconocimiento.

El planteo central del multiculturalismo reside en destacar la importancia del reconocimiento y el respeto por la identidad del otro, de la diferencia, para la constitución de una sociedad democrática e igualitaria.

Dentro de una tradición que podríamos denominar liberal, Taylor elige analizar el caso de la política lingüística en Québec, para mostrar como la discusión entre los principios liberales y el multiculturalismo puede conducir a situaciones paradójales.

Siguiendo los planteos de Taylor, la adopción de la Carta Canadiense de Derechos que toma la lógica de la revisión judicial de la legislación, implicó una discrepancia con los reclamos de los francoparlantes de Québec y los pueblos indígenas que bregaban por “ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesaria para su supervivencia” (Pág. 80).

De hecho en Québec, se aprobó una legislación que regulaba el uso del francés para ciertas acciones legales, así como también prohibía a los francófonos y los inmigrantes a asistir a escuelas inglesas.

Esta controversia, que se interpretaba como una limitación de los derechos reconocidos en la Carta de 1982 por parte del gobierno de Québec, se intentó zanjar por la enmienda del Lago Meech, donde se reconocía a Québec como sociedad distinta, y que esta calificación debía ser utilizada como sustento judicial.

Sin embargo, la cuestión de si el gobierno de un grupo étnico al interior de una nación o de un Estado, puede imponer restricciones a los derechos de sus ciudadanos o miembros del grupo en función de metas colectivas, y si la adopción de metas colectivas no implica de por sí un acto discriminatorio, quedó planteada como una encrucijada dentro de la tradición liberal.

“Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, veanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual” (Pág. 86), por el contrario, quienes sostienen que la defensa de los derechos de las minorías requieren de la definición de una meta común, colectiva, para preservar el bien, la propia “identidad cultural”, su lengua, por ejemplo, afirman la necesidad de derechos especiales o restitutivos que permitan desplegar la elección colectiva, y por lo tanto, que es posible vulnerar el principio liberal de tratamiento uniforme y universal en términos de individuos, para reestablecer la equidad entre grupos.

Como demuestra Taylor, el multiculturalismo se encuadra dentro de la “política de reconocimiento” del otro planteada por el liberalismo, pero en un juego que propone superar el nivel de los individuos, para ubicarse en el de los grupos, preexistentes, generados por el proceso histórico, pero que se identifican por un conjunto de “bienes” culturales que afirman querer preservar, como meta común.

Un derecho a que cada “comunidad” pueda definir su modo de “vida buena”, sin cuestionar cual es el origen de esa “comunidad”, ni las relaciones que mantienen las distintas comunidades entre sí, y por ende, renegar de toda posibilidad de construcción “universal” de sociedades libres, justas y equitativas.

Zizek (2004), al homologar el multiculturalismo a la lógica cultural del capitalismo multinacional, retoma una idea de Balibar que sostiene que las ideas dominantes no son precisamente las de los que dominan, sino que el “arte” de la ideología consiste en rearticular algunos de los deseos o aspiraciones de los dominados dentro las relaciones de dominación. El fascismo o la experiencia de Solidaridad en Polonia, son los ejemplos que utiliza. El multiculturalismo, la reivindicación de las minorías de respeto por sus elecciones culturales o modos de vida, está en consonancia.

En primer termino, Zizek (2004) advierte sobre la diferencia que establece la “tolerancia liberal” entre el otro folklórico privado de su sustancia, del otro “real”, acusado de “fundamentalista”, que es por definición “patriarcal y violento”; esta diferencia es la base del “racismo posmoderno”, “esa actitud que –desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un racismo con distancia: respeta la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad auténtica, cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (Pág. 172).

Y agrega (Pág. 175): “La conclusión que se desprende es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy –la coexistencia híbrida de mundos culturalmente

diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogenización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el capitalismo está aquí para quedarse), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Hoy la teoría crítica –bajo el atuendo de crítica cultural- está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica crítica cultural posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de esencialismo, fundamentalismo y otros delitos”.

Esta posición no niega la importancia de las identidades, que como sostiene S. Hall (2003) es un concepto que funciona “bajo borradura”, “que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin el cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Pág. 14), ni de la consideración de otras diferencias, además de las clases sociales. Se opone a la universalización del sentido común de los sectores ligados al consumo de tecnología y exotismo, como descripción y explicación de lo que acontece en el mundo, como si estuviésemos asistiendo a la celebración del final de la opresión y la explotación por el sólo hecho de que ahora nos reconocemos y aceptamos como diversos.

En la prolífica producción académica y literaria de los estudios culturales y el multiculturalismo es difícil encontrar trabajos que relacionen la estructura económica y social de una sociedad con el análisis cultural, a diferencia de los trabajos pioneros de Thompson sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra. Se proponen teorizar sobre más de una diferencia a la vez. Sin embargo, la cuestión del análisis de clase queda reducida a la nada, como un verdadero acto de poder, entonces como plantea Grossberg los bandos no están definidos de antemano, y en el mundo de las representaciones, todo es posible.

Radicalizando esta posición, no hay minoría que encarne una posibilidad histórica de liberación universal: no debe confiarse en las mujeres simplemente porque son mujeres, así como no debe confiarse en los negros porque son negros y en los gays porque son gays... (Grossberg, 2003:152). Lo que está en juego no es la lucha por la igualdad que plantea Balibar, sino una política de la representación.

El campo patrimonial se inscribe dentro de los términos de esta política. Es una disputa por la producción simbólica y su control. Sin embargo, su síntoma, el hecho de ser un dispositivo de formación de las condiciones ideológicas de reproducción del capital, reaparece cada vez que la patrimonialización de un “bien” implica su apropiación. Esto es la expropiación a sus poseedores, usufructuarios o productores originarios en pro de su consumo “universal”, su conversión en mercancía dentro de circuitos económicos y simbólicos extralocales que acumulan la riqueza generada por la patrimonialización en sus puntos más concentrados.

Es aquí donde el legado de Martí se hace presente:

*El amor a la patria  
No es el amor estúpido  
A la tierra  
Que pisan nuestras plantas  
Es el odio invencible  
A quien la oprime  
Es el rencor eterno  
A quien la arranca.*

Aparecen entonces, el sistema agrietado y la voz y lucha de los oprimidos.

### ***El supuesto espacial: universalización de la territorialidad***

Desde el efecto “democratizador” del riesgo generado como consecuencia del desastre nuclear de Chernobyl (Beck, 1998), ha existido una creciente preocupación imperial por el cuidado del ambiente y los recursos naturales, que condujo hacia la institucionalización de políticas universales que regulen las formas de utilización del espacio.

Por un lado, las políticas “positivas” de defensa de la biodiversidad a través del establecimiento de Fondos especiales y zonas protegidas, y por otro, políticas restrictivas

hacia tecnologías consideradas como peligrosas, en manos de Estados catalogados como “no responsables” (casos del eje del mal Irak, Irán, Corea del Norte). Aquí, se mezclan curiosamente las políticas de seguridad con las ambientales.

Bajo el imperio de estas reglas la cuestión territorial dejó de ser una responsabilidad exclusiva de los Estados Nacionales, para convertirse en un problema universal regulado por instancias legitimadas de expertos que conforman un campo disciplinar (Bourdieu, 1988), con anclaje en Estados Unidos y la Unión Europea.

Paradójicamente, desde el punto más alto de desarrollo tecnológico se señala que el tipo de relación con la naturaleza que tienen los pueblos indígenas y campesinos de los países periféricos es el modo “natural” de preservación ambiental, y en este sentido, se prescribe un camino “correcto” de desarrollo y relación con la tecnología.

El territorio local se constituye, entonces, no como el medio y el resultado de las relaciones políticas y económicas impuestas por la expansión occidental, sino desde la universalidad de la necesidad de preservación de la biodiversidad, una racionalidad “ex machina” que en determinados espacios puede coincidir o no con esos modos de producción campesinos o indígenas reales.

Sin embargo, esta universalidad conservacionista queda inmediatamente sujeta a la arbitrariedad de la producción capitalista, que pone como garantía de sustentabilidad el control de los impactos ambientales a través de la tecnología.

Se construye así, una compleja y confusa trama ideológica que tiene como significativo al desarrollo sustentable, bajo el cual se asignan funciones a las distintas territorialidades y socialidades.

Entonces, si se reconoce que los modos de producción indígena y campesino son un modelo sustentable de relación con el ambiente, ¿para qué es necesario el desarrollo?; por el contrario, si se reconoce la necesidad del desarrollo, ¿por qué falla el modo de producción indígena y campesino?

Como la enunciación de la causalidad real –los procesos de subsunción al capital– está interdicta en los discursos “técnicos”, sólo queda el ajuste sistémico que a la manera de los diálogos interculturales, acoten las alternativas de transformación a lo posible condicionado.

El patrimonio, bajo la forma de los diversos tipos de paisajes, se encuentra subsumido a esta lógica: lograr que un espacio protegido por reglas universales, quede al mismo tiempo abierto a la arbitrariedad de la producción capitalista, y mantenga las condiciones por las cuales fue seleccionado para participar de la patrimonialización.

La máquina “racional” de ordenamiento territorial, sólo puede acumular conflictos, situaciones de tensión que eluden transitoriamente enfrentarse con lo real que no es posible simbolizar, y permanece como su síntoma.

### **La patrimonialización “real”**

En parte, sería posible explicar los movimientos de expansión occidental como producidos desde el deseo constituido por las carencias: ausencia de especies para saborizar las comidas en los siglos XV y XVI, falta de espacios naturales, autóctonos, y una vida sin sorpresas, en el primer mundo en el siglo XXI.

La habilidad del capitalismo fue convertir estas carencias en grandes emprendimientos comerciales y crear máquinas ideológicas de adecuación de medios a fines y de valores universales.

La patrimonialización de la naturaleza (incluyendo las sociedades y culturas no occidentales) es una forma posmoderna –neo neocolonial- de domesticación. Incluye un conjunto de procesos: clasificación, selección, control de la reproducción, regulación del comportamiento.

En todos los casos, los fines y valores parecen inobjetable: respeto de la diversidad, preservación, desarrollo sustentable. También los medios se muestran como adecuados y respetuosos: participación, consenso, democracia.

Es necesario penetrar en la microfísica, en los detalles, para poder ver de qué se trata.

En la provincia de Salta, en los valles Calchaquíes, existen todavía grandes propiedades que van entre 15000 y 100000 has., resabios de las haciendas coloniales. La historia de las distintas formas de producción y de inserción en los mercados, de las circunstancias políticas y los regímenes de propiedad está inscripta en la organización social y el capital cultural de sus pobladores actuales.

Se podría considerar que en estas haciendas, la historia de la gente que puebla su territorio, es un reservorio de la memoria de los procesos sociales de esa parte del NOA. Desde Luracatao, antigua propiedad de Patrón Costas, cuyos arrenderos fueron obligados a participar como zafreiros en el Ingenio San Martín del Tabacal y que luego fuera cedida por la viuda del terrateniente a sus pobladores, hasta las haciendas de Cafayate convertidas en empresas vitivinícolas transnacionales y bodegas boutique.

Muchas de ellas, “gozan” de propietarios absentistas, que en su momento las transfirieron a Compañías fantasmas ligadas al capital financiero, que a su vez las utilizaron como garantías para créditos que nunca pagaron, quedando con el paso de los años bajo propiedad incierta, con fuertes deudas fiscales como el caso de Jasimana. Otras, fueron objeto de proyectos de producción capitalistas, algunos exitosos como las ya mencionadas de Cafayate, y otros, especulativos, como Ampascachi. En estos casos, la población local fue relocalizada o expulsada a través de métodos coercitivos, directos o indirectos. Finalmente, algunas quedaron bajo la propiedad de familias que mantuvieron un sistema rentístico, ya sea a través del arriendo o la mediería, con presencia relativa en la hacienda, y preeminencia de las relaciones de patronazgo, como Pucará en Angastaco..

Esta variabilidad tiende en las últimas décadas, a encontrar ciertos patrones de homogenización en las condiciones estructurales. La fuerte transnacionalización de las tierras, compradas por inversionistas en especial chilenos y europeos (suizos en Colome, franceses en Cayafate –Etchart-, chilenos en Cachi), algunos ligados a la producción vitivinícola, y otros al turismo en casas de campo. En todos estos casos se produjo el cambio en las relaciones con los arrenderos y sus posibilidades de utilización del espacio y las formas de sociabilidad.

La producción de vino para el mercado internacional produjo un cambio en los tipos y la calidad, que dejó afuera a los pequeños productores que vendían su producción a las bodegas, y que carecen de capacidad económica para la reconversión.

Estos dos factores coadyuvan al abandono de las tierras por parte de los arrenderos y pequeños productores y migrar hacia los centros urbanos, ligados a las políticas sociales estatales.

Como contrapartida, los valles Calchaqués se convirtieron en el destino principal del mercado turístico salteño, donde se “ofrece el reencuentro de la gente de la ciudad

con la naturaleza y las costumbres de habitantes rurales. Algunas casonas salteñas albergan el eco de la colonia española y la lucha por la independencia” (Portal de turismo de la Provincia de Salta).

Casi todas las bodegas tienen visitas guiadas, algunas han montado museos, otras se asientan sobre sitios arqueológicos, y muchas tienen hosterías donde es posible pernoctar y degustar. También, se ofrece como alternativa participar de la vendimia, y producir vino con la marca del turista.

En Ampascachi, que después de la Segunda Guerra Mundial fue comprada por Krupp para albergar nazis y luego vendida a una empresa de dudosa conformación para producir oliva, en el 2005 se expulsó violentamente a los arrenderos, se relocalizó a los pocos que quedaron como trabajadores efectivos, pero se les prohibió toda actividad social: el uso de la plaza, recibir visitas en sus casas sin autorización de la empresa, producir cualquier cosa, tener animales incluso de granja, lo cual generó la intervención del Municipio de Coronel Moldes y la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Salta. Al mismo tiempo en la vieja Sala de la hacienda se abrió una hostería.

En Pucara, luego de la muerte de su propietario, los herederos fraccionaron la hacienda y cambiaron el sistema de trabajo de peones permanentes a medieros, que debían producir para que comercialice el patrón, quien mientras vendía la producción – curiosamente solo vendía su parte, pero no la de los medieros- los proveía de los alimentos y útiles de labranza desde un almacén de propiedad de uno de los herederos. Algunos de los medieros habían acumulado deudas por más de \$20000 en el 2006. Finalmente, luego de un proceso de expulsión de medieros, la parte más importante de la finca se vendió a inversionistas extranjeros para emprendimientos turísticos.

En Colome, cuando la empresa suiza se hizo cargo, se transformó a algunos arrenderos en empleados fijos y en blanco, al resto se los expulsó, y se instaló una hostería con doce habitaciones que sólo recibe contingentes europeos y un almacén para proveer a los trabajadores.

La vieja sala de la bodega Michel Torino, es hoy el Sheraton de Cafayate, donde los turistas pueden tomar baños de mosto. La promesa de dejarle tierra a los arrenderos que hicieron los Torino, no se cumplió, y fueron expulsados.

Palo Domingo –Domingo Hermanos-, obligó a los arrenderos de las zonas altas de Yacoyuya, a instalarse en un “pueblo de indios” construido a la manera de las ruinas de Quilmes para que sirvieran de atractivo turístico, dentro de una estrategia de marketing para degustar sus vinos. Si bien la argumentación empresarial consistía en el beneficio que implicaba para los arrenderos tener mejor acceso a los servicios urbanos (salud, educación), en realidad se trata de tener mano de obra para los viñedos más cercana a los lugares de cultivo e ir “vaciando” las tierras de sus pobladores originarios.

Esta política de “desertización” del paisaje para modelarlo acorde a lo que se supone es el gusto turístico, es una de las claves del proceso de patrimonialización.

En la Quebrada de Humahuaca, en especial, en Purmamarca y Tilcara, este proceso se manifiesta en términos urbanos. En estas localidades se produce además del corrimiento de la población local hacia la periferia bajo el mecanismo de ocupación de tierras fiscales o privadas (caso Sumay Pacha), la modificación de la estética urbana a través de la implantación de un modelo Kitch telúrico.

Los nuevos propietarios, ligados a la hotelería y gastronomía, recrean las condiciones patrimoniales originales, bajo las supuestas demandas turísticas, y en este sentido, las despojan de todo significado cultural preexistente, las convierten en significantes, que adquieren su nuevo significado a través de la trama relacional construida desde conceptualizaciones tales como turismo rural o cultural.

## **Reflexiones**

Desde hace unos años, los funcionarios y las cámaras y empresas turísticas festejan el crecimiento de la actividad, que fue desplazando a otras de producción de bienes.

Al influjo de la devaluación y la crisis del 2001, Argentina se convirtió en un país costoso para los argentinos y muy barato para los extranjeros.

Para el 2006, era la cuarta actividad en la generación de divisas, y para el 2008 la tercera. Como señalaba el Diario La Nación (13 de agosto de 2006) “el motor silencioso de la economía” genera mas de 4000 millones de dólares de divisas por año, y se le ofertan “el

tango, la carne, el clima, la noche, el mate, el fútbol, Caminito, la montaña, el mar, el vino, las mujeres...”.

Para el turismo todo es mercancía, pero en la enumeración se omite la tierra y las formas orgánicas de producción simbólica. Esto es que se consideran los beneficios de la actividad turística desde una perspectiva urbana y hegemónica, sin considerar las consecuencias no deseadas desde otras perspectivas.

Es dentro de esta trama de relaciones donde aparece el significado de las propuestas multiculturales de patrimonialización: convertir a las culturas “diversas” –no totalmente occidentales- en unidades discretas y diferenciadas, bienes que cotizan en el mercado turístico acorde a su exotismo y cercanía con la naturaleza –salvajismo acorde a la definición rousseauiana-.

Ahora bien, si como vimos el proceso de patrimonialización pondera los paisajes culturales como asociaciones entre las sociedades activas y la naturaleza, pero al mismo tiempo bajo la lógica del turismo transforma violentamente las condiciones de esa relación, entonces ¿Qué es lo que se pretende preservar?

¿No existe en el discurso patrimonialista una inversión en la cual la preservación de la diversidad, no es otra cosa que la expansión homogenizadora y el intento de integración ecuménico y colonial al capitalismo flexible?

El pueblo chane, en el este de la provincia de Salta, fue caracterizado por la etnografía por la realización de una ceremonia denominada Arete Guazu, donde retornaban las almas de los antepasados que se representaban a través de una serie de mascarás confeccionadas con yuchan (palo borracho). Esta habilidad “artesanal” fue aprovechada por un programa de activación de las artesanías en la década del 70 que promovió la realización de máscaras comerciales, no rituales, como medio de mejorar la calidad de vida, evitar las migraciones a los ingenios y zonas frutihortícolas, y darle continuidad a esta habilidad técnica.

Las máscaras para el mercado no son añas, vale decir no representan a los antepasados, sino que son zoomorfas, y con el correr del tiempo, se constituyeron en la actividad principal de los chanes, junto a los trabajos temporarios en las empresas petroleras.

Sin embargo, hasta hace pocos años seguían produciendo para el arete las máscaras rituales que se destruían al finalizar la ceremonia.

En los últimos años, el arete se realiza con pocas o ninguna máscara. La explicación se relaciona con la escasez de yuchan en la cercanía de la comunidad, sobre todo por los desmontes para plantar soja y el cercado de las tierras, y las pérdidas económicas que significa producir máscaras para romperlas.

Las máscaras son mercancía pura, despojadas de todo significado extraeconómico. El resultado del programa de los 70, es la preservación de la técnica, la calidad de vida de los chane no mejoró en absoluto, aún cuando sus máscaras se venden en los mercados de Europa, Buenos Aires y Salta a un precio cuatro o cinco veces superior al valor de venta en la comunidad.

Entonces, ¿este es el mecanismo de preservación que plantea la patrimonialización?

¿Es posible la preservación de los paisajes culturales asociativos, sin transformar las relaciones sociales y culturales de explotación y opresión?, ¿es posible la producción de la diversidad, luego que los capitales de distinto tipo y el estado, expropiaron las condiciones materiales de la diversidad -la tierra y la cultura-?

El discurso patrimonialista es ideológico y por lo tanto, falso. Como alguna vez dijera el historiador Abelardo Ramos sobre el arquetipo de la argentinidad: La oligarquía primero exterminó al gaucho, y luego le levantó un monumento.

El fin de los procesos de patrimonialización es la producción de una diversidad congelada. Depende de los pueblos y los profesionales y técnicos del campo cultural desarrollar la lucha emancipatoria que preserve la diversidad sin opresión ni explotación.

De todas formas, la realidad no se presenta bajo formas tan dramáticamente antagónicas. Las prácticas y las representaciones de los oprimidos se constituyen, como lo demostró Fanon, en la opresión, y por eso, hasta tanto la rebelión estalla (Scott, 2000), el opresor, no es un alter absoluto. Está al mismo tiempo, incorporado por la dominación simbólica y afuera, por la explotación y la desigualdad. Entonces, la dinámica de la opresión tiene formas ambiguas.

La lucha en el campo patrimonial, desde los oprimidos, forma parte, en general, de los procesos etnopolíticos en los cuales la disputa comienza por la representación.

Por un lado, los discursos y estéticas hegemónicas, que intentan ser performativas, en el sentido que Said (1996) plantea en la construcción del Orientalismo. Textos que pre-escriben tradiciones, prácticas, creencias, que indican el lugar del “otro oprimido”, en su propio lugar.

Una cultura vaciada, fragmentada, “intangible-inmaterial”, desterritorializada, y que obstaculiza su uso como espejo identificadorio.

Por el otro, formas de reproducción social y simbólicas, precarizadas, arrinconadas, que afirman que hay vida aún en la opresión. Búsquedas que intentan restituir la totalidad como un acto de dolorosa remembranza, como sostiene Homi Bhabha (2002), “una reunión del pasado desmembrado para darle sentido al trauma del presente”, que une a través de la memoria y de la acción la genealogía del colonialismo con los rituales y la lucha por la tierra actuales.

En tanto campo de disputa, el patrimonio constituye para las organizaciones sociales un instrumento de interpelación al estado y a las empresas, y lo incorporan como argumento para generar alternativas productivas y reproductivas.

## **Bibliografía**

### **Belli, Elena y Ricardo Slavutsky**

2006. *Patrimonio en el NOA. Otras historias*. Tilcara: IIT. UBA.

### **Belli, Elena y Ricardo Slavutsky.**

2004. “En la frontera. Subordinación y resistencia en el ramal salto-jujeño”. En: Belli, Slavutsky y Trincherro (comp.): *La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Reunir. Bs. As.: ICA. IIT. FYL.

### **Belli, Elena y Ricardo Slavutsky.**

2003. “Las máscaras de occidente”. En: *Pacarina* N° 3. Jujuy: UNJU.

### **Beck, Ulrich.**

1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

### **Bhabha, Homi.**

2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires : Manantial.

### **Bourdieu Pierre.**

1988. *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

**Bourdieu Pierre.**

1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

**Bourdieu Pierre.**

1997. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Mexico: Siglo XXI.

**Bourdieu, Pierre.**

1997. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.

**Bourdieu, Pierre. & Loïc Wacquant.**

1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Mexico: Grijalbo.

**Harvey, David.**

1990. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Deleuze, Gilles y Félix Guattari,**

2007. *Anti Edipo*. Buenos Aires: Paidós.

**Grossberg, Lawrence.**

2003. "Identidad y estudios culturales. ¿No hay nada más que eso?" En: Hall, S. y Gay, P. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Gruner, Eduardo.**

1998. "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek". En: Jameson, F. y Zizek, S. 1998. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

**Hall, Stuart.**

2003. "Introducción. ¿Quién necesita la identidad?" En: Hall, S. y Gay, P. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu..

**Prats, Llorenç.**

2005. "Concepto y gestión del patrimonio local". En: *Cuadernos de Antropología social*. N° 21. Buenos Aires: FFyL – UBA. Pp. 17-35

**Said Edward.**

1979. *The Orientalism*. New York: Vintage Books.

**Said Edward.**

1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

**Scott James C.**

2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.

**Taylor, Charles.**

1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: FCE.

**Zizek, Slavoj. (comp.)**

2004. *Ideología. Un mapa de la cuestión.* Argentina: FCE.