

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

V. 2, N°3. Enero 2025 - ISSN: 3008-7716

Ilustración: Yeri Benavente - Diseño de tapa: Andrea Melenje Argote



Número 3: Archivos inasibles, cuerpos disidentes, patrimonios esquivos y territorios arrasados.

CONICET



Universidad
Nacional
de San Juan

I R P H a

IRPHA-CONICET. Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat,
Unidad Ejecutora del Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan.
Av. Ignacio de la Roza 590 (oeste) | Complejo Universitario
“Islas Malvinas” | Rivadavia, Provincia de San Juan, República
Argentina. Código Postal: CP: J5402DCS Teléfono: +54 264 423-
2395. Correo electrónico: secirpha@faud.unsj.edu.ar

EDITORES RESPONSABLES

Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Mario Rufer

SECRETARIA EJECUTIVA

Julieta Magallanes

ASISTENTE DE SECRETARÍA EJECUTIVA

Paulina Álvarez

CONSEJO EDITORIAL EJECUTIVO

Cristóbal Gnecco, Mario Rufer, Carina Jofré, Carolina Crespo,
Mariela Rodríguez, Dante Ángelo, Patricia Ayala, Sofía
Chacaltana

EQUIPO DE REDACCIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO

Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, María Florencia Pessio, María
Belén Guirado López, Paula Cecchi, Ignacio Roca.

CONSEJO DE DISEÑO ARTÍSTICO Y CREATIVO

Rafael Curtoni, Claudio Revuelta, Muriel Morales, Marianela
Gamboa, Felipe Echeverría, Andrea Melenje Argote

DISEÑO GRÁFICO DE ESTE NÚMERO

Colaboratorio de diseño para la innovación social, Universidad
del Cauca

DISEÑO EDITORIAL

Victoria Benavidez, Yeri Benavente, Ana María Rendón

DISEÑO DE TAPA

Andrea Melenje

ILUSTRACIÓN DE PORTADA SECCIONES

Yeri Benavente

INDEXACIONES Y CATALOGACIÓN

Santiago Agustín Pereyra Nouveliere



OPEN JOURNAL SYSTEM

Con el Asesoramiento del Centro Argentino
de Información Científica y Tecnológica
dependiente del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas



COMITÉ INTERNACIONAL DE ASESORES

Alejandro de Oto, Alejandro Haber, Claudia Zapata,
Frida Gorbach, Gustavo Verdesio, Mariana Cabral, Marta
Zambrano, Sandra Rozental, Olaf Kaltmeir, Valeria Añón,
Wilhelm Londoño

EVALUADORXS EN ESTE NÚMERO

Valeria Añón, Martín Boy, Marcela Butiérrez, Guillermina
Espósito, Mauro Franco, Carla Galfione, Juan Diego Jaramillo,
Carina Jofré, Edith Llamas, Verónica Lema, Laura Missetich
Astrada, Tito Mitjans Alayón, Rodolfo Salvador Puglisi,
Rafael Antonio Rodríguez, Laura Rodríguez Agüero,
Ramón Alejandro Sanz Ferramola, Carolina Vanegas Carrasco,
Hernán Videla, Paolo Vignolo y Silvina Ramírez

SITIO WEB, REDES SOCIALES Y CONTACTOS DE LA REVISTA

OJS Memorias Disidentes <http://www.ojs.unsj.edu.ar/>

<https://www.instagram.com/memodisidentes/>

<https://www.youtube.com/@RevistaMemoriasDisidentes>

E-mail: memodisidente@gmail.com

APORTES, COLABORACIONES Y AVALES



Universidad
del Cauca



UNCA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA



MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

ARCHIVOS INASIBLES, CUERPOS DISIDENTES, PATRIMONIOS ESQUIVOS Y TERRITORIOS ARRASADOS



Memorias Disidentes. V. 2, Nº 3.
Enero 2025. ISSN: 3008-7716



MEMORIAS DISIDENTES

EDITORIAL	8
<i>Carina Jofré, Julieta Magallanes y Mario Rufer</i>	
SECCIÓN ACADÉMICA	
UNA FOTOGRAFÍA FAMILIAR, UN ARCHIVO INEXISTENTE: REFLEXIONES EN TORNO A LA MEMORIA Y LA HISTORIA	18
<i>Frida Gorbach Rudoy</i>	
“RAZÓN DE ARCHIVO” Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA OBSERVACIONES SOBRE EL CASO DEL ARCHIVO DE ARTURO A. ROIG	35
<i>Alejandro De Oto</i>	
OLVIDO Y DESECHO. REFLEXIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE LAS PRÁCTICAS ARQUEOLÓGICAS DE RESGUARDO DE TEPALCATES EN LAS COLECCIONES DEL INAH	52
<i>Beatriz von Saenger Hernández</i>	
¿POR QUÉ MATURA? NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA ESQUIVA EN LA CATAMARCA DE LOS AÑOS 80	74
<i>Jorge Alberto Perea – Alejandra Gutiérrez Saracho</i>	
LA PANAMERICANA. NARRACIONES DE LA VIOLENCIA CONTRA LA POBLACIÓN TRAVESTI EN LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA ARGENTINA	100
<i>Lucía Nuñez Lodwick</i>	
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA IMAGEN DE CULTO DESDE LA RESTAURACIÓN ESTATAL MEXICANA. INCOMODIDAD Y PROFANACIÓN	120
<i>Eva Astrid Alsmann López</i>	
UNA HOJA DE RUTA PARA LA RESTAURACIÓN Y CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS ALTERADOS DURANTE PROTESTAS SOCIALES	145
<i>Mariacamila Vanegas Dájer</i>	
COMECHINGONES Y SUS DESCENDIENTES: FORMACIÓN DISCURSIVA Y EFECTOS DE PODER EN CÓRDOBA, ARGENTINA.....	168
<i>José María Bompadre</i>	
CRIMEN REPUBLICANO Y RESTITUCIÓN CIUDADANA EN LA GUERRA DE CANUDOS	189
<i>Juan Recchia Páez</i>	



SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES

HUMUS.....	212
<i>Borde Danza: Emilia Santa Cruz – Inés Zamudio Bustos – Daniela Bazán, Daniela Lupich Ciuffardi – Luciana Bazán– Mariel Della Vella</i>	
CÓMO ME GUSTARÍA SER UN BUEN COLONO – AL RATITO NOMÁS DE NACER	225
<i>Viviana Ayilef</i>	
GUÍA PRÁCTICA PARA LAS LUCHAS COMUNITARIAS. La Consulta Previa frente al avance neoextractivista minero	231
<i>Proyecto Hacer Comunidad: Carina Jofré – María Clara Larisgoitia – Lucila Gómez Vázquez María Florencia Pessio Vázquez – Evelyn Carrizo Bustos –Erica Flavia Gasetúa – Marisa Romero</i>	
ESCAPAR DEL MERCADÃO DA MEMÓRIA: LAS APUESTAS DE ACERVO BAJUBÁ, UN ARCHIVO LGBTQIAPN+ BRASILEÑO	251
<i>Yuri Fraccaroli – Angel Natan</i>	

SECCIÓN RESEÑAS

¿MAPUCHES EN MENDOZA? CONFLICTOS TERRITORIALES Y NEGACIONISMO EN UNA “PROVINCIA CRIOLLA”	262
<i>Mariela Eva Rodríguez</i>	
SAYWAS DEL ARENAL. EXPLORACIÓN POÉTICA DE LA ARIDEZ.....	271
<i>José Luis Grosso</i>	
EL RETORNO DEL PATRIMONIO CULTURAL A AMÉRICA LATINA. NACIONALISMO, NORMAS Y POLÍTICA EN COLOMBIA, MÉXICO Y PERÚ	279
<i>Maai Ortíz</i>	
WAKAS Y TEMBLORES: TERROR INDÍGENA EN LA GRAN REVUELTA ANDINA (1780-1783)	284
<i>Cristóbal Gnecco</i>	





EDITORIAL INTRODUCCIÓN

EDITORIAL

CARINA JOFRÉ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA),
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ),
Universidad Nacional de La Rioja (UNLar)
Argentina

JULIETA MAGALLANES

Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas,
Centro Científico Tecnológico, Centro Nacional Patagónico (CCT CENPAT)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Patagonia
San Juan Bosco
Argentina

MARIO RUFER

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X)
México

Este tercer número de *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias* llega para consolidar un proyecto editorial nacido en diciembre de 2022 desde la RIDAP– Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio –. El proyecto de la revista inicialmente se propuso desmontar los imaginarios modernos que construyen la relación patrimonio + cultura + identidad + memoria + archivos + territorios. Con este proyecto apuntamos a fundar un espacio de publicación de libre acceso, original y localizado desde el Sur, capaz de aportar al campo de los denominados estudios críticos del patrimonio, a los estudios de la memoria y archivos.

Los dos primeros números de la revista fueron dossiers especiales: *Feminismos y Extractivismos* (diciembre 2023) y *Pedestales Vacíos. Memorias disidentes: monumentos intervenidos, iconoclasias y disputas por lo público en América Latina* (julio 2024). En ambas entregas convocamos a los autores a reflexionar desde la investigación y los activismos académicos, indígenas y feministas acerca de las transformaciones regionales que afectan/ron el significado de conceptos tales como feminismos, extractivismos, memorias, disidencias, iconoclasias y el sentido renovado de lo público en tiempos de explosiones sociales rebeldes.

Aquellos temas de los dos primeros números de nuestra revista no fueron elegidos azarosamente, más bien resultaron de la decisión de dar lugar a expresiones que intentan



delinear movimientos tectónicos– percibidos también en el ámbito académico y científico social– en las arenas de las denominadas “batallas culturales” que libran “las nuevas derechas” y los nuevos autoritarismos en la región; caracterizados principalmente por una vigilancia global rizomática. A decir de varixs autorxs (Bohoslavsky *et al.*, 2023; Giordano, 2014; Giordano *et al.* 2018, entre otrxs) las “nuevas derechas” en América Latina no son realmente algo inédito. No obstante,

La reconfiguración del mapa geopolítico latinoamericano que se consolidó en la segunda década del 2000, caracterizado por el ascenso de fuerzas de derechas al poder mediante vías no armadas, obligó a que las conceptualizaciones sobre las derechas y sobre sus estrategias políticas, culturales y económicas deban ser repensadas (Giordano *et al.*, 2018, p.1).

Dentro de la estructura más amplia de los autoritarismos de espectro ideológico diverso que ponen en jaque los consensos democráticos básicos, nos apremia la fuerza con que se han articulado las derechas en el continente. La conceptualización de “nuevas derechas” en América Latina se remonta a varias décadas atrás, pero fue hacia finales de la década de 1980 cuando las posiciones políticas de derecha adoptaron nociones y discursos instrumentales de la democracia en procesos neoliberales que llevaron a la globalización del mercado capitalista y el ascenso del poder financiero, el control monopólico de los medios de comunicación y a la utopía de una democracia dialoguista (Giordano, 2014). Según Julio Aibar Gaete (2007), fue hacia finales de los años 80 del siglo XX cuando se instituyó la idea de que el entendimiento democrático debía ser asimilado a las lógicas del mercado y los populismos empezaron a ser considerados “un peligro para la democracia”, un exceso de participación ciudadana que hacía, supuestamente, ingobernable a los países de la región. La democracia adquirió un carácter prescriptivo normativo que derivó en el axioma: “para tener democracia (y política) debe imperar el libre mercado” (p. 27), lo que hizo de la democracia, la política y el capitalismo de mercado una trilogía indisoluble en el imaginario de la época neoliberal.

Lejos de exotizar a las “nuevas derechas”, es necesario reflexionar más acerca de sus bases ideológicas, los ejes de sus discursividades y sus “repertorios de acción” (Bohoslavsky *et al.*, 2023) para así comprender desde en una perspectiva a largo plazo y menos epifenoménica los procesos actuales que llevaron, por ejemplo, a la emergencia de un gobierno liberal-libertario en Argentina. Por un lado, porque la academia y los sectores militantes de la izquierda deberíamos producir un discurso crítico capaz de hacer frente a la interpelación evidente de las derechas a grandes sectores de la población que incluye, muchas veces, a los desfavorecidos y reclama un replanteo urgente de la tríada poder-deseo-interés. Por otro, porque los consensos más básicos como el valor de la educación pública o de los saberes científicos en su pluralidad están en amenaza latente frente a la inusitada proclama de que la única verdad “libertaria” es la del individuo que accede a las transacciones del mercado, y la que fijan las reglas de la producción de plusvalor sin



mediación ética, humanista o con algún sentido de la justicia.

Los casos recientes del Brasil de Bolsonaro y del golpe de Estado a Evo Morales en Bolivia, la actual Argentina de Milei y las arengas pronunciadas por el presidente electo de Estados Unidos Donald Trump nos permiten evaluar una coyuntura para proyectar desde esta editorial un escenario próximo de indefensión y de ominosa injusticia sin precedentes. Y aquí sin precedentes implica algo sencillo: dentro del pleno funcionamiento del estado de derecho. Entonces, ¿qué preguntas nos debería generar este escenario? ¿Qué es lo que no estamos entendiendo del horizonte histórico profundo latinoamericano y qué necesitamos revisar? ¿Qué formas del archivo, los patrimonios y las memorias podrán proponernos horizontes epistémicos y políticos? El peligro es para todes. Y no se trata ya de la defensa de ideologías antagónicas con proyectos disímiles de crecimiento: estamos en la antesala de una violencia que, con obscenas novedades, actualiza con iteración diferida y éxito notorio las formas más brutales del racismo y el sexismo imperial-coloniales, el darwinismo social pseudocientífico decimonónico y los discursos eugenésicos de eliminación propios de lo más traumático del siglo XX.

Si tomamos el caso argentino, la Ley Bases N° 27.742 (2024) – *Ley de bases y puntos de partida para la libertad de los argentinos* – ha sido el punto de partida para una feroz desregulación del Estado caracterizada por sucesivas reformas y prácticas de corte reaccionario, autoritario, racista y misógino. Estas violencias institucionales y cotidianas redundan en el desmoronamiento de consensos mínimos forjados durante décadas en materia de derechos humanos, participación ciudadana y diálogo intercultural; en concreto, se trata del desfinanciamiento a las Universidades Nacionales y los organismos de Ciencia y Tecnología del país, entre ellos, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y los profusos ataques descalificativos al campo científico, especialmente a las investigaciones provenientes de las Ciencias Humanas y Sociales como lo ha ratificado recientemente la Resolución 10/2025 que, bajo criterios de “economicidad”, desfinancia a las investigaciones y proyectos que no estén alineados con el “desarrollo estratégico del país, con asiento en las temáticas de agroindustria, energía y minería, economía del conocimiento y la innovación y salud”. A esto se suma el encono xenófobo contra las políticas de apoyo a residentes extranjeros, en particular estudiantes latinoamericanxs; la ensañada persecución política contra las organizaciones político sociales de base territorial y el denigrante trato dispensado a lxs jubiladxs y pensionadxs que trabajaron toda una vida para verse subsumidxs en la miserable pobreza.

En el marco de estas drásticas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que se han puesto en marcha en Argentina, posiblemente la implementación del RIGI – Régimen de Incentivo para Grandes Inversiones – sea una de las medidas más preocupantes adoptadas por el gobierno liberal-libertario netamente anti-populista. Aunque no debemos dejar de advertir que, ya desde 2016, en este país se definió un tipo de política gobernante estructurada a partir del odio (Biglieri y Perelló, 2020), con una cuota



imprescindible de racismo y crueldad, como lo advirtió el psicoanalista Jorge Aleman: “La nueva definición de maldad, es hacerse daño a sí mismo con tal de perjudicar al otro” (en Michelson, 2020).

El RIGI vino a favorecer las inversiones a través de la concesión de importantes beneficios, entre otros, exenciones impositivas para los sectores empresariales de los rubros foresto industrial, turístico, minero, hidrocarburífero, energético y de infraestructura, tecnología y siderurgia. “El RIGI ciertamente es un esquema normativo que atenta contra los derechos indígenas vigentes. No contempla el derecho a la consulta [Consulta Previa, Libre e informada a Pueblos Indígenas, según Convenio 169 de la OIT, Ley Nacional 24.071], prevé actividades de alto impacto para los territorios indígenas, ni siquiera menciona los derechos ambientales y su afectación” (Ramírez, 2024 s/p). Esto ha dado paso a medidas impropias como la reciente derogación por medio del Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) N°1083 (2024) del Decreto N° 805 (vigente desde el 2021) que declaraba la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan los Pueblos Indígenas y sus comunidades. En relación con ello, la RIDAP (2024) emitió un pronunciamiento en el que alertó:

En consonancia con estas acciones del Gobierno es necesario recordar que, el 11 de noviembre pasado, Argentina fue el único país de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que votó en contra de una resolución a favor de los derechos de los Pueblos Indígenas. En relación con esto y a partir del espíritu latinoamericano que asumimos como RIDAP consideramos que es importante analizar este hecho como algo no aislado y, en ese sentido, alertamos sobre la potencial adopción y reproducción de estas medidas en otras partes del territorio latinoamericano. Consideramos que esta medida tomada por el Gobierno de la República Argentina pone en grave riesgo los derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas, promoviendo una ola de violencia neoextractivista que podrá agudizar los conflictos en los territorios (s/p).

Quienes acompañamos con compromisos investigativos y políticos las trayectorias de diferentes Pueblos Indígenas del país vemos, especialmente, con extrema preocupación la escalada de sospechas y persecuciones sobre personas, comunidades y organizaciones indígenas en defensa de sus territorios ancestrales y sus condiciones de existencia (lo que incluye campañas de difamación, desalojos compulsivos, detenciones arbitrarias, desprecio de los marcos jurídicos específicos). En igual sintonía, el lenguaje de derechos colectivos y reparaciones históricas retrocede, día tras día, ante la imposición de una semántica que entroniza los conceptos de “seguridad”, “soberanía estatal” y “propiedad privada” como pilares unívocos de la vida común. Huelga decir que los perjuicios son múltiples cuando los sentidos aludidos son defendidos por funcionarixs de alta jerarquía con efectiva capacidad de decisión y acción. Dicho de otro modo, desplazar las demandas y proyectos indígenas al terreno de la “peligrosidad” y la “amenaza nacional”, ante amplios sectores sociales, y que las disposiciones de los poderes públicos se reduzcan a constantes ofensivas combi-



nadas (de tipo administrativo, judicial, represivas), agrava la desposesión y subordinación históricas de los Pueblos Indígenas. Esto hace parte de un fenómeno más abarcativo que la antropóloga Virginia Manzano (2020) llama criminalización de las luchas populares para referir a una lógica que brega por restringir la actividad política de las mayorías empobrecidas y movilizadas – sobre todo por políticas de ajuste encarnizado – a las acciones más estrechas y elementales del involucramiento ciudadano – como la mera expresión de voluntad mediante el sufragio –, castigando las estrategias colectivas de irrupción política en arenas públicas mediante su tipificación con figuras penales y punibles. Es decir, se trata de un engranaje que tergiversa las luchas y protestas sociales como comisión de delitos.

Al escenario descrito sobre los Pueblos Indígenas, se suma la escalada de odio sobre cuerpos trans y sexualidades disidentes, que está derivando (al menos en Brasil, Ecuador, Argentina y Estados Unidos) en acciones particulares: en Estados Unidos, el cierre total de centros de estudios de género y teoría feminista nodales como el de la Universidad de Florida, con la cesantía consecuente de su planta docente y de investigación. En Argentina, con la amenaza constante sobre la derogación del Decreto 721/2020 que regula un cupo de personas trans como trabajadorxs del Estado y las amenazas intermitentes de propiciar acciones de inconstitucionalidad a la Ley 27.610 de despenalización del aborto aprobada en diciembre de 2020. En todos los casos, a esta gobernanza de la provocación se suman ataques públicos y discursos de odio constantes en escalada permanente.

De este modo, en una revista publicada desde Argentina con apoyo de una red transnacional, realizada desde universidades nacionales, con apoyo del CAICYT- CONICET y de universidades en Colombia y México, cabe preguntarnos: ¿Qué significados adquiere en este contexto este proyecto de publicación semestral realizado desde el campo de las Ciencias Humanas y Sociales? ¿Qué papel tienen las academias y, especialmente, las universidades en estas transformaciones? ¿Qué significa pensar las narrativas patrimoniales desde América Latina en contextos de exacerbación de la violencia y los despojos extractivistas profundizados por las nuevas derechas liberales? ¿Qué connivencias y continuidades entre gobiernos de signo “progresista” o “nacional y popular” y gobiernos neoliberales facilitan, al fin de cuentas, la rapidísima extinción de políticas inclusivas y reparatorias en el corto plazo? ¿Qué nuevos proyectos neocoloniales albergan estos proyectos políticos y cuáles son sus efectos en los cuerpos-territorios y en las investigaciones? ¿Qué monumentos erigen? ¿Qué memorias derriban? ¿Qué patrimonios confabulan? ¿Cuáles son los trabajos que debe hacer la memoria colectiva para construir nuevos archivos sensibles a la palabra, a la emoción, al entretejido de los vínculos en tiempos de la posverdad? ¿Cómo refundar convivencias sociales ante la clara evidencia de que los regímenes democráticos latinoamericanos actuales exponen, con contundencia, las aporías de grandes valores occidentales (“libertad”, “igualdad”, “justicia”) agotados en sus sentidos tradicionales? ¿De qué metodologías debemos armarnos para desnudar las estrategias de viralización y control planificado de las emociones y deseos de los públicos detrás de una pantalla? ¿Qué identidades efímeras moldean estos tiempos de inestabilidad económica, intolerancia social



y fulminante encono racista?

Este tercer número de *Memorias Disidentes* titulado *Archivos inasibles, cuerpos disidentes, patrimonios esquivos y territorios arrasados* reafirma la importancia de este proyecto editorial universitario y en red transnacional, elaborado a pulmón y a contracorriente de los inestables ánimos y precarios tiempos que corren. El número muestra una sección académica de artículos con un recorrido temático variado que va desde los estudios críticos del archivo; pasando por las memorias colectivas de los cuerpos políticos disidentes; las reflexiones acerca de las políticas de conservación de imágenes de culto y monumentos intervenidos por movimientos sociales; las relecturas de los discursos de poder sobre las etnicidades indígenas y las escrituras de la guerra en textos clásicos revisitados desde perspectivas críticas que intentan localizar los trabajos de alterización para complejizar las narrativas. La sección de *Lenguajes Instituyentes* – nuestra insignia distintiva en este proyecto disidente – trae cuatro colaboraciones individuales y colectivas que expresan en otras claves (a través de las imágenes de la fotografía, la danza, la poesía y la investigación activista) la creatividad colectiva y comunitaria para explorar temas de fondo, como son: los incendios forestales intencionales, la reactualización de colonialismos racistas en territorios indígenas y su reflexión poética desde una perspectiva mapuche, el avance neoextractivista de la minería a gran escala en territorios indígenas en Argentina y la creación colectiva de archivos disidentes para el movimiento LGBTQIAPN+ brasileño. Finalmente, este número se completa con la *Sección de Reseñas* donde compartimos cuatro reseñas de valiosos títulos que aportan contundentemente a los temas centrales de interés en esta revista.

A propósito de las problematizaciones que dieron forma a este número y que nos impulsan a seguir construyendo este proyecto común, al intentar reunir algún sentido al texto, recuperamos las notas de Frida Gorbach en este número:

Así lo veo a veces [al texto], como moviéndose entre los dos polos del viejo debate historiográfico que coloca en lados opuestos lo íntimo y lo teórico (cuando los conceptos se despliegan, la intimidad irrumpe, y cuando lo íntimo se estabiliza y parece estar a punto de adquirir los rasgos de cierto solipsismo identitario, tan común hoy en día y tan estéril, la teoría regresa para fisurarlo). O lo veo sacudido por un juego en el que los registros de la memoria y la historia se solapan recíprocamente (la primera rasga con la subjetividad la sucesión temporal y en esa rasgadura propicia un encuentro distinto con el pasado, y la segunda restablece la sucesión y, con ella, la distancia). O puede ser también que, al final, el texto sólo sea una muestra de cómo no es posible escribir lejos del nudo que nos constituye (aunque ese nudo cambie en el tiempo), de que no hay forma de alejarse demasiado de ese agujero de la historia familiar que no se colma y cuyas dolencias cargamos en el cuerpo. (p. 21)

Este nuevo número nos encuentra atravesando tiempos turbulentos, a veces de desasosiego por la imprevisibilidad de nuestros destinos a manos de lo impensado, porque sospechamos que siempre podría ser peor. Nos deprimimos y esos estados de ánimos



precarios, “esas muertes chiquitas” de las que habla Margarita Posada (2019), son también posibilidades de reflexión autoconsciente de nuestros pesares y traumas históricos, ocasiones para reabrir con nuevas improntas la pregunta incesante sobre las relaciones (reales o imaginadas) entre poder, identidad, archivos y memorias. En esas “muertes chiquitas” morimos y resurgimos – como las *Wakas* en el tiempo del *Pachacuti* – y así volvemos a nacerle al dolor con descarada valentía.

Referencias bibliográficas

- Aibar Gaete, Julio (Coord.) (2007). *Vox Populi. Populismo y democracia en Latinoamérica*. México: FLACSO.
- Biglieri, P., & Perelló, G. (2020). El anti-populismo en la Argentina del siglo XXI o cuando el odio se vuelve un factor político estructurante. *RevCom*, (10), e031. <https://doi.org/10.24215/24517836e031>
- Bohoslavsky, Ernesto; Echeverría, Olga Inés y Vicente, Martín (Coord.) (2023). *Las derechas argentinas en el siglo XX: tomo II: el retorno democrático y el largo plazo*. Colección Derechas. Editorial UNICEN.
- Giordano, Verónica; ¿Qué hay de nuevo en las “nuevas derechas”? *Nueva Sociedad* 254 (12), 46-56. <https://nuso.org/articulo/que-hay-de-nuevo-en-las-nuevas-derechas/>
- Giordano, Verónica, Soler, Lorena y Saferstein, Ezequiel (2018). Las derechas y sus raros peinados nuevos. *Apuntes de Investigación del CECYP* (30), 171-191. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/apuntescecyp/article/viewFile/4657/3827>
- Manzano, Virginia (2020). La criminalización de la vida política popular: dimensiones éticas y epistemológicas de una pericia antropológica en el caso de la organización Tupac Amaru. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 18(29), 14-25.
- Posada Jaramillo, Margarita (2019). *Las muertes chiquitas*. Editorial Planeta.

Sitios, páginas web y legislación consultados

- Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ley 24.071) https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/03/cuadernillo_convenio_169_oit-.pdf
- Decreto N°721 (2020) [con fuerza de ley]. Por medio del cual se estableció el cupo laboral para por personas travestis, transexuales y transgénero. Publicado en B.O. 3 de septiembre de 2020. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-721-2020-341808>
- Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) N° 1083 (2024) [con fuerza de ley]. Por medio del cual se deroga el anterior Decreto N° 805/2021 por el cual se prorrogaba la Ley 26.160 de emergencia territorial indígena. Publicado en B.O. 19 de diciembre de 2024. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/317918/20241210>
- Ley 27.610 (2020). Acceso a la interrupción voluntaria del embarazo. Publicada en el Boletín Oficial el 15 de enero 2021. Número 346231 <https://www.argentina.com.ar/normativa/nacional/ley-27610-346231>

- Ley N° 27.742 (2024). Ley de bases y puntos de partida para la libertad de los argentinos. Publicada en el Boletín Oficial del 08 de julio de 2024. Número: 35456. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=401266>
- Michelson, Constanza (2 de agosto 2018). Jorge Alemán: “El racismo es el odio del goce del otro”. *The Clinic*. <https://www.theclinic.cl/2018/08/02/jorge-aleman-racismo-odio-del-goce-del/>
- Ramírez, Silvina (8 de julio de 2024). Los pueblos indígenas y el régimen de incentivos a las grandes ganancias (RIGI)- *Infoterritorial*. <https://infoterritorial.com.ar>
- Resolución N° 10 (2025). Sobre la evaluación exhaustivamente de la totalidad de los programas creados por el ex Ministerio De Ciencia, Tecnología E Innovación. Resolución de Jefatura de Gabinete de Ministros, Presidencia de la Nación. Publicada en el Boletín Oficial en Ciudad de Buenos Aires, 07 de enero 2025. <https://www.boletinoficial.gov.ar/detalleAviso/primera/319421/20250109>
- RIDAP (14 de diciembre de 2024). Pronunciamiento. La RIDAP repudia enérgicamente la derogación de la Emergencia Territorial Indígena en Argentina. <http://www.ridap.org/comunicados/view/16>

Carina Jofré

<https://orcid.org/0000-0001-8238-1094>

ivcajofr@gmail.com

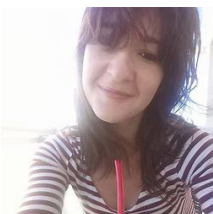


Activista warpe, hija de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, del Pueblo Warpe. Integra la Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales y Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca. Realizó estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal) y estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora regular a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica y la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Es miembro-fundadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y de la Colectiva Feminista de la RIDAP. Es una de las impulsoras de la creación del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan (2019) y una de las editoras responsables de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



Julietta Magallanes

<https://orcid.org/0000-0003-1021-235X>
magaju82@gmail.com



Es licenciada y doctora en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) y sus temas de interés son las relaciones entre pueblos indígenas y Estados, los procesos de territorialización indígena y la reconstrucción de memorias colectivas desde el período republicano hasta la actualidad. Forma parte de las redes GEMAS (Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas) y RIDAP (Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio). Recientemente ha ingresado, por concurso, a la Carrera de Investigador/a Científico/a del CONICET en el Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas “Dra. María Florencia del Castillo Bernal” y se desempeña como profesora adjunta en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (sede Puerto Madryn) de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Ocupa el rol de Secretaria Ejecutiva de la *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.

Mario Rufer

<https://orcid.org/0000-0002-2335-1335>
mariorufer@gmail.com



Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es Profesor-Investigador Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, y a los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, archivo, memoria, museos, patrimonio. Ha publicado sobre metodologías críticas en estudios culturales y ciencias sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT (México). Ha sido profesor invitado en las universidades de Bielefeld, Alemania, Universidad del Cauca, Universidad de Buenos Aires, Universidad de California, Los Ángeles, Universidad de Nueva York, entre otras. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the Past in Latin America* (co-editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (co-editado con Frida Gorbach, Siglo XXI Editores-UAM, *The Routledge Handbook to the History and Societies in the Americas* (co-editado con Olaf Kaltmeier y Stefan Rinke, Routledge, 2020); *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (co-editado con Inés Cornejo, CALAS-CLACSO, 2021); *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI Editores-CLACSO, 2022); *El tiempo de las ruinas* (co-editado con Cristóbal Gnecco, UAM-Universidad de Los Andes, 2023). Es miembro de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y uno de los editores responsables de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.





SECCIÓN ACADÉMICA
ENSAYOS, INVESTIGACIONES Y DEBATES

UNA FOTOGRAFIA FAMILIAR, UN ARCHIVO INEXISTENTE: REFLEXIONES EN TORNO A LA MEMORIA Y LA HISTORIA

FRIDA GORBACH RUDOY

Universidad Autónoma Metropolitana,
Xochimilco (UAM-X)
México

Aceptado para publicación 3 de diciembre 2024

Resumen

A partir de una fotografía familiar reflexiono alrededor de la memoria. En este caso no se trata de una memoria objetivada en archivos, bibliotecas, museos o monumentos, sino de otra que es encarnada ya que le sucede a un cuerpo viviente, que es singular, porque no se diluye por completo en lo colectivo. La reflexión surge de una primera pregunta: ¿cómo construir un archivo con una única fotografía cuando, se supone, la idea de unicidad niega la posibilidad del registro histórico? Después trabajo a partir de una trama conceptual que liga la imagen con el archivo, la memoria y la historia: la imagen que congela la mirada, el archivo que muestra la imposibilidad del registro, la memoria que obliga a la imagen a dar paso al tiempo y, finalmente, la historia que lidia con la representación de un pasado que no puede ser rastreado hacia atrás. Además de formular una pregunta por la identidad y su relación con la memoria este texto también es un ejercicio que busca el modo de atravesar la brecha que separa la memoria individual y la memoria colectiva en un intento por imaginar otras formas de relacionarnos con el pasado y con los muertos.

Palabras clave: Archivo, pasado, identidad, imagen, memoria.

A FAMILY PHOTOGRAPH, A NON-EXISTENT ARCHIVE: REFLECTIONS ON MEMORY AND HISTORY

Abstract

Starting from a family photograph I reflect on memory. In this case it is not a memory objectified in archives, libraries, museums or monuments but rather one that is embodied since it happens to a living body, which is singular, because it does not completely dissolve into the collective. The reflection arises from a first question: how to build an archive with a single photograph when, supposedly, the idea of uniqueness denies the possibility of historical recording? Then I work from a conceptual plot that links the image with the archive, memory and history: the image that freezes the gaze, the archive that shows the impossibility of recording, the memory that forces the image to give way to time and, finally, the history that deals with the representation of a past that cannot be traced back. In addition to asking a question about identity and its relationship with memory this text is also an exercise that seeks the way to cross the gap that separates individual memory and collective memory in an attempt to imagine other ways of relating to the past and the dead.

Keywords: archive, past, identity, image, memory.

Resumo

Partindo de uma fotografia de família reflito sobre a memória. Neste caso não se trata de uma memória objetivada em arquivos, bibliotecas, museus ou monumentos, mas sim de uma que se corporifica, pois acontece a um corpo vivo, que é singular, porque não se dissolve completamente no coletivo. A reflexão surge de uma primeira pergunta: como construir um arquivo com uma única fotografia quando, supostamente, a ideia de unicidade nega a possibilidade de registro histórico? Depois trabalho a partir de uma trama conceitual que vincula a imagem ao arquivo, memória e história: a imagem que congela o olhar, o arquivo que mostra a impossibilidade de registro, a memória que força a imagem a dar lugar ao tempo e, finalmente, a história que trata da representação de um passado que não pode ser rastreado. Além de fazer uma pergunta sobre a identidade e sua relação com a memória, este texto é também um exercício que busca o caminho para atravessar o abismo que separa a memória individual e a memória coletiva na tentativa de imaginar outras formas de se relacionar com o passado e os mortos.

Palavras-chave: arquivo, passado, identidade, imagem, memória.

Es arder de pasión. No tener descanso, interminablemente, buscar el archivo allí donde se nos hurta. Es correr detrás de él allí donde, incluso si hay demasiados, algo en él se anarquiza. Es lanzarse hacia él con un deseo compulsivo, repetitivo y nostálgico deseo, un deseo irreprimible de retorno al origen, una morriña, una nostalgia de retorno al lugar más arcaico de comienzo absoluto. (Derrida, 1997, p. 98)

Introducción

Llevamos décadas dando vueltas alrededor de la memoria. Su aparición en la escena pública en los años sesenta como consecuencia de la descolonización y de los nuevos movimientos sociales y, luego, en los ochenta a raíz del debate en torno al Holocausto, trajo consigo un cambio radical en la forma de percibir el tiempo y concebir la experiencia. De acuerdo con Andreas Huyssen, antes de ese *boom* la sensibilidad dominante confiaba en el progreso y en el porvenir y, después, ante un futuro demasiado incierto como para fincar allí el proyecto, la mirada giró hacia el pasado (2001, p. 13). Y en eso estamos, repasando los recovecos de la memoria y llevando a cuentas la imagen-aforismo que Walter Benjamin nos legó: dándole la espalda al futuro, parafraseo la imagen de Benjamin, el Ángel de la Historia vuelve su rostro hacia el pasado y, con la boca abierta y las alas extendidas, observa cómo se apila una catástrofe sobre otra, destrucción sobre destrucción (2008).

En América Latina la temática de la memoria apareció a finales de los años ochenta y estuvo ligada a la preocupación por hacer visibles las huellas de la violencia de las dictaduras del Cono Sur. Más tarde, con las resonancias del debate europeo, la noción se extendería hasta rastrear violencias más antiguas, aquellas que anteceden por muchos años al Holocausto y que apuntan al siglo XVI, al momento de la Conquista y el inicio del despojo colonizador. Y es allí, diría, donde reside la marca de los estudios sobre la memoria en América Latina, una marca que impone el compromiso de efectuar una genealogía de esa violencia fundante a la que se añade un largo inventario de daños históricos.

Bajo ese marco, este texto vuelve sobre la memoria, sólo que lo hace desde un lugar no muy común ni muy bien visto. Pues más que trabajar la “memoria cultural” y las representaciones del pasado objetivadas en archivos, bibliotecas, museos y monumentos, el texto aborda la “memoria individual”, un ángulo que para muchos puede sonar “demasiado personal”, como en los años ochenta fueron calificados los trabajos de antropólogos norteamericanos que empezaban a hacer del lugar de enunciación la base epistemológica de sus descripciones etnográficas (Rabinow, 1992; Rosaldo, 1991); demasiado personal como para alejarnos –añadirían– de la memoria colectiva, la que verdaderamente importa, y distraernos de la tarea de explorar las voces no siempre audibles de las culturas sometidas y silenciadas (Cornejo Polar, 2003; de la Peza, 2009).

Reconozco que al final llego al mismo lugar al que probablemente arribamos todos cada vez que hacemos memoria, a la historia común, a la memoria colectiva, a la identidad nacional, obsesión histórica en nuestros países; sólo que si llego allí es a través de caminos indirectos, laterales diría, poco precisos. La poca precisión puede deberse, quizás, al intento de atender lo pequeño, lo que está más próximo a los recuerdos y al cuerpo, cosa que no siempre facilita el camino hacia la generalidad; o se debe al movimiento zigzagueante de la diferencia, aquella que surge del punto en que lo individual no se diluye en lo colectivo, del momento en que la singularidad de los recuerdos emerge, aunque éstos permanezcan inmersos en narrativas colectivas. Por eso, más que dar por sentado la idea de que toda memoria individual es siempre memoria colectiva, al modo de Maurice Halbwachs (2004), retomaría mejor la idea de Elizabeth Jelin en el sentido de que no hay memoria que pueda “ser hecha desde fuera, sin comprometer a quien lo hace, sin incorporar la subjetividad del/a investigador/a, su propia experiencia, sus creencias y emociones” (2002, p. 3).

Mi obsesión, para decirlo rápido, es una fotografía familiar que apareció así, de pronto, como suelen aparecer las cosas cuando quieren darse a ver. Pero la idea no es contextualizar la fotografía dentro de ciertos encuadres cronológicos, geográficos e históricos o usarla de pretexto para contar mi propia historia; más bien, se trata de algo más sencillo, de relatar lo que pasó en ese encuentro y aprovechar ese relato para sacar a la luz la pregunta por la identidad que en ese encuentro se aloja. Una identidad que mira hacia el pasado e invoca a una memoria entendida menos como conmemoración que como memoria encarnada, ambigua y desconcertante las más de las veces.

Será sencillo, pero me enfrento a una serie de dificultades a la hora de sistematizar el sentido de este texto. Así lo veo a veces, como moviéndose entre los dos polos del viejo debate historiográfico que coloca en lados opuestos lo íntimo y lo teórico (cuando los conceptos se despliegan, la intimidad irrumpe, y cuando lo íntimo se estabiliza y parece estar a punto de adquirir los rasgos de cierto solipsismo identitario, tan común hoy en día y tan estéril, la teoría regresa para fisurarlo). O lo veo sacudido por un juego en el que los registros de la memoria y la historia se solapan recíprocamente (la primera rasga con la subjetividad la sucesión temporal y en esa rasgadura propicia un encuentro distinto con el pasado, y la segunda restablece la sucesión y, con ella, la distancia). O puede ser también que, al final, el texto sólo sea una muestra de cómo no es posible escribir lejos del nudo que nos constituye (aunque ese nudo cambie en el tiempo), de que no hay forma de alejarse demasiado de ese agujero de la historia familiar que no se colma y cuyas dolencias cargamos en el cuerpo.

Aunque puedo ver ese ejercicio de otra forma, como dominado por el deseo de huir de la imagen fotográfica a la que en algún momento me quedé pegada, creyendo todavía que es posible analizar las cosas a la distancia, con desapego. La huida tiene lugar a través del concepto, del trabajo con una trama conceptual cuyo trayecto liga la imagen, el archivo, la memoria y la historia: (1) la imagen que congela la mirada, (2) el archivo que muestra



la imposibilidad del registro, (3) la memoria que obliga a la imagen a darle paso al tiempo y (4) la historia que lidia con la representación de un pasado que no puede ser rastreado hacia atrás. Esa trama surge de una pregunta que insiste a lo largo del texto, relacionada con la ausencia de archivo y las dificultades que ello trae consigo en el intento por narrar una historia; su consistencia está dada por el trauma, una noción que surgió como la sombra de la memoria (Hacking, 1995; Roth, 2022) y que aparece como capaz de atravesar el abismo metodológico que separa la dimensión subjetiva de los procesos memorísticos de las memorias sociales (Kansteiner, 2022).

Antes de empezar quisiera decir algo sobre aquello que busqué en ese ir y venir entre la cercanía y la distancia y que no estoy segura de haber conseguido. Primero, me resistí a que este escrito se convirtiera en un ritual de duelo, en una instancia más de un proceso de elaboración que sirve para empezar a olvidar a los muertos. Luego, quise ligar la fotografía a la escritura a través de una memoria engarzada al cuerpo y así mostrar que, en cuestiones de memoria, no hay caminos directos. Dudé, mientras tanto, de cuál debía ser el tono de una narrativa que es personal y al mismo tiempo no lo es. Buscaba en el fondo formas que ayudaran a situarme ante el tiempo, ante los muchos tiempos de que estamos hechos (el tiempo del origen, el tiempo colonial, el tiempo de la nación moderna, el de la colonialidad), ante los distintos mundos que vivimos y, simultáneamente, ante las distintas guerras que hemos padecido: guerras de conquista, guerras de exterminio. Al final, todo esto para darme cuenta, quizás, de que cualquier huida tiene siempre un regreso (Hernández, 2016).



Figura 1. Fotografía de los “Fleicher”.
Foto tomada por la autora.



Archivo

En una reunión familiar alguien habló de la existencia de una fotografía que de inmediato tomó forma en mi memoria como recuerdo medio borroso. Fui siguiendo su pista hasta que conseguí que el dueño actual de la fotografía, mi primo, me la prestara temporalmente. La llevé entonces a mi casa, la puse en la sala encima de una cómoda recargada en la pared y, así, cada vez que pasaba por allí la miraba: eran los “Fleicher” (Figura 1) en primer plano, los padres de mi abuela materna, quien llegó a México en 1928, proveniente de un pueblo desaparecido de Ucrania.

Al poco tiempo empecé a esquivar la fotografía. Algo de ella me inquietaba, algo me producía cierta zozobra. No sé si era el nuevo lugar, en mi casa, lejos de la escena familiar, o el hecho de que una serie de elementos heterogéneos se confabularan de pronto volviendo indistinguibles pasado y presente. Pues hubo un momento en que dicha fotografía parecía cumplir con el pasaje al que alude Roland Barthes, a través del cual la imagen fotográfica deja de ser “copia de la realidad” y se convierte en “emanación del pasado” (en Hirsch, 2012, p. 6). Imposible saber si era el nuevo lugar o la fuerza que emana de la fotografía lo que producía ese malestar. De todos modos, ¿cómo no sentir zozobra frente a la indistinción temporal?

Ante tal inquietud frente a la fotografía, el primer impulso fue hacer algo que pudiera disolver las emanaciones, recuperar la referencia lineal del tiempo y separar así el pasado del presente. Tenía que hallar la manera de apaciguarla, de abrir las posibilidades del discurso, de escribir sobre la fotografía, obligándola por esa vía a retomar su carácter de objeto y a asumir su condición de mera representación. Me parecía que escribir sobre ella, *historizarla*, significaba someterla a la distinción pasado/presente, fundamento del discurso histórico (de Certeau, 1993), y requisito indispensable para transformar la zozobra en recuerdo, única modalidad que posee Occidente para relacionarse con los muertos.

Pero, ¿escribir qué?, ¿qué podía decir de la fotografía de los Fleicher? De entrada, la historiografía ofrecía sólo dos posibilidades: la biografía –de mi abuela en ese caso–, o la reconstrucción del contexto político y social que explicaba las circunstancias de la fotografía. Aunque más allá de esa disyuntiva propia de las humanidades, imaginaba una tercera vía, una suerte de combinatoria de ambas convenciones historiográficas, algo parecido a lo que hace Claudio Lomnitz (2018) en su libro *Nuestra América*, donde relata la travesía de sus abuelos por distintos países europeos al mismo tiempo que da cuenta de sus propias “condiciones de existencia”.

Sin embargo, ninguna de esas posibilidades era factible en este caso. Pues no poseo un “álbum familiar” del que pueda derivar una genealogía. Carezco de testimonios que me ayuden a reconstruir el contexto debido a que las personas que podían contar algo sobre las circunstancias de esa fotografía hace tiempo que dejaron de existir. No tengo los recursos –ni la fuerza– para emprender una investigación por los archivos del mundo, que me proporcionen los datos que necesito. No crecí escuchando historias de los abuelos,

quienes jamás hablaron del pasado, ni del pueblo donde nacieron, ni de los que se quedaron allá, ni del paisaje que veían todos los días. Añadiría que, por alguna razón inentendible, sus hijos y nietos no nos preguntamos jamás sobre ese pasado anterior a México y hoy, cuando ya es muy tarde, pretendemos conocer, aunque sea, los nombres de pueblos que alguna vez existieron en Ucrania y que hace tiempo dejaron de figurar en los mapas.

Lo único que sé de aquella fotografía es lo que mis ojos alcanzan a percibir. Ese es mi “archivo”, una fotografía singular, el único registro que poseo del mundo familiar anterior a México. Pero, entonces, si cuento con un único registro, ¿hay lugar para el relato?, o ¿acaso la singularidad no va contra la idea misma de historia?; dicho de otra forma, ¿la idea de unicidad no niega la posibilidad del registro histórico? Y, si ello es así, si el relato es imposible, ¿cuál es el sentido de mi obstinación con esa fotografía?

En *Arde la imagen* Georges Didi-Huberman, reflexionando sobre los sentidos plurales de la imagen y la desorientación que esa pluralidad provoca, se pregunta:

¿Acaso nuestra dificultad para orientarnos no proviene de que una sola imagen es capaz, precisamente, de reunir todo eso y que deba ser entendida a veces como documento y otras tantas como objeto onírico, como obra y objeto de tránsito, monumento y objeto de montaje, como un no saber y objeto científico? (2012, p. 11)

Esa pregunta, me parece, abre la posibilidad de darle a esa única fotografía el estatus de “archivo”, pero a condición de que la definición de archivo tome distancia de la idea de totalidad histórica, memoria colectiva o repertorio simbólico de donde extraer contextos explicativos. Más bien, a la fotografía hay que tomarla como lo que es, una fotografía singular, una imagen que el archivo se encarga de prolongar en gráfica. Más que un mecanismo historiográfico diseñado para entregar el pasado al dominio de la temporalidad lineal, o una estrategia que anuncia el comienzo de un trabajo de duelo y olvido, el archivo, en su singularidad, les concede a los muertos un excedente de existencia y con ello da lugar a que continúe –o se inicie– una conversación con ellos (Despret, 2022).

Imagen

Cuando oí por primera vez de la existencia de esa fotografía, la recordé colocada en un pequeño marco de madera encima de una mesita en la casa de los abuelos; pero después, una vez que me la prestaron, me di cuenta de que se trataba, no de un retrato para ser colocado encima de algún mueble, sino de un cuadro para ser colgado en la pared. De pronto, su tamaño la convertía en un objeto que existe materialmente en el mundo y que carga consigo las marcas de su propia historia y de su propio deterioro (Edwards y Hart, 2005).

Cuando vi bien la fotografía recordé que estuvo colgada por muchos años en el comedor de la casa de los abuelos, el centro de la vida familiar, como si, aun en la ausencia, los Fleicher compartieran la mesa, como si su presencia en ese lugar creara la ilusión de

un hilo familiar que continúa a través del tiempo. Pero después alguien dijo que la fotografía estuvo siempre colgada en el pasillo que conducía hacia la habitación, por lo que su presencia era lateral pero constante, y alguien más la recordó colgada en la recámara, confinada al cerco de la intimidad, separada de la vida familiar. Al final, todo eso tornó el recuerdo en algo muy confuso.

De cualquier modo, me asaltaron las dudas, algunas pequeñas, técnicas, triviales quizás, pero insistentes. Por ejemplo, ¿cuándo fue que los Fleicher se tomaron la fotografía?, ¿en dónde? Puede ser que hayan salido del pueblo y viajado a la ciudad más cercana para sentarse en algún estudio fotográfico, supeditados a los largos tiempos de exposición, posando según las convenciones del retrato de la época. O puede ser también que se trate de dos fotografías tamaño “infantil”, comunes en los documentos oficiales de la época, que años después alguien, ya en la Ciudad de México, amplió y enmarcó.

Es más, ni siquiera estaba segura de que fuese una fotografía propiamente. No sabía si para asegurar su naturaleza fotográfica haya que encontrar en ella el rastro amarillento de la acción de la luz sobre ciertas sustancias. Podía ser que se tratara de una “fotografía iluminada”, como se le llamaba entonces a ese proceso de pintar con una puntilla muy fina cada detalle. O, a lo mejor, la fotografía era el resultado de un procedimiento técnico que consiste en proyectar dos pequeñas fotografías sobre una superficie más grande para allí comenzar a dibujar. No lo sé bien. De lo único que estaba segura es que esa fotografía, apelando a Roland Barthes, no era una mímica sino una “textura moral fina”. Después de todo, la “fotografía ha estado, está todavía, atormentada por el fantasma de la Pintura” (1980, p. 70).

Al mismo tiempo, varios elementos indicaban que se trataba de una pintura: el trazo de las cejas, que sigue el mismo patrón en ambos rostros; las características de una iluminación que es propia más de la pintura que de la fotografía; o el brillo inusual, retocado, excesivo quizás, de los botones de una prenda negra. Como en los retratos, en ese cuadro-fotografía los rostros resaltan sobre el fondo oscuro, disipando así la duda de que ellos son el fin mismo de la representación. Y es que detrás de esos rostros no hay nada, no hay fondo, ningún adorno, ningún objeto o escena exterior al rostro mismo. En el retrato, dice Jean Luc Nancy, “el personaje representado no ejecuta ninguna acción ni muestra expresión alguna que aparte el interés de su persona misma” (2006, p. 70); como en la pintura de retrato, las miradas de ambos personajes no se cruzan, no se buscan, se evitan: miran hacia el frente sin reciprocidad.

El retrato, dice Nancy (2006), nos mira: no hace más que eso. Y al mirar lanza sobre nosotros imágenes de cosas y sucesos que no se sabe si en realidad existieron. Por ejemplo, mi abuela en el barco, ya en el trayecto hacia América, extrajo de su baúl la fotografía que sus padres mandaron a hacerse para que su hija pudiera llevarla consigo en el viaje que la sacó de Ucrania y la trajo a Veracruz. O mi abuela de trenzas –tal como aparece en la fotografía del documento migratorio a su llegada a México en 1928– lleva las dos fotogra-



fías infantiles que sus padres le entregaron a alguno de los estudios fotográficos que para entonces proliferaban en el centro de la ciudad de México, a fin de reproducirla, ampliarla, enmarcarla y colgarla luego en el comedor de su nueva casa. Así, un torrente de imágenes contradictorias era desatado por la avasalladora fuerza de la mirada que el retrato lanza y que me arrastra, como un torbellino, hacia las entrañas de mi historia familiar. Tengo todavía la sensación de que el hilo filogenético del que Freud habla en sus primeros escritos me toma de los pies y me jala hacia atrás, hacia una suerte de prehistoria ancestral.

Allí comenzó la zozobra, en ese jalón que me empuja hacia atrás y hace de ese retrato-fotografía, ubicado ya en mi casa y aislado de la escena familiar, un documento singular, testigo de lo *anterior* –especie de neblina que borra la frontera que debía separar el pasado del presente–. Justamente, lo que perturba de la imagen es la compleja relación que ésta mantiene con el tiempo, su capacidad para traer al presente tiempos espectrales, acontecimientos pasados que siguen operando como si el tiempo no hubiese pasado; tiempos ficcionales de escenas que jamás existieron, pero que crean la ilusión de una totalidad familiar de la que formamos parte. Para Ethan Kleinberg allí radica el poder de los fantasmas, en su capacidad de perturbar “todas las categorías espacio-temporales mediante las cuales hemos llegado a dar sentido al mundo que nos rodea” (2020, p. 60).

Ante la presencia de espectros acudí a la explicación. Creía que por esa vía conseguiría ponerle freno a unos ojos que me siguen, a la demanda de dos desconocidos, dos intrusos de los que ni siquiera estoy segura de conocer bien sus nombres. Me consolé pensando en la condición paradójica de la imagen fotográfica, en el hecho de que ésta posea un referente que es “real”, ya que tuvo que haber existido, y al mismo tiempo “irreal”, ya que no existe en el presente. Esa presencia-ausencia sería la razón que explica la sensación de que el pasado emana directamente de su trazo –la magia indicial de la fotografía–; ese tiempo anterior está presente, aunque esa presencia no haga más que hablarle a los muertos. O puede ser también que la confusión de los tiempos sea resultado de la ambivalencia entre fotografía y pintura, de la inadecuación, por ejemplo, entre los rostros y los vestidos (los primeros dibujados con esmero, y los segundo como agregados, masivos), o de la existencia de algo así como un *punctum*, un detalle que salta de repente, que “sale de la escena como una flecha y viene a punzarme” (Barthes, 1980, p. 64), que nubla la posibilidad de que el pasado sea localizado en una línea de tiempo.

Pero la explicación no era suficiente, ya que no terminaba de disipar la percepción de que la imagen colapsa el tiempo duplicándolo espectralmente. Porque el colapso es un poco eso, la adhesión del pasado al presente, ya sea como incrustación, como sombra o espectro. De ahí que volviera la necesidad de tomar distancia con la teoría y los conceptos. Había que perfeccionar la huida de algún modo, aunque sepa que, al final, ese gesto no hace más que iluminar, palabras de Saidiya Hartman, “la intimidad de nuestra experiencia con las vidas de los muertos” (2012, p. 4).



Memoria-(trauma)

El tiempo puede llegar a romper el congelamiento de la imagen, para que de esa manera escapemos a la forma fantasmal de relacionarnos con el pasado. Y es que si, como dice Barthes, la esencia de la fotografía radica en la obstinación por el referente, y “el referente rasga con la contundencia de lo espectral la continuidad del tiempo”, entonces la imagen fotográfica plantea una cuestión de verdad, pero, en cambio, no puede mostrar el transcurso del tiempo (1980, p. 25). Paul Ricoeur sostuvo algo parecido: si el fundamento de la referencia es la semejanza entre la imagen y su modelo, la imagen no puede por tanto más que neutralizar “en cierto modo, la referencia a la anterioridad” (1999, p. 26). Lo que quiere decir que la imagen, cuyo fundamento es la referencia, puede remitir a experiencias fragmentadas, a instantes puntuales, a segmentos de tiempo autocontenidos y espacializados, pero su condición no le permite dar cuenta de la duración, algo que, de acuerdo con Bergson, es continuo e indivisible, es decir, no puede ser dividido en segmentos (en Roth, 2022, p. 175).

Por tanto, romper la fijación de la imagen implica traer desde fuera el tiempo en forma de memoria. Después de todo, ¿qué es la memoria si no inscripción y transmisión de los tiempos? Pero para atraer la memoria antes hay que despojarla de los condicionamientos que impone la imagen fotográfica, sobre todo hoy que la realidad suele concebirse como hecha de series de episodios autocontenidos y reproducibles, a la manera de los fotogramas de un film (Roth, 2022). En este sentido, Michael S. Roth considera que la fragmentación es uno de los principales rasgos del pensamiento actual, no sólo sobre la memoria, sino también sobre nuestra noción de pasado y de representación histórica (2022). De ahí que sea necesario, a fin de atraer la duración, que la memoria se oriente contra la rejilla fotográfica que organiza la realidad y se coloque más cerca de lo que Walter Benjamin (2010) llamó la “experiencia vivida”, compuesta de historias hiladas, de espacios donde se intercambian experiencias, de conexiones entre vivencias individuales, fragmentadas, frágiles, casi fotográficas y narraciones en las que le contamos a otros los modos cómo nos vamos relacionando con nuestra propia existencia.

Pero si la memoria es transmisión de tiempos, “hacer memoria” significa dar cuenta, no sólo del modo como nos relacionamos con nuestra existencia, sino también de las formas como la cultura se transmite a través de las generaciones. En este sentido, Marianne Hirsch acuñó, en los años noventa, el concepto de “posmemoria” para dar cuenta de la memoria del Holocausto vivida por los hijos de los sobrevivientes, quienes recuerdan el mundo perdido de sus padres (2012). La posmemoria involucraría, entonces, a las personas de la siguiente generación, quienes no vivieron los acontecimientos, pero que fueron marcados por ellos, abriendo con ello la posibilidad de aproximarse a un pasado distante desde un lugar que no es el del testimonio y el testigo (Rabotnikof, 2013).

Sin embargo, ante una memoria que no consigue materializarse en el relato, ¿de qué sirve el concepto de posmemoria? Hirsch puede recuperar en su libro *Family Frames*

imágenes y palabras que restan del mundo perdido de las comunidades judías de Europa del Este, pero en el caso de la fotografía de los Fleicher, una idea de memoria vista como representación, recuerdo o duelo, definitivamente, no alcanza; tampoco funcionan las nociones de “memoria ausente” –llena de agujeros– o de “memoria vacía” –no-memoria–, a las que la autora acude para reflexionar sobre un pasado que no puede ser recuperado (2012). Aquí la pregunta sigue siendo ¿Qué hacer con la singularidad? ¿Cómo desplegarla y cómo dar cuenta de una memoria que, más allá de la representación, marca silenciosamente la identidad de las generaciones?

Nicolás Abraham y María Torok, en su obra *La corteza y el núcleo* (1987), echan luz sobre una transmisión sin relato al reflexionar sobre el tema desde una perspectiva psicoanalítica. A diferencia de Hirsch, esos/as autores/as piensan la transmisión desde el trauma, una noción que nació a la sombra de la memoria en el ámbito de la medicina y la psiquiatría de los finales del siglo XIX. Desde entonces ha ocupado un lugar del lado no del registro y el testimonio, sino de situaciones que rebasan nuestras facultades perceptuales y apuntan hacia eventos extremos, que quedan fuera de los esquemas que dan sentido al mundo (Roth, 2022). Abraham y Torok plantean que la transmisión del trauma se produce no sólo entre generaciones en relación directa, sino también en la sucesión de las generaciones, es decir, transgeneracionalmente, lo que quiere decir que los contenidos psíquicos de los hijos están marcados por el funcionamiento psíquico de ancestros que no conocieron.

De esta manera, el trauma refiere a contenidos que están allí pero que no pueden ser elaborados, a silencios que se transmiten generacionalmente en forma de herencias, remitiendo a los acontecimientos pasados que no se consigue integrar a la cadena discursiva (Abraham y Torok, 1987). Lo paradójico es que el trauma evoca un tiempo inmovilizado que, sin embargo, nos arrastra con fuerza hacia lugares en los que no queremos estar, y así va marcando la vida de sucesivas generaciones (Caruth, 1996). Como una herida que guarda una verdad inaccesible a la conciencia, el trauma, argumentan Abraham y Torok, es como una “cripta” mal cerrada, en espera del descendiente que ha de llegar a tajarla dispuesto a enterrar a los ancestros (1987).

Creo que ahora entiendo mejor de dónde proviene la inquietud que la fotografía de los Fleicher me provoca: viene no de su gran formato o de su nueva ubicación temporal, ni de la condición paradójica propia de la imagen fotográfica, sino de esa herida por la que drenan fluidos que nos impiden separarnos de lo “anterior”, ese designio que viene “antes de nosotros”, esa masa informe que no distingue el presente de la prehistoria y que nos hace acreedores de secretos y silencios que, en sentido estricto, no nos pertenecen (Tisseron, 1997). Un tiempo extraño el del trauma que se introduce desde fuera y rompe el congelamiento de la imagen; tiempo sombrío pero continuo como el de la memoria, ya que sigue el hilo de las generaciones y nos lanza hacia el origen, el cual, siguiendo a Torok y Abraham, no es pulsión filogenética ni estructura psíquica, sino transmisión cultural. Un tiempo inmovilizado pero continuo, cuya trama carga el peso de una herencia que estamos obligados a repetir, pero que no entendemos (Roudinesco y Derrida, 2003).

Historia

En los años cincuenta Edmundo O’Gorman, uno de los historiadores más emblemáticos de México, considerado todavía hoy el *enfant terrible* de la historiografía mexicana, escribió un ensayo titulado *México, el trauma de su historia* (1977). Ese trabajo ha sido considerado por el historiador norteamericano Charles A. Hale el “más provocativo y tal vez el más pesimista de su obra” (2000, p. 15). Allí, O’Gorman sugiere que la identidad histórica de la nación mexicana está atravesada por un trauma. El trauma, entonces, como lo explica mejor en su libro anterior y mucho más conocido, *La invención de América* (1958), estaría relacionado con una condición ficcional que nos hace imitar a Europa y simultáneamente negar nuestra propia diferencia. Por eso, dice O’Gorman, “a medida que América va siendo, va dejando de ser América; la significación profunda de su historia estriba en que se va aniquilando su ser a medida que se actualiza” (en Rabasa, 2012, p. 4). José Rabasa, lector de O’Gorman, entiende el trauma como un proceso de autoaniquilación, que se percibe ya en las primeras descripciones del mundo americano, y que consiste en la negación histórica de los pueblos amerindios (Gorbach, 2012; Rabasa, 2012).

No sólo O’Gorman encuentra una relación directa entre el trauma y la historia de México. Otros historiadores, aunque no utilicen ese término, leen la historia de México desde el lente de la Conquista, un acontecimiento que aparece como borrado, silenciado, tachado, pero que vuelve siempre al presente. Si la historiografía más convencional aborda la Conquista rápidamente, señalándola como el origen de la forja de la historia nacional, esta otra lectura trastoca la temporalidad, en la medida en que la Conquista es vista como una estructura que prevalece y determina la configuración histórica de la nación mexicana.

De esta manera, para el historiador franco-mexicano Guy Rozat, la historia de México gira alrededor de la Conquista, el “hoyo negro” que “aspira toda la energía y la imaginación historiográfica nacional” (2006, p. 58), el acontecimiento destructivo que la historiografía ha borrado para después, sobre esa negación, levantar la propia empresa historiográfica. De acuerdo con Rozat, las dos vertientes dominantes de la historiografía mexicana –la versión nacionalista plasmada en la *Historia General de México* de El Colegio de México y la “antropo-historia sentimental”, presente en la *Visión de los Vencidos* de Miguel León-Portilla de la UNAM– reproducen la idea europea de nación, y para hacerlo necesitan borrar la Conquista (2007). Es decir, el autor vuelve sobre la condición ficcional de la que habla O’Gorman para asentar que imitamos a Europa, pero que la imitación sólo puede ser mantenida si se niega el origen, esa violencia primera que no cesa de repetirse y que la historiografía necesita ocultar.

Del otro lado, los psicoanalistas interesados en la historia de México se valen explícitamente del concepto de trauma. Manuel Hernández, por ejemplo, considera que la historia de México está estructurada en función de un trauma –silenciado, reprimido, latente– que esparce sus efectos en la subjetividad de los mexicanos. Afirma que debajo de “cada fragmento del relato oficial/colonial”, se esconde “un contenido latente, es decir,



la historia del pasado real, local, incluyendo el trauma que fue la conquista violenta del Anáhuac y la colonialidad subsecuente” (Hernández, 2016, p. 37-38). En un cruce entre Lacan y el giro decolonial, el autor cree que, si ese contenido latente es llevado a la superficie, la historia colonial caerá “como un cascarón roto, al igual que sucede con la ilusoria unidad del contenido manifiesto después de su análisis” (Hernández, 2016, p. 37-38).

Por su parte, aquellos/as historiadores/as comprometidos/as con la perspectiva poscolonial y decolonial sostienen que la Conquista constituye el principio estructurador, no sólo de la historia de México sino de la historia moderna en general. En este sentido, Valeria Añón y Mario Rufer, a partir de una genealogía que no incluye a O’Gorman o a Freud, sostienen que la Conquista –y la guerra que se requiere para sostenerla a lo largo del tiempo–, constituye el fundamento que el Estado-nación debe silenciar y mantener como secreto, para levantar después sobre esa negación la ley, la voluntad, la soberanía (2018). En la misma dirección, la antropóloga Rita Segato acuña el concepto de *conquistualidad* para referirse a la Conquista como un acto no consumado, un proceso continuo que determina la historia de nuestros países y, también, como un campo semántico que articula distintos tipos de guerras, crueldades y violencias (en Añón, 2023).

Para nuestro continente, América Latina [afirma Segato], las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta, pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha. (Segato, 2016, p. 101)

Si bien no se puede afirmar que exista algún tipo de diálogo entre estas perspectivas, la Conquista aparece en todas ellas, no como un acontecimiento histórico susceptible de ser historizado, sino como una estructura que prevalece, un suceso que no deja de acaecer, un agujero negro en el que se depositan todos los demonios que agitan el presente, una herida que corroe a la nación, el embrujo que regresa siempre. Pero si traigo aquí el texto de O’Gorman no es tanto para discutir si la Conquista debe ser considerada un principio estructurador, un tiempo de larga duración, una “estructura histórica” o un campo semántico, cuestión sin duda importante, sino para preguntarme ¿qué aportaría la noción de trauma a la discusión sobre la temporalidad histórica? Me lo pregunto notando que, salvo los/as psicoanalistas, existe cierta reticencia a usar dicha noción, como si su uso condujera inevitablemente a Freud y con él a una visión demasiado individual y poco abierta a dar cuenta del ámbito de lo político y lo social, tal como le sucede, según Nora Rabotnikof, a Marianne Hirsch y su concepto de posmemoria (2013). Dicho de otro modo, me pregunto: ¿acaso la noción de trauma abre otro horizonte al pensamiento sobre la historia de México y América Latina?, ¿ofrece esa noción algo diferente para pensar nuestra manera de relacionarnos con el pasado, que es a final de cuentas a lo que apunta este texto?

Pero, quizás, sea necesario preguntarse primero si es posible abordar la memoria



dejando de lado el trauma. Y ello considerando que ambas nociones estuvieron siempre vinculadas, desde su aparición simultánea en los finales del siglo XIX hasta la década de los noventa del siglo XX en la que ese vínculo revivió con motivo de la discusión sobre la memoria del Holocausto. Puede plantearse lo mismo para América Latina, ya que los estudios de la memoria desarrollados a partir de los años ochenta han utilizado las categorías de “agujero negro” o de “pérdida” para referirse a algo que no puede ser simbolizado aún si altera la temporalidad continua de la historia. O mejor, habría que preguntarse ¿qué efectos produce ese intento por desligar ambas nociones?, ¿hasta qué punto ese alejamiento hace que se pierda la dimensión del inconsciente y del cuerpo? Además de que esa separación termina reduciendo el trauma a una cuestión meramente identitaria, limitada al plano de la subjetividad individual.

Sin que consiga, por el momento, abundar en el aporte de la noción de trauma a la discusión sobre la representación de la historia, resaltaría por lo pronto el vínculo vital que el trauma mantiene con lo “real” de la vida y el cuerpo; lo real que aparece cuando se pierde la distinción entre pasado y presente, lo real que asoma en la grieta que se abre entre lenguaje y realidad (Ankersmit, 2010). Por tanto, trabajar con dicha noción ayudaría a poner en palabras las marcas que los sucesos exteriores dejan en el cuerpo, pues ¿acaso no es el cuerpo lo primero que duele cuando recibimos una herencia herida?

Es más, el trauma como noción podría ayudar a conectar las historias familiares y las historias nacionales dando forma, por tanto, al pasaje problemático que Ricoeur detecta y que lleva “de la memoria como experiencia eminentemente individual, privada e interna, a su caracterización como fenómeno social, colectivo y público” (Ricoeur, 1999, pp. 13-14). El trauma podría convertirse en una estrategia para hacer visibles los vericuetos que a veces vuelven imposible la distinción entre memoria colectiva e identidad nacional. Desde el trauma sería posible agrietar el tiempo lineal de la historia y construir otro tipo de continuidad histórica, uno que conecte las historias individuales, traumáticas, todas nuestras “zonas catastróficas borradas” (Davoine y Gaudillière, 2013, p. 30) con las historias nacionales y todas las guerras pasadas, guerras de todo tipo, de ocupación, aniquilación, exterminio, despojo, guerras de descolonización puntuales y permanentes (Stoler, 2013). Pues nos lo recuerda Ricoeur, “no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podemos comparar sin titubeos con la guerra” (1999, p. 29-31).

De eso habla, a final de cuentas, el retrato que he colocado en la sala de mi casa, de lo común, un espacio que nos concierne a todos y todas, y nos conecta a unos con otros, un lugar donde se acumulan “los derrumbes del mundo”, al decir de Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, donde se apilan todas nuestras “zonas catastróficas borradas” (2013, pp. 31 y 30), las rupturas del lazo social, los rompimientos en la transmisión. Lo común aparece como el lugar que trae de regreso a la sensibilidad el tejido invisible entre las generaciones, que hila los fragmentos dislocados de temporalidades congeladas, que dramatiza una continuidad entre pasado y presente y nos hace sentir que el lazo entre



las generaciones perdura. O ¿acaso el retrato de los Fleicher no habla del “lugar”, y ¿qué es el lugar –se pregunta Francisco Pereña–, si no “un espacio en el que suceden cosas a un cuerpo viviente que queda marcado por esos sucesos, aunque nunca (pueda) construir con ellos una pertenencia”? (Pereña, 2011, p. 11) Pues esa mirada que se dirige hacia ninguna parte, que no apunta a ningún objeto y que de todos modos me mira, regresa después a mí y me lanza a las turbiedades propias de la densidad del tiempo.

Referencias Bibliográficas

- Abraham, Nicolas y Torok, María (1987). *La corteza y el núcleo*. Amorrortu.
- Ankersmit, Frank (2010). *La experiencia histórica sublime*. UIA.
- Añón, Valeria (2023). Conquistualidad. En Mario Rufer (coord.). *La colonialidad y sus nombres: conceptos claves* (pp.67-84). CLACSO; Siglo XXI.
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula rasa*, 29, 107-131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>
- Barthes, Roland (1980). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. (Sala-Sanahuja, Joaquim, Prefacio). Paidós.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Bolívar Echeverría, Trad.). Itaca-UACM.
- Benjamin, Walter (2010). *El Narrador* (Pablo Oyarzun, Trad.). Ediciones Metales Pesados.
- Caruth, Cathy (1996). *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*. Johns Hopkins University Press.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire* (Mabel Moraña, Prólogo). Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”.
- De Certeau, Michel (1993). *La escritura de la historia* (Jorge López Moctezuma, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Davoine, Françoise y Gaudilière, Jean-Max (2013). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Fondo de Cultura Económica.
- Debroise, Oliver (1998). *Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía*. Conaculta.
- De la Peza, María del Carmen (Coord.) (2009). *Memoria(s) y política. Experiencia, poéticas y construcciones de nación*. Prometeo-UAM-Xochimilco.
- Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. (Paco Vidarte, Trad.). Editorial Trotta.
- Despret, Vinciane (2022). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. La oveja roja.
- Didi-Huberman, Georges (2012). *Arde la imagen*. Ediciones Ve-Fundación Televisa.
- Edwards, Elizabeth y Hart Janice (2005). Introduction: *photographs as objects*. En Elizabeth Edwards (Ed.). *Photographs Objects Histories. On the materiality of images* (pp.1-15). Routledge.
- Freud, Sigmund (1997). *Obras completas*. Biblioteca Nueva.



- Friedlander, Saul (1992). *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Harvard University Press.
- Gorbach, Frida (2012). La historia nacional mexicana: pasado, presente y futuro. En Mario Rufer (Ed.). *Nación y Diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp. 105-122). Universidad Autónoma de México-Ítaca.
- Hacking, Ian (1995). *Rewriting the Soul. Multiple personality and the Sciences of Memory*. Princeton University Press.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva* (Inés Sancho Arroyo, Trad.) Universidad de Zaragoza. <https://ia601509.us.archive.org/17/items/MemoriaColectivaHalbwachs./Memoria%20Colectiva-Halbwachs.-.pdf>
- Hale, Charles A. (2000). Edmundo O’Gorman y la historia nacional. *Signos Históricos*, 2 (3), 11-28. <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/34>
- Hartman, Saidiya (2012). Venus en dos actos. *E-Misférica*, 9 (1). s/n. <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-91/9-1-essays/e91-essay-venus-en-dos-actos.html>.
- Hernández, Manuel (2016). *Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*. Ediciones Navarra.
- Hirsch, Marianne (2012). *Family Frames. Photography narrative and postmemory*. Harvard University Press.
- Huysen, Andreas (2001). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kansteiner, Wulf (2002). Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, 41 (2), 179-197. <https://doi.org/10.1111/0018-2656.00198>
- Kleinberg, Ethan (2020). Los fantasmas de la historia: una aproximación desconstruccionista al pasado. *Historia y Memoria* [número especial], 51-80. <https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.11581>.
- Leys, Ruth (2000). *Trauma, a Genealogy*. University of Chicago Press.
- Lomnitz, Claudio (2018). *Nuestra América. Utopía y persistencia de una familia judía*. Fondo de Cultura Económica.
- Nancy, Jean Luc (1980). *La mirada del retrato*. Amorrortu.
- O’Gorman, Edmundo (1958). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, Edmundo (1997). *México, el trauma de su historia*. Conaculta.
- Pereña, Francisco (2011). *Incongruencias. Una reflexión autobiográfica*. Síntesis.
- Rabasa, José (2012). Intencionalidad, invención y reducción al absurdo en la invención de América. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 12. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63440>
- Rabinow, Paul (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (Pedro Hornillo Calderón, Trad.). Jucar Universidad.
- Rabotnikof, Nora (2013). Herencias intangibles. En María Inés Mudrovcic y Nora Rabotnikof (Coords.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria* (pp. 182- 210). Siglo XXI-UNAM.
- Ricoeur, Paul (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (Gabriel Aranzueque, Trad.).



Arrecife Producciones-Universidad Autónoma de Madrid.

- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Roth, Michael S. (2022). *Memory, Trauma, and History. Essays on Living with the Past*. Columbia University Press.
- Roudinesco, Elizabeth y Derrida Jacques (2003). *Y mañana qué....* Fondo de Cultura Económica.
- Rozat Dupeyrón, Guy (2006). Repensar la Conquista de México hoy. En Vera Hernández Gumerindo (Coord.), *Los historiadores y la historia para el siglo XXI* (pp. 25-64). Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Rufer, Mario y Gorbach, Frida (2022). La escritura de la historia y la crítica de la colonialidad: tiempo, sujetos históricos. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 22, 1-12. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/40390/40635>
- Segato, Rita Laura. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Stoler, Ann Laura (2013). Introduction The Rot Remains: From Ruins to Ruination. En Ann Laura Stoler (Ed.), *Imperial Debris. O ruins and ruination* (pp.113-559). Duke University Press.
- Tisseron, Serge (1997). *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma*. Amorrortu.

Frida Gorbach Rudoy

<http://orcid.org/0000-0003-4752-9633>

frida.gorbach@gmail.com



Es doctora en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Se desempeña como docente en la licenciatura de Psicología y el doctorado de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. De su doctorado surgió su primer libro, del que derivaron sus actuales temas de investigación sobre psiquiatría e historia natural en México. Desde entonces se ha dedicado a trabajar alrededor de los museos y la cultura nacional a partir de los vínculos entre colecciones teratológicas, historia natural, arqueología y antropología, con un especial interés en la reflexión sobre las bases teóricas del discurso histórico, la construcción del archivo, la temporalidad, la escritura de la historia y las relaciones entre memoria e historia desde el marco de los estudios culturales, la crítica poscolonial y el psicoanálisis. Ha publicado los siguientes libros: *El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana (Siglo XIX)* (2008); *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia* (editado con Carlos López Beltrán en 2008); *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (editado con Mario Rufer en 2016); *Histeria e historia. Un relato sobre el siglo XIX mexicano* (2020).



“RAZÓN DE ARCHIVO” Y FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. OBSERVACIONES SOBRE EL CASO DEL ARCHIVO DE ARTURO A. ROIG

ALEJANDRO DE OTO

Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía Humanidades y Artes,
Universidad Nacional de San Juan (FFHA, UNSJ)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Argentina

Aceptado para publicación 5 de diciembre 2024

Resumen

El filósofo mendocino Arturo Andrés Roig desempeñó un papel crucial en el despliegue de la filosofía latinoamericana por su trabajo basado en la idea de la ampliación metodológica y su apertura a dimensiones semánticas conectadas a los procesos históricos. Aquí exploro lo que fue parte de su archivo, contenido hoy en un espacio especial de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, tratando de establecer las filiaciones posibles entre su propuesta filosófica y la organización de los materiales que componen el acervo. Privilegio, sin embargo, una mirada metodológica sobre las tensiones que aparecen cuando consideramos la disposición de este archivo, de su morfología, y de ciertas marcas en los que fueron los papeles de trabajo de Roig.

Palabras clave: archivo, Roig, filosofía latinoamericana, metodología.

“ARCHIVE REASON” AND LATIN AMERICAN PHILOSOPHY. OBSERVATIONS ON THE CASE OF THE ARTURO A. ROIG ARCHIVE

Abstract

The philosopher from Mendoza Arturo Andrés Roig played a crucial role in the development of Latin American philosophy for his work based on the idea of methodological expansion and its opening to semantic dimensions connected to historical processes. Here I explore what was part of his archive, housed today in a special space of the Central Library of the National University of Cuyo, Mendoza, Argentina, trying to establish the possible affiliations between his philosophical proposal and the organization of the materials that make up the collection. I privilege, however, a methodological look at the tensions that appear when we consider the layout of this archive, its morphology, and certain marks on what were Roig’s working papers.

Keywords: archive, Roig, Latin American philosophy, methodology.

“RAZÃO DO ARQUIVO” E FILOSOFIA LATINO-AMERICANA. OBSERVAÇÕES SOBRE O CASO DO ARQUIVO ARTURO A. ROIG

Resumo

O filósofo mendocino Arturo Andrés Roig teve um papel crucial no desenvolvimento da filosofia latino-americana por sua obra baseada na ideia de expansão metodológica e sua abertura a dimensões semânticas conectadas a processos históricos. Aqui exploro o que fazia parte de seu arquivo, abrigado hoje em um espaço especial da Biblioteca Central da Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, tentando estabelecer as possíveis filiações entre sua proposta filosófica e a organização dos materiais que compõem a coleção. Privilegio, no entanto, um olhar metodológico sobre as tensões que aparecem quando consideramos a disposição desse arquivo, sua morfologia e certas marcas sobre o que foram os papéis de trabalho de Roig.

Palavras-chave: arquivo, Roig, filosofia latino-americana, metodologia.

Introducción

No hace falta una formación especializada para entender cuál es una zona importante del trabajo filosófico. Por ejemplo, la zona donde las ideas se maceran y aparecen presentadas con orden, lógica expositiva o, dependiendo de las tradiciones, con despliegue argumental cercano al del ensayo. Esto nunca ha representado una dificultad para la investigación y cuando se les pregunta a los filósofos cómo producen sus ideas, por lo general, señalan una biblioteca indicando textos fundamentales de su indagación. Con menos frecuencia dirán que surge de las necesidades de reflexionar sobre un momento del tiempo o de hacer preguntas sobre cuestiones de variada naturaleza. Inclusive cuando esa respuesta aparece, siempre prefigura una biblioteca y ciertos materiales, cierto orden, aunque no sea explícito. Se puede detener la indagación ahí y seguir el viaje de las ideas y sus derivas que aparecen en los textos filosóficos lo cual es, al fin y al cabo, lo que más o menos hemos hecho desde que hay un discurso llamado filosofía. O se puede presionar sobre esa práctica, pedirle algo más y demandarle más precisión acerca de dónde y cómo se articula la pregunta que despliega una investigación. Tampoco es desconocido esto. Por caso, el filósofo Lewis Gordon, en un libro que sigue siendo poco leído en nuestro contexto, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles* (2013), trata de ajustar cuentas con las formas reaccionarias de la disciplina filosófica señalando todo lo que hay de negativo para el pensamiento en la defensa de fortalezas disciplinares y, para hacerlo, muestra su recorrido vital y pedagógico como profesor sustituto en las escuelas menos favorecidas de Manhattan. Gordon nos cuenta que en las prácticas escolares pudo conectar un trabajo con los estudiantes en torno a preguntas fundamentales para sus experiencias que lo llevaron a él mismo, más tarde, a un estudio más sistemático de la filosofía, particularmente de la fenomenología, la cual es en la encrucijada poscolonial su principal articulación teórica y conceptual. Uso brevemente este ejemplo porque es otro de los caminos por donde también se estudia la génesis de ciertos discursos filosóficos.

Con lo dicho hasta aquí pretendo indicar que hay planos de la investigación que no se revelan fácilmente a los ojos interesados y, al mismo tiempo, que hay planos en donde el problema es acerca de la convergencia de los materiales en una filosofía, los cuales funcionan lógicamente dentro del sistema en los que aparecen inscriptos. Nada de dispersión descontrolada, nada de acumulación sin sentido o de escaso valor significativo. Todo debe converger en la zona del sentido y modelar allí su ejemplo. El caso mencionado de Gordon es un potente recordatorio de esto. Su experiencia pedagógica se articula como sentido clave para la emergencia de las preguntas filosóficas en su escritura, porque él habilita el acceso a la dimensión material de dicha experiencia en escuelas populares y la indica como fundamental para su crítica al pensamiento disciplinar. Todo este asunto parece relativamente fácil de ver y entender. Hay cierta diferencia, sin embargo, cuando tratamos de trabajar sobre los materiales que configuran el archivo de un filósofo, entendiéndolo como espacio de una dispersión y como espacio de una actividad productiva. Este es terre-

no propio de las arenas movedizas porque ya no hablamos de las fuentes teóricas ni de la biblioteca señalada, sino de aquello que emerge como resultado de una actividad con los materiales que fueron producidos por acumulación, distribución, asignación de sentido, etc., sin que por ello toda esa actividad sea inteligible, traducible al espacio formalizado de su filosofía, tal como lo hace Gordon. Hay una serie de desafíos allí que me gustaría ilustrar con una experiencia propia y concreta frente a los materiales de trabajo de un pensador clave de la filosofía Latinoamérica, Arturo Andrés Roig.

Hacia el archivo de Roig

En este punto quiero señalar que las premisas que le dan cuerpo a este texto son de carácter procedimental, teniendo en cuenta que se trata de un archivo marcado, señalado, por una firma. Son varias las preguntas que se pueden formular aquí: ¿cómo se puede hablar de un archivo tal? ¿Qué hace ese archivo? ¿Qué actos de sentido ejecuta? Mi acceso al acervo de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, fue una experiencia marcada por impresiones que reconocía. El espacio destinado a los papeles de trabajo y a la biblioteca de Arturo Roig se recorta con respecto al resto del acervo de manera clara y definida. Al ver la disposición física separada del resto de la sala de lectura me alegré por el simple hecho de saber que otros habían hecho el trabajo por mí ofreciendo las conexiones que, imaginaba, estaban en juego en la actividad del filósofo. Fue como una invitación a entrar al mundo infinito de lo que hoy llamamos una vida filosófica por el lado del taller y ver la actividad febril que toda esa disposición de materiales prescribía. Reconozco que fue imposible no experimentar una sensación espectral en cada manuscrito o carpeta donde aparecían sus anotaciones. Ya había tenido una pista de ello años antes, en una búsqueda bibliográfica ocasional, en particular del libro de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* ([1945] 1957), en la biblioteca central, que por casualidad contenía notas insertas por el propio Roig entre sus páginas escritas como comentarios y adendas. Supe que eran de él porque comenté el caso a unas colegas, quienes determinaron con certeza que se trataba de su escritura. Confié en las palabras de autoridad de mis colegas, dada la cercanía de sus trabajos con el del propio Roig. Ese recuerdo y la nueva situación de ingresar a la sección dedicada a Roig en la biblioteca compusieron el cuadro para que experimentara cierta dimensión aurática rodeando a cada papel manuscrito, cada carpeta ordenada por él. No se trata de una impresión o sensación desconocida -lo sabemos todos aquellos que trabajamos con archivos de historia de las ideas- porque es algo diferente leer textos publicados a recorrer notas manuscritas en el margen de un apunte, de relevar las asociaciones puestas allí para recordar lo que no había que olvidar en la exposición definitiva y otras marcas por el estilo. No quiero con esto validar mis impresiones como registros despojados de cargas semánticas o representaciones, sólo deseo anotar cómo, de alguna manera y a pesar de las largas críticas a la teoría del sujeto y las no menos largas



apologías de una historiografía destinada a pensar las prácticas, sobreviven dimensiones en una suerte de inconsciente epistemológico donde se juntan firma, nombre, autor, materiales y textos como una unidad.

En ese marco fue clave la respuesta que dio el amable e informado curador del archivo a la pregunta de si el espacio donde se colocaban los libros, los papeles de trabajo y el escritorio de Arturo Roig reproducía el mismo orden que el filósofo tenía en su oficina hogareña. Su honesta respuesta fue “se trató de respetar el orden de los materiales y las cosas cuando eso fue posible”. De dicha sentencia las cuatro últimas palabras, “cuando eso fue posible”, fueron las más importantes, porque en ellas se expresan las tensiones por las que este escrito intenta discurrir. La más evidente de estas tensiones es que se percibe de inmediato un hiato o diferencia entre aquello que es enunciado como el archivo de Roig y la representación del propio Roig componiéndolo. La actividad del filósofo aparece connotada por efecto de la organización de sus materiales de trabajo y al entrar en esa zona de la connotación aceptamos un pacto tácito, que el taller reconstruido en la biblioteca supone la actividad del filósofo. El efecto es paradójico, porque a primera vista no hay una evidencia suficientemente sólida que nos haga pensar en una correspondencia directa entre unos materiales heterogéneos y su filosofía. La segunda tensión, más importante, es que a través de esa dificultad se asiste (en la materialidad del archivo) a la conversión del taller en monumento, por efectos del acto de memoria y preservación en juego.

El lugar donde está contenido el “taller” en la biblioteca de la universidad podría describirse como un cubículo de atmósfera diferente al resto del edificio. Se trata de un espacio vidriado, relativamente extenso, donde se disponen en anaqueles los libros de la que fue la biblioteca de Roig, una mesa de trabajo para los visitantes la cual establece la diferencia con el “original” porque es un elemento extraño que introduce el montaje para dichos visitantes, una sección con carpetas de apuntes mecanografiados, programas de asignaturas, seminarios dictados en distintos lugares, las secuencias históricas de pensadores latinoamericanos, una cantidad discreta de restos y anotaciones sobre la más diversa actividad social tanto en Mendoza, en Argentina y en el resto de América Latina. Unos tras otros se agolpan papeles varios y discusiones en apuntes preparados para cursos de posgrado que contienen comentarios críticos sobre la deconstrucción o la crítica poscolonial. Al lado de todo ello se encuentra su escritorio, arreglado de manera tal que el efecto percibido es que se está frente a una obra en progreso. La idea es que allí ocurrió la producción de los diversos materiales del archivo y el momento de escritura de los textos publicados. La máquina de escribir que le pertenecía a Roig, la foto de un amigo filósofo, Noel Salomon, varios libros acumulados y otros objetos oficiarían de marcadores indíexicos indirectos, para quienes conocen su obra, de un proyecto filosófico latinoamericano.

El diseño general del espacio del “taller” tiene dos reglas no escritas pero transparentes: está abierto para que podamos visitarlo, hacer investigaciones sobre la obra de Roig y que no se pierda la dimensión aurática de la que hablaba antes. Es un monumento con

el que se puede interactuar pero que, a su vez, preserva, casi como un gesto urgente, una memoria. Otro de los efectos de la organización del escritorio es el de hacernos pensar que es posible que nuestro filósofo esté en las cercanías consultando textos. Hay cierta captura temporal que se expresa en el desorden calculado de la composición porque sabemos que un pensamiento en progreso tiene también una cuota de desorden mundano, pero todo adquiere sentido, como en una narrativa, cuando se conoce el futuro del pasado. Es decir, la edición del escritorio hace por sí misma la tarea de ponderar y resaltar el pensamiento filosófico de Roig operando como un espacio de connotación. No discute las categorías de su obra, pero no deja de afirmarlas como valiosas porque dicha edición sabe, por decirlo así, cuál fue el resultado de su proyecto filosófico. Entonces desde esa perspectiva no ingresamos allí para discutir su obra, sino para evocar el momento de su producción. De este modo, el que fue su escritorio se convierte, como se dijo antes, en un índice indirecto de la producción del autor. A su vez, se advierte el proceso temporal de captura que el cuadro lleva a cabo al homologar entre sí obra y disposición física de los objetos en el escritorio. En otras composiciones latinoamericanas se observa el mismo registro. En la casa que fue de León Trotsky en México, por ejemplo, hay una escena producida con un efecto similar de captura temporal. Se trata de su escritorio desordenado por el ataque mortal que sufriera Trotsky allí mismo. Ese desorden, editado en el cuadro de la casa museo, vuelve como una suerte de ciclo temporal infinito sobre el momento del crimen y, al mismo tiempo que lo actualiza, lo estabiliza como el punto dramático más alto de una vida revolucionaria. Su valor indécico se articula en esa operación temporal que se inscribe en el acto de memoria y repetición. En el caso de nuestro filósofo, dicho punto está dado justamente en el pensamiento filosófico latinoamericano. Veamos esto más detenidamente.

Hace ya muchos años que Michel De Certeau nos advertía que el trabajo de la historiografía era uno con y contra la muerte (2006). La misma idea es retomada por Mario Rufer, quien reconstruye el camino desde el mismo Michel de Certeau, pasando por Jacques Derrida y luego Achille Mbembe, para señalar que siempre hay un trabajo espectral o con los espectros en las mediaciones que propone el archivo (2016). Esta evocación alberga una extensión posible a este archivo porque en los procesos de edición que se llevaron en la biblioteca que lo contiene se articula tanto la recordación como algo pasado y la actualidad del trabajo de Roig. En ese sentido es imposible evadir los pasados singulares a los que este archivo alude y apunta, en particular, a la figura de Roig como intelectual latinoamericano en el sentido que tuvo en las historias de las ideas latinoamericanas y en la filosofía de la liberación, es decir, como lo define Yamandú Acosta, como un constructor de un “proyecto identificacional” que tiene carácter instituyente (2009, pp. 41-42). Nuestro filósofo fue un habitante activo, uno de los más activos por cierto de ese proyecto, el cual no estaba ni está exento de riesgos políticos, epistemológicos y metodológicos. Su obra se constituye en encrucijadas complejas, muchas de las cuales se orientan a darle singularidad y relevo a la idea misma de una comunidad latinoamericana de pensamiento. Sus lugares de residencia,



su exilio latinoamericano por causa de las persecuciones políticas, acompañan casi sin fisuras la idea de esa comunidad heterogénea que da sustento a su registro filosófico. En ese sentido, lo que se configura como su archivo en la biblioteca de la Universidad Nacional de Cuyo, de algún modo testimonia ese viaje intelectual y físico de Roig. Sin embargo, en el mismo acto fija la memoria en un espacio para evitar la dispersión, el desgranamiento y el olvido. Lo que consigna bajo la doble rúbrica de la firma individual e institucional lidia con una idea de actualidad y permanencia distinta a las ideas del filósofo, porque trata de rescatar la actividad productora de restos y materialidades de una vida filosófica que siempre corre el peligro de perderse.

Podríamos recorrer la escritura de Roig en su extensión para tratar de entender los modos en que se fueron acuñando allí los conceptos y categorías y colegir con ello la importancia de su pensamiento. No obstante, el archivo hace otra cosa que sobrepasa este registro, al producir en su imagen estática (la idea misma de repositorio la expresa) una performance de memoria y recordación para los que decidan entrar a ese acervo. Por ello, en el mismo movimiento, sin duda alguna, es claro que se trata de un espacio de regulación. No sólo está regulado el acceso físico por las normativas habituales de las bibliotecas, sino que, sobre todo, está regulado el modo de acceso a Roig. El lugar parece decir, “este es su escritorio”, “estas sus circulaciones textuales”, “aquí aconteció el pensamiento” y, a la par, señala: “miren las huellas que dejó su actividad”. Y como “todo” está reunido allí, se indica que no es posible dispersarlo, porque responde a una unidad, lo que se diga debe denotar esa unidad. Se parece en parte a una premisa filológica de no salirse del texto porque lo que hay que preservar no sólo es la filosofía de Roig, sino el monumento erigido a tal fin. Preservar de qué, de quiénes, no importa demasiado responder eso. Lo que importa es el acto de preservación que el mismo archivo instituye.

Si Roig fue alguien que pensó, como diría Frantz Fanon, en la arquitectura de lo temporal, hay en la narrativa de su archivo una tensión evidente porque en él el tiempo es, en cierta manera, estable, repetitivo y, por lo demás, homogéneo. Digamos que, de alguna manera, el trabajo del arconte está hecho. Con Rufer podríamos pensar aquí que la institucionalización del archivo es un acto central porque, como el autor lo señala, aunque no todos los archivos que se consultan son estatales, sí lo son sus lógicas y ellas se imponen (2016). Sin embargo, en este caso hay una nota discordante que merece ser destacada y es que este espacio debió constituirse a pesar de la organización institucional universitaria. Es decir, el espacio es percibido por quienes negociaron su creación menos como una operación de regulación de la materia bajo la rúbrica de Arturo Roig y más como un acto de justicia frente al olvido. De todos modos, es claro que no escapa a las lógicas de muchos archivos. Aunque es claro que esa función del arconte tiene matices. Con todo, y tomando en cuenta tal nota discordante, se puede decir que este archivo tiene presente una narrativa que se confunde subrepticamente con el acto enunciativo de Roig, por medio de las operaciones de memoria y registro aquí mencionadas. El espacio funciona como una instalación artís-



tica que supone presentar su escritorio como algo en actividad, pero contenido en paneles de vidrio que lo separan del acervo general de la biblioteca universitaria. Al tiempo que conecta la obra de Roig con el mundo de los textos, la preserva de su diseminación con el objetivo de señalar, casi con el viejo hábito de la historia de las ideas, la importancia de su filosofía y resaltar así la figura de uno de sus héroes latinoamericanos. En este caso, un héroe paciente, que se mueve silenciosamente en la reconstrucción de itinerarios culturales y que proyecta un archivo general que lo excede para la filosofía latinoamericana. Allí también ocurre algo más y ello es que el archivo da cuenta de cierta experiencia práctica latinoamericana marcada por la escasez de archivos junto con la advertencia de que cualquier documento que no se registra y consigna se perderá irreparablemente. Por mucho que usemos el lenguaje alegórico para referirnos a los archivos, siguen teniendo un valor político y heurístico único porque se trata, precisamente, de conservar datos fundamentales para la vida social misma. Algo que conocemos muy bien en lugares como Argentina.

En ese sentido, vale la pena preguntar acerca de qué elementos de una unidad están preservados allí. No hay una respuesta directa, pero el archivo habilita a pensar que las notas tomadas sobre acontecimientos sociales y políticos a partir del diario Los Andes (Mendoza, Argentina), registradas día a día, junto con los comentarios sobre textos de filosofía, al lado de la cita de John William Cooke y junto al registro de noticias sobre los acontecimientos de la Tablada, son parte de esa unidad. Tal muestra de dispersión carecería de sentido si no entendiéramos que en gran medida responde a los intereses de Roig, pero también, a que su disposición archivística configura, no sólo un monumento destinado a resaltar la figura del intelectual que piensa su contexto y el mundo sino que hace de la diversidad temática el suplemento de una memoria filosófica extensa. Dicho suplemento tiene, eso creo, un efecto performativo evidente: no sustituye al filósofo y su obra, pero lo pone en estado de disposición en el mismo acto de pasaje que se da desde el hogar de Roig al sitio destinado a su archivo.

Lo que puede percibirse es que el “archivo” de Roig es a partir de su viaje al espacio público, es decir, el viaje del hogar al espacio público hace que, lo que en el hogar era un simple lugar de acumulación de materiales, en el espacio público se convierta en algo con una dignidad diferente. El problema es que un archivo como este, con respecto a lo que consigna, produce la sensación de estar “fuera de lugar”, fuera de quicio. Los rastros del trabajo del filósofo están por doquier y, al mismo tiempo lo suponen, como su firma, su nombre, funcionan espectralmente en el espacio de consignación, asediando y generando eventos. Su trabajo es disputar las temporalidades, desplazar sentidos, separándose de la idea de que son propiedad de alguien. Nos obstante, es válido suponer que la ampliación metodológica (Arpini, 2013; Arpini *et al.* 2020; Paladines, 2013; Roig, 1973; 1982; Vermeren & Muñoz, 2009) una noción constituyente de filosofía y del archivo de Arturo Roig, se hace presente allí.

El cubículo vidriado, las cajas con diversos materiales, el ambiente de contención, todo



eso muestra el alcance de una aventura intelectual y propone que le prestemos atención a la idea de que una ampliación metodológica presupone un vínculo con lo diverso de los materiales recolectados en la tarea empírica. Se funda, y se funde podríamos decir, con la diversidad, al tiempo que hay una inflexión que merece la pena ser anotada: en vida, nuestro filósofo donó libros a la biblioteca central, que fueron acomodados y clasificados dentro de los parámetros usuales del acervo general. *Post mortem*, sus libros, los que forman la biblioteca de este archivo, se mantienen en el cubículo vidriado.

La consignación

Veamos ahora otras conexiones en juego. Al estudiar la escritura de Roig se configuran tres movimientos. Uno, que aparece como un deber, “hablar” del filósofo. Es decir, se entrecruzan la figura del autor con su biografía filosófica. Otro, referido al campo de sentido donde se inscribe dicha vida filosófica, es decir, la filosofía latinoamericana. Es una inflexión importante porque ya excede el campo acotado de su obra y se evoca un proyecto, una ética, una política, etc. Por último, ¿de qué Roig hablamos? Podríamos decir: ¿cuáles Roig?

En la sección anterior hablé de Roig desde el archivo que lo enuncia y señalé, por supuesto, que no se trata de un archivo más entre otros, se trata del archivo que el autor forjó en su actividad filosófica. Así nota tras nota, cuaderno tras cuaderno, libro al lado de otro libro, afiches y toda la parafernalia de documentos impresos que contienen, suponemos tanto los textos que efectivamente recorrió y aquellos que están allí, como parte de un excedente producido por el trabajo del filósofo.

El motivo de ese archivo es contener a Roig en tanto monumento, no dispersarlo en un acervo más grande como el de la biblioteca central donde se halla físicamente instalado. Antes de conocer este archivo imaginaba a Roig como una figura emblemática forjando la América filosófica, pero la mayor parte de mis asociaciones con su actividad intelectual provenían de haber sido un lector poco sistemático de sus textos publicados. Cuando este archivo se volvió tangible se tornaron centrales algunas preguntas acerca de los efectos de un nombre propio sobre una materia diversa. Por ejemplo: ¿qué efectos tiene sobre dicha materia cuando ella es al mismo tiempo resultado del trabajo de Roig y de la actividad de la biblioteca que edita el espacio donde se encuentran los materiales que conforman el archivo? ¿Acaso el archivo como resultado de su actividad supone al filósofo? Sería justo pensar que el mismo tipo de inversión está en juego en su filosofía, es decir, que su filosofía presupone su archivo. Entre estas dimensiones podríamos decir que el nombre propio ordena la materia inerte y ella se vuelve un motivo de su trabajo, pero también que esa materia responde a otros órdenes y no depende de la fuerte ontología que alinea materiales, ideas y pensamientos del filósofo. En ese sentido sería legítimo proponer que circula como evento en sí mismo.

Si hacemos el trabajo de pensar como filósofos podremos recordar que Roig postula

un sujeto centralmente empírico, para nada individual, ni trascendente ni absoluto, como bien lo señala Laura Aldana Contardi (2018). La trama completa de ese sujeto en Roig se despliega en el movimiento que va desde la subjetividad al *a priori* antropológico y viceversa. Y tal sujeto consciente se despliega axiológicamente si es capaz de reconocerse como valioso e iniciar su filosofar en contexto. Lo que nos informa Roig, con notable suspicacia, es que no podría haber comienzo y recomienzo de la Filosofía Latinoamericana sin la presencia de ese sujeto social, al que no podemos comprender sin la dimensión empírica que implica su autocomprensión y constitución. Roig fue un pensador de contextos, aunque muchas veces esa dimensión no estuviera en primer plano entre sus críticos. Así, ese sujeto apela a un nosotros que organiza un discurso sobre un contexto o situación histórica (Contardi, 2018). Leamos al propio Roig en el lenguaje expresivo al que posiblemente no estemos demasiado acostumbrados en nuestras prácticas, pero que resume con mucha precisión lo que luego llamaríamos “lugar de enunciación”:

La sola afirmación de un “nosotros”, que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el “nosotros” no se la da por respondida con el agregado de “nosotros los latinoamericanos”, sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de “nosotros”. El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto. (Roig, 1981, p. 19. [comillas propias del original])

Y continúa desplegando una dimensión ética y proyectiva que es consustancial a la filosofía latinoamericana desde que se discute a sí misma:

Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el “nosotros” y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros “es”, como también en lo que para nosotros “debe ser”. De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara “latinoamericano” lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que como, hemos dicho, no siempre tenemos conciencia, por lo que creemos -con un tipo de creencia propia de una conciencia culposa- que nuestro punto de partida es necesariamente el de todos. (Roig, 1981, p. 19)

Volvamos con esto a su archivo. La primera observación es que estos postulados se vuelven evidentes en él. El efecto es paradójico, porque no queda claro si es lo que sabemos que dice Roig lo que impacta sobre la diversidad de su archivo, o si dicha diversidad responde a sus postulados filosóficos. En cualquier caso, la pregunta pone en acto una sospecha metodológica difícil de responder y que la mayoría de las veces remite a la escena clásica del autor y sus ideas, del autor y el orden de sus materiales que, como sabemos

y queda claro que sostenemos aquí, siempre es una actividad excedentaria más allá de la autoridad autorial.

Sin embargo, podemos jugar con la correspondencia, sin por ello convertirla en un talismán inconvencional de la lectura de este archivo. Hay cierta correspondencia entre la heterogeneidad de los registros de Roig, los materiales que se acumulan en su archivo y sus postulados metodológicos que, de un modo bastante claro, producen un patrón inteligible. Hay allí cuadernos abigarrados donde proliferan notas marginales y la organización de la trama temporal para una historia del humanismo ecuatoriano, notas sobre la historia de Juan Crisóstomo Lafinur o de Domingo Faustino Sarmiento, mechados con notas biográficas que vinculan por proximidad un párrafo con alguna experiencia personal. Por ejemplo, la del afiche parisino acerca de la muerte de la universidad marcado de puño y letra con un “estuvimos allí”.

Aquellas marcas que pliegan la biografía del filósofo con sus notas son marcas de temporalidad que tienen un estatuto en sí mismas. No es el lugar aquí para desarrollar esta idea, pero se podría señalar simplemente que lo que muestran es casi el modo en que en una voz propia, registro y texto filosófico se acuñan en su práctica intelectual. Haber estado ahí recuerda el sentido de oportunidad histórica que cada tanto se le reclama a la filosofía y, al mismo tiempo, resume la confianza de Roig de estar en el nudo de ciertos procesos.

Sus notas tienen, por otra parte, una familiaridad mayor, un vaivén casi íntimo, cuando se trata de cuestiones en textos de Sarmiento (en las páginas del álbum de la Sra. Javiera Cortínez, Abuela de Edmundo Correas, anfitriona de Sarmiento en Chile), con breves escritos marginales, o cuando anota en los márgenes de los textos, siguiendo una pista, o cuando marca y remarca una idea en los textos de Juan Bautista Alberdi. Los autores más cercanos por contexto e historia participan de una conversación con Roig, menos mediada por el gesto metodológico formal. Para decirlo más claramente, en las notas sobre Sarmiento o Alberdi hay una familiaridad evidente que relaja el comentario formal.

Otra dimensión extraordinaria y que podría ser una marca de muchas prácticas intelectuales latinoamericanas es que los soportes materiales de esas notas, ideas e investigaciones se asientan en muchas oportunidades en cuadernos destinados a otros fines, el más evidente, para actas judiciales, porque se alcanzan a ver los sellos que así lo atestiguan. La imagen es extraordinaria porque conjuga la urgencia de las notas y la fragilidad del soporte (se usa lo que se tiene a mano). No hay ningún dato que me permita entender las razones por las que usó esos cuadernos, pero interesa precisamente la imagen que se conjuga con ellos. La urgencia de las ideas no mide el alcance de los soportes materiales de los textos ni sus procedencias. Podríamos decir, arriesgando una hipótesis, que el modo en que Roig concibe la ampliación de los textos filosóficos tiene un correlato en los materiales con los que compone su taller. No obstante, esta es una especulación que no está bien sustentada. Los cuadernos foliados quizás servían para ordenar temporalmente su trabajo. No lo sabemos.

Por lo pronto se podría señalar que hay un acto provocador en Roig al postular que ese sujeto del que habla se puede encontrar en lo empírico y, al hacerlo, como él mismo lo señalaba, es posible descubrir que el trabajo metodológico conduce “no sólo al sujeto productor del discurso filosófico, sino [...] al momento mismo de la producción discursiva”, evaluando, al mismo tiempo los filosofemas (1991, p. 172). Este enunciado le cabe a los filósofos estudiados por Roig como a su propio trabajo. Al recorrer físicamente la biblioteca de nuestro filósofo en el espacio destinado a preservarla, por todos los modos posibles parece emerger la idea de que allí surgirá el sujeto empírico del que hablaba. Es claro que son efectos mezclados porque no llegamos con las manos vacías a conocer el espacio de trabajo de Roig recreado en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Cuyo. Las preguntas en ese sentido se multiplican y nos hacen pensar en los problemas que enfrentamos siempre que tenemos por delante un archivo de esta naturaleza. De todos modos, lo que interesa son menos estos efectos y más la tarea de consignar y de crear archivos que es evidente en Roig, de consignar en un lugar, para evocar al Derrida de *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (1997). No importa dónde hayan estado los cuadernos, las notas dispersas, etc., todos marcan una tendencia ineludible hacia el registro. Roig se parece a esos pacientes proto-etnógrafos del siglo XIX que tenían una pasión desmedida por el registro, aún en las condiciones más complejas. Recordemos, como ejemplo de ello, a un personaje como Sir Richard Francis Burton que, a riesgo de su vida, tomaba notas en contextos hostiles (De Oto, 1996). No se trata de ningún extractivismo, adelantándose a una posible objeción, sino de una confianza epistemológica de base en el registro escrito de una experiencia. Y al lado de este tipo de actividad está la del filósofo, que postula un sentido para todo ese universo y debe mostrarlo en todas sus dimensiones, recorrer los filosofemas, fundar momentos filosóficos, etc. Los ejemplos en su archivo abundan pero quizás las dos actitudes se muestran con claridad con los materiales recopilados y escritos sobre Ecuador, donde las extensas investigaciones y anotaciones marginales destinadas a estudiar a Eugenio de Santa Cruz y Espejo y Juan de Velasco, con multitud de detalles de publicaciones dispersas y en notas que no tienen ningún cariz filosófico, luego dieron lugar a la publicación *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977) y fundamento, al mismo tiempo, a la creación del *Centro de Documentación Múltiple* que sentó las bases de una biblioteca de filosofía ecuatoriana.

Roig parece un etnógrafo antes que un historiador de las ideas, porque se ajusta mejor el campo al que refiere esa figura que al tipo de actividad que refleja su archivo. Nuestro pensador era un contextualista de hecho. Cada personaje que invoca y convoca con la noción de ampliación metodológica es tratado en contexto y sus discursos son situados. La dimensión filosófica de su discurso deviene crucial, pero opera por sobre las diferencias, en una dimensión que reservaríamos al campo de las teorías generales. Sin embargo, dicha dimensión es visible, casi palpable, en un sentido literal, y habilita al mismo tiempo una serie de preguntas legítimas, si la idea fuera sólo definirlo como un intento filosófico.



Por ejemplo, ¿cuáles son las conexiones que existen entre el enfoque filosófico singular de Roig y un archivo por demás heterogéneo? No se trata, vale la aclaración, de una suerte de *domesticación ex post facto* del archivo a favor de lo que sabemos de su filosofía, sino de una actitud de registro que excede por lejos las reglas de la ampliación metodológica que fue, como es sabido, la gran apuesta conceptual y práctica de Roig. O, dicho de otro modo, la filosofía latinoamericana, podríamos especular, tal vez no necesitaba de lo excedentario. Dicha tensión entre lo circunscripto de las teorías y lo excedentario alumbra con mayor interés la exploración de este archivo.

Roig entendía la filosofía latinoamericana como “un tipo de saber con hondas raíces en nuestras naciones hispanoamericanas y cuya raigambre se hunde en el limo fecundo del humanismo” (1997, p. 121). Dos marcas fuertes y difíciles de eludir, las naciones y el humanismo, y su potencia en relación con el archivo, derivan menos del punto de partida que enuncian y más de su contraste con la heterogeneidad de lo consignado. Si mucho de ese punto de partida se confirma en su archivo, mucho más habita en una zona de incertidumbre y de “dato de relevancia latente” que su mirada etnográfica sobre los textos produce. En este sentido iba la idea de un trabajo espectral, mencionada más arriba en este texto, en este espacio, porque se alcanza a percibir su rastro en la secuencia de notas de nuestro filósofo. Cuando la voluntad de sistema se impone, la secuencia temporal del archivo de Roig se vuelve cristalina, cuando aparece el dato excedentario, una suerte de yuxtaposición hace su entrada. Es decir, convive una estricta periodización de los procesos filosóficos junto a datos extemporáneos sobre pensadoras y pensadores ajenos al período del que está hablando. Las notas sobre, por caso, Iverna Codina, narradora mendocina que publicó sus textos a mediados de siglo XX, en Diario Los Andes, conviven cerca de otros del siglo XIX, como los que refieren a Sarmiento y Lafinur, entre otros.

De todos modos, se percibe un trabajo minucioso de reconstrucción de los contextos de emergencia de las ideas y los textos de una filosofía latinoamericana. De eso no cabe duda, pero dejando de lado como motivo central de este ensayo, la filosofía de Roig, y enfocándonos en su archivo se pueden privilegiar los cruces entre los registros que produjo, el discurso filosófico que alentaba y el espacio de consignación que representa este archivo. En ese marco cualquier idea sobre el futuro, o el tiempo emancipatorio que caracteriza su obra, ronda este archivo más como posibilidad. El trabajo que llevó a cabo en y con sus materiales de investigación fue de fijación y proyección. Al tiempo que jalonaba diversos registros para una filosofía latinoamericana, todo lo que excedía esa actividad, en cierta forma quedaba como restos de los pasados en estudio, en suma, restos de futuros posibles. Es claro que esto funciona en el límite de la anacronía, pero más que señalar tal “crimen” deja abierta la puerta al problema del tiempo en cualquier reflexión filosófica y las temporalizaciones que llevamos a cabo con los materiales de investigación, de lo que está junto o es puesto junto en el registro. Podríamos decir, de lo que convive en una carpeta bajo una firma, un título o una secuencia archivística.



Notas finales

Retomemos ahora algo de lo citado en este escrito de Arturo Roig cuando afirma ese “nosotros” en la filosofía latinoamericana. La secuencia dicha casi al pasar es crucial: “la nacionalidad, el grupo social o las tradiciones”. No hay escapatoria. La diversidad latinoamericana se nutre de esas definiciones contextuales para Roig, pero su archivo es un tanto irrespetuoso de dicha secuencia. Lo que allí parece ocurrir es conocido en la actividad intelectual latinoamericana y en este caso particular. Roig piensa la diversidad, la enuncia, pero siempre está en juego una tensión en relación con la temporalidad del Estado-Nación y sus instituciones de sentido, la cual acecha este archivo, no desde sus bordes sino desde su interior, en la forma de una construcción histórica cultural vernácula. Lo acecha con una forma de la historicidad que homologa extensas diferencias alrededor de un principio rector, al mismo tiempo que produce una tensión con el excedente que no puede capturar. En un sentido las dimensiones normativas que organizan este archivo en el espacio de la biblioteca reproducen como capas sucesivas las dimensiones normativas internas de una filosofía latinoamericana, al tiempo que conviven con todo lo que las excede. Su archivo muestra esta situación con claridad porque contiene un campo como el de la filosofía latinoamericana, donde se vuelven visibles los esfuerzos de desagregación, pero también de homogeneización. La sospecha es que Roig compensa esa tensión haciendo del mundo de la ampliación metodológica y sus operaciones discursivas, sus lenguajes contextuales, un proyecto inestable de recordación y de acción política y conceptual. Dicho sin ambages, ello implica que no es posible proferir el sintagma “filosofía latinoamericana” sin evocar junto a él los problemas que habita su enunciación.

¿Qué pasa entonces con lo que hoy concebimos como el archivo de Roig contenido en la biblioteca universitaria? Pasa algo parecido a lo antes mencionado. Hay un intento de señalar que estamos ante la evidencia de una filosofía latinoamericana en acción, que encuentra su fondo y sentido en las conversaciones con textos de otros tiempos latinoamericanos, el de Alberdi hablando de filosofía americana por primera vez, junto a otros materiales, como notas, recortes, etc., que producen una suerte de confirmación acerca de la naturaleza compleja de las naciones latinoamericanas, anotados allí para evitar cualquier idea reduccionista.

El archivo indica una historia de las ideas que responde la siguiente secuencia: si hay filosofía ecuatoriana, por caso, es porque hay una historia de las ideas en Nuestra América que, a su vez, se fundamenta en una posición de apertura de la historicidad dentro de los marcos de las emancipaciones políticas inscriptas en las tradiciones nacionales. Y así, los procesos históricos latinoamericanos se organizan en los contextos nacionales (mayoritariamente), porque en ellos ocurre el vínculo con la orientación emancipatoria de las prácticas históricas. En tal marco emerge cierta legitimidad para sospechar que la temporalidad histórica y cultural americana, engarzada históricamente en la formación de los procesos de independencia, encuentra límites en los registros variados que tienden a

ordenarse alrededor de esta tensión, aunque parezcan encajar adecuadamente en el plan, y que aquí se describe como excedentarios.

Entonces, lo propuesta es una suerte de reflexión metodológica para pensar el archivo de Roig, motivo de este texto. En donde la premisa de la tensión funciona como motor heurístico en casi todas las búsquedas y derivas de sus papeles de trabajo y lo hace también como una suerte de categoría que camina por los bordes de una categoría hipereal. En el sentido dado a esta noción por Dipesh Chakrabarty (1999), en la que, por un lado, en el medio de la más extensa diversidad hay “ciertas garantías” de encontrar un punto de reunión que puede concentrar la diversidad alrededor de una dimensión que no se cuestiona, no en el sentido de asignar un Ser a una materia extensa como valor de identidad, sino en relación con una disposición de apertura de la historicidad que siempre tiene consecuencias políticas y que siempre acciona sobre las formas en las que los sujetos y sus conciencias emergen. Yamandú Acosta identifica ese momento como “el carácter de un proyecto identificacional de vigencia y validez instituyente” (2009, pp. 41-42)

Por otro, la evidencia de un extenso dominio material, en la forma de registros en notas, cuadernos y marcas en los textos, y quizás en la misma biblioteca que fue suya, dispersa el motivo. Si por alguna razón pensamos que se trata de una “razón de archivo” la que está operando, estamos en la pista correcta. Parece que también estamos en lo correcto si la sospecha es que hay una zona de profunda indefinición entre lo que el filósofo postula y lo que el archivo hace, una suerte de espacio habitado por la falta de sincronía que abre, podríamos decirlo así, es toda una política espectral. Lo no sincrónico, lo latente, lo excedentario reclama en ese momento, de alguna manera, su derecho a la temporalidad.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Yamandú (2009). Historia de las ideas e identidad. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 11 (1), 33-43. https://www.researchgate.net/publication/262441392_Historia_de_las_ideas_e_identidad
- Arpini, Adriana (2013). Los usos de Hegel: A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de liberación. *Revista Estudios Hegelianos*, 2, 88-98. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/68360>
- Arpini, Adriana (2017). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, Adriana; Muñoz, Marisa, Ramaglia, Dante (Eds.) (2020). *Diálogos inacabados con Arturo Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Chakrabarty, Dipesh (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados “indios”? En Dube, Saurabh (Ed.). *Pasados poscoloniales: colección de*



- ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (pp. 623-658). El Colegio de México.
- Contardi, Laura Aldana (2018). Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: a priori antropológico, condición humana y dignidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(81), 58-73. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27957763008>
 - De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana: México.
 - Derrida, Jacques (1995). Derrida de *Mal d'Archive*. *Une impression freudienne*. Éditions Galilée.
 - Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Paco Vidarte, Trad.). Trotta Editorial.
 - Derrida, Jacques (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
 - De Oto, Alejandro (1996). *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el Este de África*. El Colegio de México.
 - De Oto, Alejandro y Katzer, Leticia (2014). Tras la huella del acontecimiento: entre la zona del no ser y la ausencia radical. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 19 (65), 53-64. <https://produccioncientificialuz.org/index.php/utopia/article/view/16208>
 - Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. (Ana Montero Bosch, Trad.). Editions Alfons el Magnanim. (Trabajo original publicado en 1989).
 - Gordon, Lewis (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. (Marina Anatolievna Dekaldieva y Dana Keen-Morales, Trad). Serie pensamiento decolonial. Abya Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/21022/1/Decadencia%20disciplinaria.pdf>
 - Katzer, Leticia y De Oto, Alejandro (2013). Intervenciones espectrales (O variaciones sobre el asedio). *Tábula Rasa*, (18), 127-143. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1337/1893>
 - Merleau-Ponty, Maurice ([1945] 1957). *Fenomenología de la percepción* (James Cabanes, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1945).
 - Paladines, Carlos. (Comp.) (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del Pensamiento latinoamericano*. Academia Nacional de Historia.
 - Rawicz Morales, Daniela. (2020-3). Arturo A. Roig y la ampliación metodológica de la historia de las ideas. *Cuadernos Americanos*, (173), 53-74. https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/handle/CIALC-UNAM/A_CA582
 - Roig, Arturo A. (1997). Consideraciones para “una filosofía popular de la democracia”. En Giannini, Humerto y Bonzi, Patricia (Eds.), *Congreso latinoamericano sobre Filosofía y Democracia* (pp-119-129). LOM ediciones.
 - Roig, Arturo. A. (1977). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
 - Roig, Arturo. A. (1991). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad Santo Tomás-Ediciones USTA.
 - Roig, Arturo A. (1982). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. *Revista Idis*, 11, 131-138.
 - Roig, Arturo A. (1973). Sobre el tratamiento de filosofías e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano”. *Centro de divulgación Colegio Mayor de Santa Fe*, 3 (5), 1-22.



- Roig, Arturo. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE.
- Rufer, Mario (2018). El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En Rufer, Mario y Frida Gorbach, *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 160-186). Siglo XXI – UAM.
- Vermeren, Patrice y Muñoz, Marisa (Eds.) (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Colihue.
- Videla de Rivero, Gloria; Latorre, Ana Julia y Varela, Fabiana Inés (Eds.) (1996) *Índices de la Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* (Años 1938 - 1991). Ediciones Biblioteca Digital UNCuyo.

Alejandro De Oto

<https://orcid.org/0000-0002-2704-1123>

ADeOto@gmail.com



Es investigador principal de CONICET en el Instituto de Filosofía-Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Fue docente en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (Argentina), y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Actualmente, es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la UNSJ y de Epistemología de la Historia. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México, ha sido Research Fellow en Brown University (Rhode Island, Estados Unidos) y participado del African Series Seminar de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre las genealogías poscolonial y decolonial, sobre el pensamiento de Frantz Fanon y Aimé Césaire y sobre literatura de viaje. Es autor de varios libros; el más destacado es *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México) (recientemente traducido al inglés por Rowman & Littlefield), que recibió en 2005 el premio Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought de la Caribbean Philosophical Association. En 2017, junto con Mariana Alvarado, compiló el libro *Metodologías en Contexto*. Es parte del Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del Sur, que coordinan Paula Meneses y Karina Bidaseca.



OLVIDO Y DESECHO. REFLEXIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE LAS PRÁCTICAS ARQUEOLÓGICAS DE RESGUARDO DE TEPALCATES EN LAS COLECCIONES DEL INAH¹

BEATRIZ VON SAENGER HERNÁNDEZ

Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco (UAM-X)

Colectivo Red de Juventudes Teotihuacanas

México

Aceptado para publicación 5 de diciembre 2024

Resumen

En este artículo presento algunas reflexiones en torno a las condiciones que posibilitan mandatos de olvido y extrañamiento en los procesos de resguardo de piezas arqueológicas fragmentarias o tepalcates en México a partir del caso del Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparadas del Instituto Nacional de Antropología e Historia. A través de una etnografía de este departamento y de las narraciones de las arqueólogas integrantes del equipo ahondo sobre la condición de imposibilidad e ilegibilidad de ciertas piezas así como de las dificultades para la administración de las colecciones oficiales de los proyectos arqueológicos en México derivadas del método acumulativo de evidencias, como un “rompecabezas arqueológico” estratégicamente incompleto. Así, propongo algunas reflexiones en torno a las formas de constitución de relaciones de olvido y desecho sobre materialidades arqueológicas fragmentarias concentradas en este tipo de acervos.

Palabras clave: olvido, memoria, tepalcates, arqueología mexicana.

¹ Este artículo forma parte de una investigación en curso dentro del Doctorado en Humanidades de la UAM Xochimilco, titulado *El mundo hecho pedazos: Formas de administración arqueológica y patrimonial a partir de la pedacería desde el Valle de Teotihuacán*, financiada por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt). Así, las reflexiones aquí expuestas surgen de una investigación mucho más amplia sobre el papel de los tepalcates en distintos escenarios arqueológicos, como las bodegas, los alrededores de los sitios arqueológicos o los depósitos.

FORGETTING AND DISCARDING. ETHNOGRAPHIC REFLECTIONS ON THE ARCHAEOLOGICAL PRACTICES OF SAFEGUARDING TEPALCATES IN THE INAH COLLECTIONS

Abstract

In this article I present some reflections on the conditions that enable mandates of forgetting and estrangement in the processes of safeguarding fragmentary archaeological pieces or tepalcates in Mexico based on the case of the Department of Comparative Archaeological Collections of the National Institute of Anthropology and History. Through an ethnography of this department and the narratives of the archaeologists who are members of the team I delve into the condition of impossibility and illegibility of certain pieces as well as the difficulties in the administration of official collections of archaeological projects in Mexico derived from the cumulative method of evidence, as a strategically incomplete “archaeological puzzle”. Thus, I propose some reflections on the forms of constitution of relations of forgetting and discarding on fragmentary archaeological materialities concentrated in this type of collections.

Keywords: forgetting, memory, tepalcates, Mexican archaeology.

ESQUECIMENTO E DESCARTE. REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE AS PRÁTICAS ARQUEOLÓGICAS DE SALVAGUARDA DE TEPALCATES NAS COLEÇÕES DO INAH

Resumo

Neste artigo apresento algumas reflexões sobre as condições que permitem mandatos de esquecimento e estranhamento nos processos de salvaguarda de peças arqueológicas fragmentárias ou tepalcates no México com base no caso do Departamento de Coleções Arqueológicas Comparadas do Instituto Nacional de Antropologia e História. Por meio de uma etnografia deste departamento e das narrativas dos arqueólogos que são membros da equipe aprofundo-me na condição de impossibilidade e ilegibilidade de certas peças, bem como nas dificuldades na administração de coleções oficiais de projetos arqueológicos no México derivadas do método cumulativo de evidência, como um “quebra-cabeça arqueológico” estrategicamente incompleto. Assim, proponho algumas reflexões sobre as formas de constituição de relações de esquecimento e descarte sobre materialidades arqueológicas fragmentárias concentradas neste tipo de coleções.

Palavras-chave: esquecimento, memória, tepalcates, arqueologia mexicana.



Introducción

Cuando se menciona el titular: patrimonio arqueológico en México, algunas imágenes pueden venir a la mente. Muchas de ellas, sospecho, serán de museos y monumentos icónicos que forman el imaginario popular de lo mexicano. Podemos pensar en el calendario azteca, en alguna pirámide consistente o en la representación de un guerrero azteca musculoso. Sin duda, estos imaginarios forman parte de lo que se ha producido meticulosamente como el patrimonio arqueológico en México, del cual teóricos se han dado a la tarea de desentrañar a manera de reliquia o mercancía fetichista (De Pedro, 2014; Villalobos Acosta, 2014). Yo misma, al haber crecido en el Valle de Teotihuacán, me reconozco embebida y educada en esas imágenes.

Con eso en mente, para este artículo me permitiré solicitarle a la persona que lee un ejercicio de imaginación microscópico y disonante para hablar del patrimonio arqueológico en México. Imaginemos una caja cubierta de polvo fechada en los años setenta, dentro de la caja algunas bolsas viejas, opacas y rasgadas. escoja una. Dentro de la bolsa hay un montón de pedazos de barro cocido con algunos pigmentos y formas moldeadas hace siglos por una persona que tocó el mismo objeto que usted ahora mismo. Ahora pensemos en esa caja multiplicada, imaginémosla en la sala de una casa, en un ropero, en una bodega de un museo, en un laboratorio inventado en un pueblo o en un estante al lado de muchas otras similares, custodiadas. Cada caja, a su vez, multiplica las bolsas y redobla con las piezas que contiene. Todas estas piezas que le pido que imaginemos deben compartir una cosa: la falta. En su composición falta alguna parte, las piezas están quebradas y su otra parte es imposible de encontrar: no sabemos dónde está o no sabemos cómo identificarla. Así pues, le pido a quien lee que se resigne a la falta y que se consuele imaginando el límite entre lo que hay y lo que no: el surco quebrado del barro y las partículas de polvo que lo amplían con cada roce. Puede imaginarse el olor que produce el barro, la temperatura de la pieza, el lugar donde la encuentra y cómo se siente, principalmente le pido que se imagine tocando la pieza. Por último, si le es posible, le pido volver a esa sensación cada vez que pueda.

En este texto presento algunas reflexiones en torno a la condición fronteriza entre la conservación y el olvido que mantiene una pieza arqueológica fragmentada, la tensión entre lo que está y lo que da cuenta (Asado-Neira *et al.*, 2018). Particularmente, a partir del trabajo de resguardo y conservación de colecciones que realiza el Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparativas (DCAC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México² (véase Figura 1). Me interesa pensar las dimensiones de poder y

2 A lo largo del texto me referiré únicamente a objetos arqueológicos prehispánicos, ya que son los materiales de este departamento y que corresponden a periodicidades precoloniales. Desde la declaración de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972) se entiende por monumento arqueológico exclusivamente aquellos producidos antes de la colonia, para los posteriores se refiere a monumentos u objetos históricos. Esta singularidad legislativa es marcada por Ramírez Castilla (2023, p. 59): "Sólo en México la arqueología se ha restringido por más de 200 años a los monumentos prehispánicos; y es hasta hace poco que se han empezado a explorar los monumentos coloniales y posteriores bajo la óptica de una corriente denominada 'arqueología histórica'". Previo a la



soberanía sobre los objetos arqueológicos fragmentados, aquellos que se mantienen dentro de su condición incompleta como resto, prueba, indicio o basura dentro de las colecciones oficiales del INAH, siendo objetos mandados a ser olvidados, bajo técnicas estatales de olvido que rompen la relación que existe entre esos objetos y su legibilidad social. Esto, a través de las formas de extracción en aquellos lugares donde sucede la excavación o el proyecto arqueológico; así como de las personas que los poseían o que tienen una relación con el territorio de donde es extraída. En específico, para este texto, me centraré en las relaciones que se establecen en el DCAC una vez que la pieza está totalmente relacionada

con la institucionalidad. Es decir, la relación entre los tepalcates, el orden del espacio y lxs arqueólogxs, no sólo en las acciones de conservación de las piezas, sino también en los procesos de expurgo o desecho de ciertas piezas que no tienen información y valor científico para la colección.



Figura 1. Una caja abierta en el pasillo del Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparativas del INAH. Fotografía tomada por la autora el 8 de febrero de 2023.

década de los años setenta se cuenta con una importante historia de legislaciones en torno a los objetos arqueológicos (Sánchez Gaona, 2012), frecuentemente referidos como monumentos, sin importar sus dimensiones, los cuales desde 1940 forman parte de las facultades de protección y conservación del INAH. Así los fragmentos prehispánicos o tepalcates forman parte de ese engranaje de monumentos legales.



Me parece importante preguntar por aquellas materialidades del patrimonio mexicano que lo constituyen, no en su formato exhibitorio, sino opaco y poco visible; sólo conjuradas de manera espectral en los archivos, colecciones o laboratorios dentro de estructuras científicas, para llevar la carga de hablar por lo ausente, eso de la pieza que no es accesible (Asado-Neira *et al.*, 2018; Derrida, 1998; Jáuregui, 2020). Existen las materialidades del patrimonio que custodian o poseen personas de localidades, que no están dentro de estas estructuras, y que forman parte de narrativas locales, tema interesante a seguir explorando, sin embargo, para este texto se prestarán particularmente reflexiones sobre un acervo estatal para entender las relaciones mediadas por los lugares oficiales de colección de restos. Derrida (1998, p. 23), en *Espectros de Marx*, propone una fantología como una ontología asediada por fantasmas conjurados al intentar hacer presentes restos, “en *identificar* los despojos y en *localizar* los muertos” a través del duelo. En el caso de las condiciones de los fragmentos a continuación presentados, habrá muchos fantasmas metafóricos y no. Éstos son producto de una pregunta sostenida e irresuelta: ¿qué nos puede decir un objeto fragmentado de las relaciones sociales que lo constituyen u opacan de la narrativa nacional?

Pieza, huella y olvido

Podríamos pensar que para que exista la memoria debe haber una búsqueda por la negación del olvido, una negación de la negación. Al respecto, Lucila Svampa (2020) menciona que tanto la memoria como el olvido están interrelacionados y que son necesarios para la construcción de identidades e historia, así como para la reconciliación y la creación de futuros donde se puedan olvidar hechos dolorosos. La autora rechaza que la negación instrumentalizada por aquello que se manda a olvidar sea una falla de la memoria, sino que es un proceso activo³. Esta perspectiva coincide con la propuesta de Patricia Flier y Daniel Lvovich (2014) en la que se resalta el papel del olvido para la formación de identidades, así como su multidimensionalidad a través de “los usos del olvido”. Sin embargo, la perspectiva conciliadora es complicada si no se profundiza en las dimensiones de poder en los usos de la memoria y el olvido en procesos coercitivos. En esta línea, Michael Pollack (1989) profundizó justamente en la dimensión de poder al establecer que la memoria se articula a partir de ciertos puntos seleccionados y promovidos por instituciones. Se promueven ciertos lugares, sujetos, cosas y temporalidades, a la vez que el olvido es promovido para reforzar esas memorias. La dimensión de selección es importante para cuestionar cuáles son los lugares, sujetos o cosas que constituyen la narrativa de la memoria en la unidad

3 Al respecto, hay una interesante discusión jurídica del llamado derecho al olvido en el debate de los procesos de memoria y reparación en hechos de violencia, recomiendo *Memoria colectiva, derecho al olvido y comisiones: análisis de experiencias comparadas* de Viridiana Molinares-Hassan y Carlos Andrés Orozco-Ariceri (2020). A su vez, es interesante también retomar el concepto de exclusión que no es similar a olvido, pero puede permitir vislumbrar los procesos en los cuales se seleccionan elementos de memoria (Rufer, 2016b).



jurídica del Estado, lo cual se traduce en ejercicios de soberanía específicos para promover o conservar aquello que será instrumentalizado para una cierta narrativa de la memoria estatal. En ese sentido, Achille Mbembé (2020) ha profundizado en las maneras en las que aquello mandatado a ser olvidado, en circuitos culturales, pasa al folklore o a la mercancía, como borramientos.

Vale la pena preguntarse: ¿Qué pasa con todo aquello que no es seleccionado? ¿Qué pasa con los objetos que son excluidos de los formatos de representación de la nación como los monumentos exhibidos? En el caso de las materialidades asociadas al olvido podemos pensar en el papel de las cosas conjuradas al terreno de la tensión con la memoria, lo existente, lo sentido y visible⁴. Es importante dar cuenta que lo olvidado no significa que algo no exista, como una especie de conciliación con la memoria a través de la desaparición de algún lugar, sujeto o cosa. Como si no hubiera espacio para ambos y que aquello que fue olvidado y ahora se recuerda, necesariamente sea retraído desde algún plano lejano a nuestro plano para formar parte. Sino que lo olvidado o lo designado a ese terreno tiene materialidades y formas de constituirse en el mundo presente y cotidiano en su condición de olvido, lo cual forma parte de su anudación con el terreno de la memoria a través del impedimento a ser sentido, visible y legible. Siendo la memoria un terreno político, lo sensible y visible que la conforman es también una pregunta por lo olvidado y sus registros. Lo olvidado o lo que peligra de ser olvidado, dentro de sistemas de memoria y conservación del patrimonio nacional conforma una ausencia. El fragmento es la marca de una huella de esa ausencia extendida más allá de un momento, instaurada en el tiempo y el espacio como un eco, que no es vacío, sino la evidencia de algo que sólo es capaz de volver si antes evocamos un conjuro que nos sea devuelto con una voz extraña, espectral; no revivida, sino fantasmal (Derrida, 1998).

Lo olvidado en la memoria nacional patrimonial no es necesariamente hecho desaparecer en su materialidad, sino es mandatado a existir en las condiciones acumulativas y sedimentarias de sus técnicas de olvido. Las relaciones del objeto son rotas para que la única relación posible sea la mandatada por el Estado, sin aparente posibilidad de retorno. Los objetos dentro de las bodegas, acervos, colecciones y archivos viven en condiciones de olvido, raramente conjurados por algunxs investigadorxs. Una actividad paralela al sedimento arqueológico como forma cultural enlazada a la monumentalización, que ha sido analizada por Haber (2010) como una sucesión de cotidianidades que constituyen el paisaje doméstico como una producción espacial y temporal, en este caso, la domiciliación

4 Dentro de los estudios críticos del giro lingüístico en la filosofía continental se le ha dado un valor importante al terreno semántico de lo social. Este marco teórico influenció fuertemente los estudios culturales y estudios subalternos que son indispensables para pensar la complejidad entre los procesos de ocultamiento y silenciamiento de estructuras de poder sobre grupos históricamente subalternizados (Rufer, 2019). Sin embargo, una crítica contemporánea a la predominancia del giro lingüístico en las humanidades y ciencias sociales, apunta a la importancia de pensar otro tipo de registros en el análisis a la sumatoria de la complejidad, tales como las materialidades (Ingold, 2018), objetos (Gorjón *et al.*, 2023; Navaro-Yashin, 2013), la amplitud del mundo natural (Chakrabarty, 2022; Haraway, 2019) o la tecnología.



estatal constituye estos objetos. El tepalcate del DCAC es muchas veces sedimento en bodega, una continuidad rutinaria para las arqueólogas, sin embargo, es también la marca de operación estatal la que impera sobre su constitución como paisaje, ya no doméstico, sino público, aunque opaco y restrictivo a su consulta.

Los fragmentos encontrados en las excavaciones arqueológicas no sólo existen en sí, sino que al ser abiertos al mundo se engarzan en una trama sensible y visible regulada por la arqueología estatal. Siguiendo a Asado-Neira *et al.* (2018) al hablar de los objetos encontrados en las exhumaciones de cuerpos de personas desaparecidas en diversos contextos latinoamericanos, retomo la propuesta contemporánea de pensar en aquellos regímenes de lo sensible y lo visible para esos residuos, restos y desechos que, en esa condición, son conjurados al mundo de lo legible (Jáuregui, 2020). Aunque el contexto es distinto al de la excavación y patrimonialización de piezas arqueológicas, la marca estatal sobre el residuo, resto o desecho es una metonimia de la violencia hacia lo mandado a ser olvidado. Dicho en el contexto de este caso, aquellas piezas que forman parte de la “Pequeña Arqueología”, en palabras de Luis Vázquez León (2003, p. 244), la cual constituye una especie de “rompecabezas arqueológico” como metáfora ontológica, un rompecabezas destinado artificialmente por la disciplina a ser siempre un enigma, a que la excepción sea siempre su regla, sosteniendo siempre la validez de las acciones del poder soberano dispuesto a armarlo en detrimento de otros marcos referenciales (Agamben, 2006), tales como las narrativas locales o comunales sobre la gestión de estos objetos (Crespo, 2012; Jofré, 2017; Rozental, 2010).

En este sentido, vale la pena remarcar que la relación con las materialidades que componen los objetos referidos se lleva a cabo con sujetos y paisajes específicos que se integran en relaciones complejas. Esto es, no sólo a través de registros semánticos y deductivos científicos predominantes dentro de la arqueología mexicana (Vázquez León, 2003), sino que también a través de una serie de interacciones sensibles y relaciones histórico-políticas integradas a la vida cotidiana, a través del registro de la mirada, el contacto, el olfato y una serie de condiciones emocionales que son parte relevante para pensar las formas de interacción con las ausencias. Las materialidades en circuitos patrimoniales están en constante relación con las personas (arqueólogos, curadores, gente de la localidad, peones o turistas) y los lugares. Los regímenes de lo sensible y lo visible dentro de la arqueología mexicana son parte de las técnicas de poder ejercidas sobre las relaciones que se establecen sobre ciertas materialidades para producir efectos de memoria y monumentalización, pero también de olvido, extrañamiento y miedo.

Así, a continuación, presento estas reflexiones contextualizadas por un trabajo de campo etnográfico del que forma parte mi acercamiento a las distintas relaciones en torno a los tepalcates en México, específicamente sobre el Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparadas (DCAC) del INAH. La investigación estuvo centrada en la indagación sobre el fragmento, el tipo de relaciones que se establecen en el contacto cotidiano en un espacio oficial y las consideraciones de las arqueólogas al pensar las políticas patrimoniales



y archivísticas del instituto. A la vez, como se mencionará más adelante, dentro de este trabajo de campo pude realizar algunas entrevistas y reuniones, así como charlas con las arqueólogas, pero quizá lo más impactante fue que durante este proceso también participé por cuatro meses en las actividades de catalogación del DCAC, lo que me dio una perspectiva corporal y cercana sobre el proceso. También, gracias al contacto que he tenido desde hace casi dos años al compartir reflexiones con quienes dirigen este espacio. En este sentido, presento algunas consideraciones surgidas desde este registro etnográfico y análisis sobre las relaciones cotidianas y experienciales en el DCAC como una forma de abordar lo que genera la falta, la ausencia, lo fragmentario y el olvido en un acervo institucional, en un sentido político del pasado, como un espacio cuestionado en el presente (Crespo & Tozzini, 2011). Este contexto forma parte de una serie de realidades contemporáneas de relaciones cotidianas con los tepalcates en otros lugares oficiales y no oficiales, con otros regímenes de lo sensible y lo visible, donde los sujetos de estas relaciones se asumen dentro de la historia de los fragmentos (Jofré *et al.*, 2008), ya sean pobladores de lugares donde se encuentran estas piezas o funcionarios del INAH como en el caso del DCAC. Este tema es abordado tangencialmente en este texto, aunque me interesa particularmente enfocar el análisis en el caso paradigmático de acumulación de piezas del DCAC.

El “rompecabezas arqueológico”: Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparativas del INAH

En 1996, el investigador mexicano Luis Vázquez León publica *El Leviatán arqueológico: Antropología de una tradición científica en México* (2003), desde entonces este libro ha sido fundamental dentro de los estudios de la arqueología en México para entender la historia de la disciplina, pero también las contradicciones que implica la construcción de una ciencia de Estado como acto de poder; constantemente cubierta por el contexto político, intereses concretos de la época y la inacabada tarea que significa la excavación, descripción e interpretación de materiales arqueológicos en el país. Particularmente, dentro de una tradición científica profundamente ligada a la legislación patrimonial y con una gran provincialización. Así, este texto contiene datos etnográficos y de archivo que proporcionan una gran cantidad de elementos para analizar los procedimientos de una tradición nacionalista y centralista en la producción del discurso mítico del país. Avanzado el libro, en un apartado crucial para pensar la arqueología mexicana como un procedimiento monumentalizador, Vázquez León retoma amplias críticas al papel acumulativo de la disciplina y el procedimiento asociativo que deriva, llamándolo el “rompecabezas arqueológico” como una metáfora ontológica de condición científica fundante de indagar sobre la falta de una pieza. Menciona que el juego de rompecabezas utiliza procedimientos técnicos “que se apoyan en una visión fragmentaria de la realidad [...] para su ulterior ordenamiento por clasificación de secuencias tipológicas” (p. 298). Posteriormente menciona que, para entonces, en

la Ceramoteca del INAH, se cuentan con alrededor de ocho toneladas de tiestos, es decir, fragmentos de cerámica, que en México se conocen popularmente por su nomenclatura del náhuatl “tepalcate”.

¿Por qué acumular tantas piezas? Especialmente éstas que son fragmentos incompletos ya estudiados o que jamás lo serán, este barro que podría confundirse con rocas en el camino. ¿Por qué no, por ejemplo, mantenerlas enterradas en los sitios arqueológicos ya resguardados? O, por otro lado, ¿por qué no generar políticas para la conservación y salvaguarda in situ, como lo realizan algunos sitios arqueológicos o como academias arqueológicas en otros contextos latinoamericanos, donde las críticas desde poblaciones indígenas y locales resonaron en los métodos neocoloniales de extracción y despojo (Gnecco, 2021)? ¿Por qué llevarselas a una bodega que es excedida por el mismo hecho de la pretensión de esa acumulación?

El apartado antes mencionado de *El leviatán arqueológico* es uno de los tantos que se pueden encontrar en México sobre la historia de las bodegas, colecciones y acervos que el INAH a construido, conservado y utilizado a lo largo de décadas (Ramírez Castilla, 2023; Sánchez Gaona, 2012). Vázquez León (2003) establece que la acumulación de cerámica, como una materialidad dominante en estos archivos, reside en la “teoría al uso” que marca profundamente a la disciplina, donde este material permite la datación relativa y la filiación étnico-cultural de sus productores, así como su interacción con otras culturas. La famosa Ceramoteca del INAH, anteriormente ubicada en el sitio arqueológico de Cuicuilco y que albergó hasta ocho toneladas de tiestos (Vázquez León, 2003) no sólo se mantiene, sino que se ha ampliado y transformado hasta la fecha, siendo absorbida por el DCAC⁵.

Así pues, la acumulación de los tiestos o tepalcates permite el estudio asociativo de las culturas mesoamericanas diferenciadas únicamente por tiempo y espacio a través de su lógica de producción de cerámica como muestra de grados de civilización. A su vez, en México la acumulación de las piezas es una obligación arqueológica, ya que, según la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (2018) y la Ley orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015) es el papel de esta institución “la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y de las zonas de monumentos”. Es decir que, una vez encontrada, la pieza debe ser resguardada por alguna institución pública competente, si no se tendrá de manera ilegal, lo cual establece una relación de poder poco cuestionada en la arqueología mexicana, instrumentalizada a través de la jurisprudencia sobre las relaciones posibles o imaginadas hacia los tepalcates como parte de narrativas fundamentales para cientos de comunidades.

Desde enero de 2023 me acerqué al DCAC como parte de mi proyecto doctoral donde

5 El DCAC pertenece a la Subdirección de Investigación y Conservación, que a su vez forma parte de la Dirección de Estudios Arqueológicos, que es parte de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH (Gobierno de México, s/f.).



indago de manera más amplia las relaciones con el patrimonio que se establecen a través de la pedacería arqueológica que, quienes vivimos en vecindad a sitios arqueológicos, conocemos de manera cercana. Así, desarrollé un trabajo de campo de cuatro meses en el departamento, seguido de otros diálogos fuera del DCAC con funcionarixs que conocen el lugar. Estos meses se caracterizaron por la enorme generosidad y amabilidad de sus cuatro arqueólogas responsables: Sara Corona, jefa del departamento; Wendy Osorio, encargada de la colección de Florencia Müller y parte de la Ceramoteca; Edgar Mendoza, encargado de la colección de Lítica; y Zahira Arias, encargada de la Ceramoteca⁶.

Este departamento es único en sus dimensiones, composición y metodología de trabajo, ya que contiene materiales de todo el país, así como algunos de Centroamérica y Japón que fueron donaciones internacionales recibidas por arqueólogxs del instituto. El DCAC se encuentra en una bodega grande al sur de la Ciudad de México y comparte instalaciones con algunos laboratorios de arqueólogxs del INAH. Es, en términos de densidad, una concentración enorme de materiales arqueológicos que en México quizá sólo es comparable con las bodegas del Museo Nacional de Antropología⁷.

La bodega recuerda a una vieja fábrica: grandes muros de concreto, portones amplios por donde entrarían camiones, un techo de lámina siempre problemático dependiendo el clima; pequeños entre muros que generan la idea frágil de oficinas y salas de trabajo. Al ingresar al departamento se pueden encontrar algunos estantes con cajas y costales tirados que, de no ser por el logo del INAH estampado en el portón principal, en las cajas y en todos lados, se advertiría que son escombros. El lugar está constantemente lleno de polvo, no sólo porque el piso de cemento lo desprende con el uso o porque el techo de lámina está condenado a las filtraciones, sino porque los materiales, invisibles a primera vista, fueron extraídos de su destino enterrado. Es decir, también es una concentración de partículas de tierra de distintos lugares del país. Tras el trámite de ingreso, que consiste en la autorización a través de una carta que confirme la filiación institucional como investigadora, se puede entrar de manera supervisada al acervo, constituido por amplios y subsecuentes estantes fuertes, de dos metros, repletos de cajas viejas de cartón y algunas modernas de plástico. Estos estantes forman pasillos y caminos que conducen a las mesas de trabajo de las arqueólogas.

El Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparadas:

es una biblioteca de materiales arqueológicos. Tuvo su origen en 1992, cuando al arqueólogo Jorque Quiroz le encomendaron revisar las bodegas de prehistoria que estaban en Moneda 16, en el Centro Histórico [de la Ciudad de México]. De hecho, esas oficinas todavía son del

6 A lo largo del texto me referiré al equipo del DCAC como las arqueólogas, ya que tres de las cuatro personas del equipo se identifican con el pronombre de ella.

7 Al respecto, recomiendo la consulta de *Objetos en tránsito, objetos en disputa: Las colecciones del Museo Nacional de México* editado por Miruna Achim, Susan Deans-Smith y Sandra Rozental (2023) y *Los empeños de una lista. El Museo Nacional de México en sus inventarios (1825-1907)* de Miruna Achim (2018).



Instituto, pero antes eran bodegas. Entonces cuando él empezó a revisar las bodegas, empezó a detectar ciertos muestrarios, que un muestrario sería como el material que un investigador dijo: esto es representativo. Porque cuando excavan en un sitio salen toneladas y toneladas de materiales. Entonces lo que hacen pues son muestrarios y selección de los tipos más representativos, de los tipos diagnósticos y es lo que se guardaba. Claro, también había otro tipo de materiales que no estaban analizados. Que se le empezó a dividir y seleccionar y comenzó con la idea de crear el departamento que de hecho tuvo varios nombres. Son como tres nombres antes del departamento: compilación, catálogo (. ...). Entonces el arqueólogo Quiroz estuvo dos años, luego estuvo la arqueóloga Claudia Espejel, que ella también estuvo como un año y cachito. Y ella recibió otros materiales de las bodegas y siguió más o menos con la misma idea. Después regresa Quiroz en 1995 hasta el 2016, que es cuando quedo yo. (Sara Corona, en entrevista para la autora, 11 de enero de 2023 [cursivas añadidas])

Posterior a su ingreso, como la tercera jefa en la historia del departamento, Sara Corona comenta que fueron entrando Edgar Mendoza, Wendy Osorio y Zahira Arias, con quienes conformó un equipo joven y entusiasta cuyo objetivo fue intentar organizar el acervo. Este propósito era complicado, debido a la cantidad de actividades que deben cumplir en sus informes generales de trabajo, que implicaba realizar actividades con el acervo, antes de organizarlo. Actividades de registro, difusión, publicación, docencia e investigación que se desprenden con facilidad del departamento, gracias a su enorme cantidad de materiales y plasticidad para trabajar distintos temas de interés para estudiantes de arqueología.

La organización del acervo no sólo les fue complicada por las actividades de divulgación, sino porque como comenta Sara Corona, el acervo se conforma por muestrarios recolectados por arqueólogas y arqueólogos a lo largo de toda la historia del INAH. Su sentido está construido sobre el proceso de recolección y de resguardo durante los proyectos arqueológicos, no por los materiales. A su vez, los métodos de recolección, resguardo y registro de las piezas durante la toma de muestrarios en una excavación arqueológica, depende totalmente del arqueólogo y de la persona que lo encuentra, que en muchos casos son peones subcontratados de los mismos sitios de excavación (Vázquez León, 2003).

Por esto, en múltiples ocasiones me mencionan que este archivo es principalmente sobre la historia de la arqueología en México, evidenciando que las relaciones legibles de estos materiales están profundamente ancladas a su historia de excavación y conservación, a la historia de los agentes patrimoniales en la construcción de la arqueología mexicana. Los materiales contenidos en las cajas deben cumplir con un requerimiento: tener máximo el 75% de la constitución de la pieza. Mientras tenga menos de esa cantidad, es bienvenida en el DCAC. Es decir, que para estar en el acervo deben estar incompletas en esa medida, la cual es difícil de medir sin referentes de su forma completa, por lo que es un cálculo parcial. Así, la falta complejiza la organización y catalogación, ya que implica que sean otros los factores a identificar en este rompecabezas: los datos que están escritos en una caja, en el nombre del/la/le arqueólogo, en el proyecto arqueológico de donde fue excavado,



en una marca en la pieza, el tipo de letra de quien lo hizo, la zona en la que se encuentra, la asociación entre cajas por materiales o temporalidad (véase Figura 2). Las del tepalcate en sí, sino de las marcas de su excavación que lo convierten en una cosa arqueologizada y que, mismo dentro de las formas de organización estatales del INAH, se mantiene en la colección con formas de organización difíciles de registrar y contener. Todo esto implica lo que Vázquez León (2003) ha identificado en la arqueología en general: una visión fragmentaria para su ordenamiento.

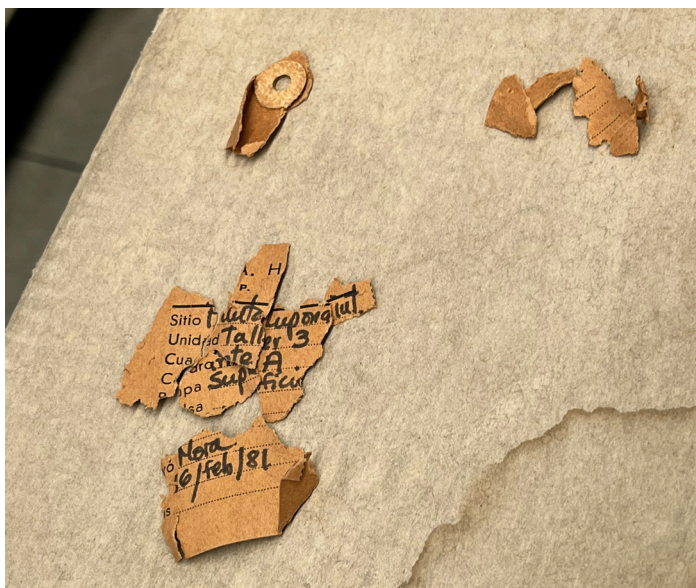


Figura 2. Búsqueda de pistas para el registro de una colección en la reconstrucción de una nota fechada el 16 de febrero de 1981, la cual se encontraba entre varias piezas de roca que la desgastaron. Tras varias horas de investigación que involucraron la opinión de varias personas, logramos averiguar que la nota hace referencia al sitio Punta Lupona, playa de la Isla Espíritu Santo, La Paz, Baja California Sur. Fotografía tomada por la autora el 22 de febrero de 2023 en el Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparadas del INAH.

Un rompecabezas sin pistas

Durante la pandemia por Covid-19 en México, el equipo del DCAC tuvo que interrumpir sus actividades presenciales, sin embargo, fue ahí cuando generaron una metodología nueva para el departamento:

En pandemia, estando desde casa, como no teníamos los materiales nos pudimos concentrar un poquito más en definir cómo íbamos a organizar todos los materiales. Entonces, en general, lo tenemos dividido en ceramoteca, litoteca y otros materiales arqueológicos. La ceramoteca es lo más grande y a parte es el material que más sale en campo y la litoteca es mediana, los otros materiales es pequeña, porque no tenemos mucho. Al interior de cada una de estas divisiones, lo tenemos separado por subáreas: Altiplano central, Oaxaca, Costa del Golfo, Guerrero, Huasteca, Occidente y Norte. La principal actividad que realizamos es la *conservación preventiva*. (Sara Corona, en entrevista para la autora, 11 de enero de 2023)

Este departamento tiene a su resguardo “muestras” de las excavaciones que forman parte de la evidencia que confirma las múltiples relaciones que existían entre las zonas que comprenden el área cultural de Mesoamérica. A su vez, me comentan las arqueólogas



que, al ser representativo de las excavaciones y la centralización del país en términos económicos y políticos, más no de las evidencias que existen, hay una gran predominancia de materiales de la región Altiplano central, donde se encuentran grandes sitios y zonas arqueológicas gestionadas por el INAH, como Teotihuacán, Templo Mayor, Cuicuilco, Tenayuca, entre otras. Durante el proceso de registro de piezas, también se realizan algunas actividades de conservación que implican separar piezas que corren el peligro de perder algún elemento importante para su valor dentro de la colección, ya sea por su pigmentación, por la fragilidad de su composición o por su disonancia con el resto de la muestra.

Así, este acervo contiene piezas que pertenecieron a millares de personas que habitaron a través de las capas de temporalidad y territorio, lo que hoy conocemos como México. Se encuentran centralizadas en este departamento al sur de la Ciudad de México y son parte de la responsabilidad de las trabajadoras de este espacio. ¿Cuál es la relación que establecen las arqueólogas del DCAC con este acervo particular? ¿Cómo es la relación con los objetos al custodiar el rompecabezas ante la falta constitutiva de la pista para armarlo?

Durante las visitas establecidas que realicé en el DCAC pude ser parte de algunas de las actividades cotidianas del contacto con los tepalcates. En ese tránsito de contactos, movimientos y formas de organización me dediqué, bajo la supervisión de cada responsable de área, itinerantemente, a abrir y registrar cajas seleccionadas, generalmente aquellas que hace mucho no se abrían, con la intención de confirmar la base de datos o nutrirla. La complejidad de la apertura implicaba dos disposiciones: la sorpresa de lo encontrado y la disposición corporal al contacto. Aunque hablando con las arqueólogas, esta práctica les parecía común, no sólo por su trabajo cotidiano, sino por su formación.

Pero charlando con más profundidad y al indagar en las particularidades de la apertura de las cajas, constantemente subrayaron que cada una implicaba una experiencia particular. En muchas ocasiones, al abrir la caja en compañía de Wendy, Zahira o Edgar, así como de algún arqueólogo que estuviera realizando su trabajo social, sucedía que la caja, al haber sido guardada por algún trabajador de una excavación o en movimientos de anteriores investigadores, contenía elementos sorprendidos que daban cuenta del contexto de la excavación. Por ejemplo, algunas piezas pequeñas resguardadas en una caja de cigarrillos sobre la cual habían escrito la marca de registro o un tepalcate cuya base tenía incrustado pedazos de cemento, lo que daba cuenta que había sido despegada de algún lugar donde la pieza servía de ornamenta, quizá la casa de algunx habitante cercanx a la zona a quien le habrían comprado o “arrancado” la pieza, me comentaron. Para poder ordenar la amplitud de las sorpresas, las arqueólogas del departamento deberían poder ubicar la pieza y sus elementos en su acervo, por lo que el diseño particular de su metodología de registro se ve forzada a abrirse a la contingencia de la excavación y las materialidades de la extracción misma de la obtención de la pieza.

A su vez, la condición de sorpresa de la apertura, no sólo existe por el desconocimiento del interior de ciertas cajas, sino también por las decisiones que conlleva para las arqueólogas su apertura. Al inicio me dio la impresión de que conocían a la perfección los

materiales, sin embargo, en muchos casos había cajas con materiales revueltos o algunos que no habían visto antes, incluso en cajas que ya habían sido revisadas. Como si la materialidad de los fragmentos no sólo fuera la incompletud, sino el movimiento, la ocurrencia, el escurrimiento, el ocultamiento. En muchos casos también, parecía como si alguien lo hubiera movido, actividad asociada a presencias fantasmagóricas relacionadas con las piezas que conviven cotidianamente con las arqueólogas del departamento. En entrevista, Sara, Wendy, Zahira y Edgar me narraron historias coincidentes donde, entre los estantes del DCAC, se movían cosas sin que nadie las tocara o también se veían pasar sombras entre los pasillos. Para mantener una relación amable con esas presencias, “por si acaso”, en el DCAC han puesto sal o agua, como una recomendación de ofrenda para ofrecerles algo. A su vez, en entrevista a Wendy y Edgar me comentan que igualmente cuando abren la caja y tocan las piezas les suelen hablar, las tratan con respeto, hacia la pieza misma y hacia las personas que las hicieron o utilizaron. Este tipo de relaciones se establecen de manera frecuente en espacios arqueologizados, siendo que en ocasiones las excavaciones son en entierros; en este caso el contacto de un objeto ya domiciliado también es una relación con algo más.

El DCAC es, como me lo dijeron las arqueólogas en diversos momentos, una excavación en sí misma. Más allá de la metáfora arqueológica del pensamiento, en este caso es directa la relación que existe entre la excavación en campo y la apertura de una caja, ya que no se sabe lo que se encontrará, ni las condiciones, a su vez, lo que se encuentre deberá asociarse al lugar donde se encontró y algunos elementos ya predeterminados para ordenarla en la amplia narrativa de la arqueología mexicana. A su vez, requiere una forma de relación con los tepalcates que coincide con la imagen espectral del pasado manifestada en los archivos y bodegas, cuando el tepalcate es también resto, huella de muerte o herencia (Derrida, 1998).

En este sentido, el trabajo de campo en este archivo da cuenta de cómo no sólo se trata de una administración y un orden sobre los regímenes de verdad de la arqueología mexicana a través de sus materialidades; sino de la reafirmación constante de la operación arqueológica y de la tradición de esta disciplina, creada particularmente por la condición imperativa de las decisiones de cada uno de los proyectos arqueológicos que dieron origen a las colecciones. Por ejemplo, si se encuentra una pieza de cerámica en la caja: Estado de México. Teotihuacán. Proyecto: *Túneles y cuevas de Teotihuacán. Cerámica marcada y clasificada. Invest.: Linda Rosa Manzanilla 1990-1997. A3 7/9*, se asume que encontraremos allí aquellas piezas registradas en los informes de la investigación de la arqueóloga Linda Rosa Manzanilla. Por lo que esas piezas tienen la marca de inventario diseñada específicamente para ese proyecto, bajo la metodología de esa arqueóloga, rara vez marcado con el lugar exacto donde fue encontrado. Esta marca y posibilidad de lectura conecta a pieza con la historia de la arqueología, sin embargo, no con la historia del lugar de donde fue tomada. Así, la metodología de registro de este archivo está ordenada sobre las colecciones, marcada por la predominancia del nombre de lx arqueológx por sobre las condiciones del lugar don-



de se llevó a cabo la excavación (Vázquez León, 2003), ni sobre las materialidades de los fragmentos. Aquel pedazo de cemento pegado a un tepalcate da cuenta de una extracción de un uso contemporáneo de la pieza, sin embargo, oculta la relación de esa pieza con los sujetos a los que les perteneció, haciendo opacas las significaciones dadas a esas piezas en la vida cotidiana (Crespo, 2020).

Sin embargo, en muchas ocasiones, más de las que debería, estos fragmentos no tienen marcas, o las bolsas y piezas son disonantes con el resto de la colección, por lo que las arqueólogas se ven obligadas a asumir, con poca seguridad, que las piezas corresponden a esa colección. Aunque en muchas ocasiones me confiesan que es posible que en los traslados de las colecciones o en las formas de obtención de las piezas, se hayan revuelto. Por lo que la información que podría darles sentido, se pierde. Esto constituye una molestia en el DCAC, no sólo porque entorpece o amplía una de las varias funciones de las arqueólogas, sino también porque plantean una perspectiva más crítica de las formas de obtención de las piezas, asumiendo que los métodos podrían ser más éticos, con resignación a los procedimientos legales vigentes que les condicionan en su propia profesión.

La complejidad de esta operación es que el trabajo de las arqueólogas del DCAC consiste en habilitar constantemente la historia de la arqueología mexicana como materialización y ante una crítica constante desde otros debates críticos sobre el papel del Estado en las localidades. El problema es que estas piezas en particular sólo son legibles a la estructura estatal que faculta la acumulación de piezas como acto de poder sobre la potestad de los “monumentos arqueológicos”, pero cuando la marca o el sentido de la colección se pierde de manera disonante, las piezas adquieren condiciones fronterizas entre la conservación y el olvido (Asado-Neira *et al.*, 2018). Es un monumento domiciliado en una colección, pero sin referencia, significado o conexión legible.

A manera de cierre: desecho y olvido

Esta frontera entre la conservación y el olvido se refleja en el lugar que pasará a ocupar la pieza una vez que sea re-abierta al mundo en una segunda excavación. Entre las funciones del DCAC, por la revisión de las colecciones y el espacio limitado que tienen, así como los recursos, está seleccionar algunas piezas que no tienen valor estético ni científico para expurgo o para “irse a depósito”. Es decir, que no son atractivas a la vista como para ser expuestas en la página de la Mediateca del INAH, ni que tienen suficiente información como para ser resguardadas y conectadas con alguna colección. Ni siquiera para fungir como material didáctico dentro de algunas de las clases que dan las arqueólogas en el DCAC a estudiantes de arqueología, mecanismo mediante el cual intentan “salvar” algunas piezas. Estos fragmentos sin referente son depositados en una serie de costales oficiales, los cuales serán posteriormente llevados a un depósito oficial del INAH o cementerio, para ser re-enterrados con otros materiales de origen desconocido (Wendy Osorio, entrevista para la

autora, 19 de abril de 2023; Edgar Mendoza, entrevista para la autora, 20 de abril de 2023).

Según los *Lineamientos generales para el manejo, destino y depósito de monumentos arqueológicos muebles* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015), un monumento arqueológico mueble (en este caso las piezas) deben resguardarse en “bodegas finales”, que son los departamentos o archivos donde son depositados todos los vestigios encontrados, por ejemplo, en una excavación. Aunque no garantiza su inmediata investigación, existe un lineamiento para el resguardo de todas estas piezas, que se estipula, deben estar guardadas en bolsas, limpias y marcadas. También, este lineamiento establece, en su Capítulo IX, “Sobre la salida de monumentos arqueológicos muebles de cualquiera de las áreas o depósitos destinados para su resguardo” que, a nivel nacional, esta salida puede ser autorizada para que los monumentos arqueológicos muebles vuelvan a su lugar de origen. Sin embargo, en entrevista a las arqueólogas del DCAC, al preguntarles por qué estas piezas no vuelven a su lugar me dijeron lo más obvio para la disciplina mexicana: no hay a quién dárselas, no sabemos cuál es su lugar o a qué grupo social, originario o mestizo, pertenecen. A lo largo de este texto se han citado fuentes críticas a los procesos de arqueologización y patrimonialización como prácticas extractivas con experiencias críticas en otras geografías latinoamericanas, sin embargo, en la arqueología y antropología institucional mexicana no hay una resonancia e incluso valdría la pena preguntarse: ¿es la devolución un acto restitutivo? ¿qué habría de restituirse y a quiénes?

Al respecto, Wendy Osorio profundiza en el tema, considerando que es una gran imposibilidad del INAH la restitución, ya que no existen ni siquiera condiciones materiales y presupuestales para imaginarlo. También, por el tipo de relaciones que el instituto ha construido con lxs habitantes de los sitios excavados: “Y esa parte de la vinculación social nos hace mucha falta y a mí me parece un poco contradictorio, ¿sabes? Porque estudiamos ciencias antropológicas. No puedes quedarte nada más ahí dentro de tu academia y dar por cumplida tu tarea. Debería trascender. No nada más decirle a la gente porque no [puede tener la pieza], sino escucharlos también” (Wendy Osorio, entrevista para la autora, 19 de abril de 2023).



Figura 3. Composición del tránsito de piezas desde su apertura, revisión y desecho, en el caso de las piezas ilegibles. Los costales son posteriormente llevados a los depósitos oficiales del INAH. Fotografías tomadas por la autora el 20 de febrero de 2023 en el Departamento de Colecciones Arqueológicas Comparadas del INAH.

La aparente imposibilidad de la restitución o de la contextualización de ciertas piezas acumuladas en las colecciones, implica que en muchos casos no tengan lugar dentro de las bodegas del instituto. Es decir, las piezas existen, las arqueólogas pueden tocarlas, pueden olerlas, pueden sentir las en múltiples dimensiones, pero ya están marcadas con el olvido. Su condición fronteriza entre la conservación y el olvido trasciende al desecho, el cual está marcado por los *Lineamientos generales para el manejo, destino y depósito de monumentos arqueológicos muebles* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015). Estas piezas deben ser transportadas a los depósitos específicos que tiene el instituto en cada estado, donde aquellas piezas ilegibles, sin cabida en las bodegas, son “confinadas” o desechadas en depósitos oficiales donde vuelven a ser enterradas, revueltas aún más con otras piezas, dando legibilidad acumulativa quizá con mayor fuerza a las técnicas patrimoniales de olvido a través del desecho (véase Figura 3). Así, la relación entre la conservación y el olvido asume su relación o condición fronteriza, mientras la conservación forma parte de las redes de conmemoración del patrimonio, forma parte de lo que Mbembé (2020) propuso como el ritual del olvido: “ofrece una despedida al deseo o la voluntad de repetir algo”.

En los análisis críticos del patrimonio, continuamente se menciona a esta práctica como un procedimiento discursivo de poder para la gestión de la memoria, la identidad, el territorio, la lengua y las relaciones de otredad (Crespo, 2012, 2020; Gnecco, 2023). A su



vez, como una forma de expolio y ejercicio de soberanía legalizado, neocolonial, extractivista y patriarcal (Jofré y Gnecco, 2022). Coincidió con todo esto, justamente pensando en las técnicas de olvido marcadas a los fragmentos extraídos de su contexto territorial y de sus relaciones de sentido no sólo con el pasado, sino con el presente de las personas que habitan esos territorios y que forman parte fundamental de la gestión de la memoria. En este sentido, la legislación mexicana está constantemente enfocada en la soberanía sobre los objetos justificada por el peligro del contrabando y tráfico de piezas (Ramírez Castilla, 2023). Sin embargo, no existe una reflexión profunda sobre las condiciones de poder que se ejercen para hacer imposible la restitución de objetos a los lugares donde fueron extraídos, ni los procedimientos claros de diálogo con las poblaciones que se identifican políticamente con el territorio y con las piezas arqueológicas que lo conforman. Incluso a pesar de los intentos de gestión local a través del programa de museos comunitarios y sus dificultades (Rufer, 2016a).

Los actos de patrimonialización no sólo ocurren en términos discursivos por sobre los objetos patrimonializados y las personas relacionadas, sino que también se establecen como acciones y construcciones ontológicas de lo mandado a olvidar sobre las relaciones entre las personas, el territorio y los objetos. Particularmente en aquellos lugares donde hay una relación cotidiana local con este tipo de piezas y que implican discursos sobre la historia que deben ser considerados dentro de las disciplinas antropológicas (Haber, 2010), como también menciona Wendy Osorio. El “rompecabezas arqueológico” está diseñado para ser estratégicamente incompleto, mientras que no integra otro tipo de discursos y relaciones con el pasado, como las preguntas sobre la pertenencia de las piezas, las narrativas perdidas en su extracción o las presencias fantasmagóricas que, de cierta manera, son reflejo de aquello que los restos conforman en México: la imagen de alguien más. Esta relación de las arqueólogas con las piezas no es menor y es parte de las condiciones de trabajadorxs del patrimonio en la actualidad, que buscan fugas de dignificación dentro de sus labores para aquello que son y representan los objetos, excediendo las relaciones científicas establecidas. Buscando en aquello que permanece de la pieza.

Estos espectros son ecos de la imposibilidad de la restitución, una “pseudo-presencia de lo ausente” (Jáuregui, 2020, p. 35) y una pregunta constante sobre las relaciones contemporáneas de la arqueología estatal en México. Un asedio a las políticas que mandatan que aquello sea olvidado, ilegible o inaccesible, una presencia inquietante de algo que retorna como una diferencia, una amenaza a esas nuevas relaciones que constituyen a los objetos y que los mantienen en una condición fronteriza entre su conservación y su olvido. El extrañamiento y el miedo hacia las posibles reacciones generadas por la forma de acumulación de piezas arqueológicas en el DCAC, da cuenta de una forma de marca estatal de violencia que hace manifiesta la falta de integración de otras memorias y narrativas que dan sentido y significado a las piezas. Así, la memoria patrimonializada convive materialmente con las formas de administración de lo mandado a ser olvidado a partir de técnicas de



desecho, ilegibilidad y violencia.

Para cerrar este artículo, le pido a la persona que lee que vuelva a la imagen de sí mismx tocando una pieza. Quizá esa pieza que se imaginó esté ahora enterrada en algún depósito o en alguna caja sin haber sido movida por algunas décadas, vibrando su olvido con un poco de memoria.

Agradecimientos

Agradezco de gran manera a Sara Corona, Wendy Osorio, Zahira Arias y Edgar Mendoza por su generosidad en el DCAC. También a Mario Rufer, Frida Gorbach y Carolina Crespo, quienes me han ofrecido lecturas y comentarios para estas reflexiones. A quienes dictaminaron este artículo, por sus valiosos comentarios y revisiones.

Referencias bibliográficas

- Achim, Miruna (2018). Los empeños de una lista. El Museo Nacional de México en sus inventarios (1825-1907). En Bertina Olmedo Vera y Miruna Achim (Eds.), *Eduardo Seler: inventario de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional, 1907* (pp.13-52). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Achim, Miruna; Deans-Smith, Susan y Rozental, Sandra (2023). *Objetos en tránsito, objetos en disputa. Las colecciones del Museo Nacional de México*. UAM-Unidad Cuajimalpa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Agamben, Giorgio (2006). Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. *En Homo Sacer*. Pre-Textos. <https://doi.org/10.1515/9780804764025>
- Asado-Neira, David; Castillejo-Cuéllar, Alejandro; Díaz, Paola y Ruiz, Ivana Belén (2018). Materializando la desaparición: la singularidad de sus cosas. *Oñati Socio-Legal Series*, 1–15.
- Chakrabarty, Dipesh (2022). *Clima y capital: la vida bajo el antropoceno*. Ediciones Mimesis.
- Crespo, Carolina (2012). Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales*, 10 (18), 31-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55223841003>
- Crespo, Carolina (2020). Hacer desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. En Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez (Eds.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Teseo. <https://www.teseopress.com/memorias-fragmentadas/chapter/hacerse-desde-los-fragmentos-desplazamientos-conceptuales-y/>
- Crespo, Carolina y María Alma Tozzini (2011). De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1), 69–90.
- De Pedro, Antonio E. (2014). Identidad y Nación en exhibición. La ciudad de México, siglos XIX y XX. *Indiana*, 31, 143–159.

- Derrida, Jacques (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (Tercera ed). Editorial Trotta.
- Flier, Patricia, y Daniel Lvovich (2014). Sobre los usos del olvido. Sus recorridos, sus dimensiones y las nuevas preguntas. En Patricia Flier y Daniel Lvovich (Eds.), *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas* (pp. 9–24). Prohistoria Ediciones.
- Gnecco, Cristóbal (2021). Patrimonialización como despojo: Tiempos otros y tiempos de otros. *Melanges de La Casa de Velázquez*, 51 (2), 319–324. <https://doi.org/10.4000/MCV.15558>
- Gnecco, Cristóbal (2023). Las ruinas de los otros: extractivismo y alterización en el camino de los incas. En Cristóbal Gnecco y Mario Rufer (Eds.), *El tiempo de las ruinas* (pp.99-136). Universidad de los Andes-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gorjón, María; Ciordia, Santiago y Segura, Leandro (2023). Políticas de las cosas. En Emmanuel Biset (Ed.), *Arqueologías del porvenir* (pp. 29–160). Universidad Nacional de Córdoba.
- Haber, Alejandro F. (2010). Monumento y sedimento en la arquitectura del oasis. En *El hábitat prehispánico. Arqueología de la arquitectura y de la construcción del espacio organizado* (pp. 271–298). Universidad Nacional de Jujuy.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consonni.
- Ingold, Tim (2018). *La vida de las líneas*. (Ana Stevenson, Trad.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jáuregui, Carlos A. (2020). *Espectros y conjuras. Asedios a la cuestión colonial*. Iberoamericana-Vervuert.
- Jofré, Ivana Carina; Biasatti, Soledad; Compañy, Gonzalo; González, Gabriela; Galimberti, Soledad; Najle, Nadine y Aroca, Pablo (2008). La cayana: entre lo arqueológico y lo cotidiano. Tensiones y resistencias en las versiones locales del “patrimonio arqueológico” en el norte de San Juan. *Relaciones de La Sociedad de Argentina de Antropología XXXIII*, 181–208. <https://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/01/Relaciones%2033/07%20Jofre%20final.pdf>
- Jofré, Ivana Carina (2017). Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto megaminero. En José Robert (Ed.), *Arqueología comercial. Dinero, alienación y anestesia* (pp. 143–175). JAS Arqueología.
- Jofré, Ivana Carina y Gnecco, Cristóbal (2022). Introducción: sobre patrimonio, despojo y violencia. En Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.) *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, (pp. 9–19). Editorial UNICEN.
- Mbembé, Achille (2020). El poder del archivo y sus límites. *Orbis Tertius*, 25(31). <https://doi.org/10.24215/18517811e154>
- Molinares-Hassan, Viridiana y Orozco-Arcieri, Carlos Andrés (2020). Memoria colectiva, derecho al olvido y comisiones: análisis de experiencias comparadas. *Jurídicas*, 17 (2), 72–89. <https://doi.org/10.17151/jurid.2020.17.2.4>
- Navaro-Yashin, Yael (2013). Espacios afectivos, objetos melancólicos: la ruina y la producción de conocimiento antropológico. *Bifurcaciones*, 14. www.bifurcaciones.cl
- Pollak, Michael (1989). Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudios Históricos*, 2 (3), 3–15. https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/



memorias/Pollak.pdf

- Ramírez Castilla, Gustavo A. (2023). Legislación mexicana del patrimonio arqueológico. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, 47, 54–62. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19147>
- Rozental, Sandra (2010). La creación del patrimonio en Coatlinchan: ausencia de piedra, presencia de Tláloc. En Pablo Escalante Gonzalbo (Ed.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural* (pp. 341–361). CNCA.
- Rufer, Mario (2016a). El patrimonio envenenado: una reflexión “sin garantías” sobre la palabra de los otros. En Frida Gorbach y Mario Rufer (Eds.) (*In*)disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura (pp.85–113). Siglo XXI editores/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rufer, Mario (2016b). Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Karina Bidaseca (Ed.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 275–296). CLACSO; IDAES. <http://ow.ly/YcZnH>
- Rufer, Mario (2019). Estudios Culturales en México: notas para una genealogía desobediente. *Ciências Sociais Unisinos*, 55 (2), 174–192. <https://doi.org/10.4013/csu.2019.55.2.04>
- Sánchez Gaona, Laura (2012). Legislación mexicana de Patrimonio Cultural. *Cuadernos Electrónicos [En Línea]*, 8, 57–74. https://pradpi.es/cuadernos/8/4_Laura_Sanchez_Ganoa.pdf
- Svampa, Lucila (2020). La historia entre la memoria y el olvido. Un recorrido teórico. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 20, 117–139. <https://doi.org/10.14198/PASADO2020.20.05>
- Vázquez León, Luis (2003). *El Leviatán arqueológico: Antropología de una tradición científica en México*. CIESAS.
- Villalobos Acosta, César (2014). Arqueología mexicana en guías de turistas: educación y pasatiempo. *Anales de Antropología - UNAM*, 48 (2), 41–74.

Sitios, páginas web y leyes consultados

- Gobierno de México. (s.f.). *Dirección de Estudios Arqueológicos*. <https://arqueologia.inah.gob.mx/publico/arqueologicos.php>
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015). *Lineamientos generales para el manejo, destino y depósito de monumentos arqueológicos muebles*. <https://www.normateca.inah.gob.mx/pdf/01472569726.PDF>
- Ley orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015). Por la cual se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia y por la que se establecen sus competencias. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 3 de febrero de 1939. Última reforma publicada [D.O.F.] 17 de diciembre de 2015. https://www.normateca.inah.gob.mx/doctos/sitios_interes/doc-1700252098.PDF
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (2018). Por la cual declara de utilidad pública, la investigación, protección, conservación, restauración



y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y de las zonas de monumentos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 6 de mayo de 1972. Última reforma publicada [D.O.F.] 16 de febrero de 2018. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_160218.pdf

Beatriz von Saenger Hernández

<https://orcid.org/0009-0002-4540-2305>

beatriz.vsaenger@gmail.com



Es oriunda del Valle de Teotihuacán, México. Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y candidata a doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X). Docente en nivel bachillerato y en la Maestría en Territorio y Memoria Histórica de la Universidad Rosario Castellanos. Desde 2016 colabora en la Red Indígena de Turismo Comunitario. Desde 2020 participa en la fundación y forma parte del colectivo de investigación y defensa del territorio Red de Juventudes Teotihuacanas. También es parte del ensamblaje de investigación y experimentación posthumanista: remanso. En la actualidad desarrolla una investigación doctoral titulada *El mundo hecho pedazos: Formas de administración arqueológica y patrimonial a partir de la pedacería desde el Valle de Teotihuacán* bajo la tutoría de Mario Rufer. Sus temas de interés son turismo, patrimonio, usos del pasado, posthumanismo y defensa del territorio.



¿POR QUÉ MATURA? NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA ESQUIVA EN LA CATAMARCA DE LOS AÑOS 80

JORGE ALBERTO PEREA

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca (FH, UNCA)
Argentina

ALEJANDRA GUTIÉRREZ SARACHO

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca (FH, UNCA)
Instituto Regional de Estudios Socio-Culturales,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IRES-CONICET)
Argentina

Aceptado para publicación 2 de diciembre 2024

Resumen

En este trabajo intentamos rastrear la biografía esquiava de Carlos Alberto “Matura” Nieva. Para ello entretajamos nuestras experiencias con los relatos, chismes, rumores e imágenes fotográficas que han conformado diversos sentidos sobre su trayectoria vital. “Gordo”, “negro”, “puto”, “peronista”. Matura, espectro inasible para una clasificación esencializante que disponga con sentido tranquilizador lo que él era en la Catamarca de los años 80. Matura, esa figura evocativa de una época que es añorada o despreciada. Matura, pliegue narrativo en el que emergen, como pueden, otras tramas memoriales, otras presencias abyectas que son excluidas del orden historiográfico dominante, pero que forman parte de una red de interacciones que conformaron la cotidianeidad de esa época.

Palabras clave: Matura, biografía, abyecto, Catamarca.

WHY MATURA? NOTES FOR AN ELUSIVE BIOGRAPHY IN CATAMARCA IN THE 1980s

Abstract

In this work we try to trace the elusive biography of Carlos Alberto “Matura” Nieva. To do so we interweave our experiences with the stories, gossip, rumors and photographic images that have shaped various meanings about his life. “Fat,” “black,” “faggot,” “Peronist.” Matura, an elusive specter for an essentializing classification that reassuringly sets out what he was in Catamarca in the 1980s. Matura, that evocative figure of an era that is missed or despised. Matura, a narrative fold in which other memorial plots emerge, as they can, other abject presences that are excluded from the dominant historiographical order, but that form part of a network of interactions that shaped the daily life of that era.

Keywords: Matura, biography, abject, Catamarca.

POR QUE MATURA? NOTAS PARA UMA BIOGRAFIA ELUSIVA NA CATAMARCA DOS ANOS 80

Resumo

Neste trabalho tentamos traçar a biografia elusiva de Carlos Alberto “Matura” Nieva. Para isso entrelaçamos nossas experiências com as histórias, fofocas, rumores e imagens fotográficas que moldaram vários significados sobre sua vida. “Gordo”, “negro”, “bicha”, “peronista”. Matura, um espectro elusivo para uma classificação essencializante que tranquilizadamente define o que ele era em Catamarca na década de 1980. Matura, aquela figura evocativa de uma era que é ansiada ou desprezada. Matura, uma dobra narrativa na qual outras tramas memoriais emergem, como podem, outras presenças abjetas que são excluídas da ordem historiográfica dominante, mas que fazem parte de uma rede de interações que moldaram a vida cotidiana daquela época.

Palavras-chave: Matura, biografia, abjeto, Catamarca.

“¡Mamá, mira ese negro, ¡tengo miedo!”.
¡Miedo! ¡Miedo! Resulta que me temen.
(Fanon, 2009, p.104)

Presentación

En este trabajo intentamos rastrear la biografía esquiva de Carlos Alberto “Matura” Nieva. Para ello, entretijamos nuestras propias experiencias con los relatos, chismes, rumores e imágenes fotográficas que han conformado, desde hace décadas, diversos sentidos sobre su trayectoria vital. “Gordo”, “negro”, “puto”, “peronista”. Matura, espectro inasible para una clasificación de carácter esencializante que, desde la seguridad que otorga el discurso científico disciplinado, pretenda explicar con un sentido tranquilizador lo que él era en la Catamarca de los años 80.

Matura. Por fuera de lo posible de expresar en una historia política que vigila las fronteras entre lo “normal” y lo “anormal”. Matura. Son las voces de viejas vecinas y de viejos vecinos conformando un conjunto de apuntes etnográficos surgidos de las conversaciones informales o de los mensajes de *WhatsApp* que intercambiamos en forma esporádica y de las entrevistas abiertas realizadas mientras las personas barrían la vereda o tomábamos un mate.

En obvia paráfrasis a *Facundo* (Sarmiento, 1977), decimos: ¡Sombra querida de Matura, te evocamos! Allí, donde su recuerdo se mantiene... así nomás. Por ejemplo, en los comentarios y fotografías que publican en la red social *Facebook* quienes alguna vez compartieron la militancia política.

Desde nuestra perspectiva, en estas memorias de carácter abigarrado se superponen, enredan y conflictúan diversos sentidos sobre lo que es moralmente aceptable de hacer y decir acerca de lo vivido en el pasado cercano. Por ejemplo, en el teje y desteje en el campo, mientras íbamos curioseando acerca de Matura, nos hemos encontrado con otras historias borroneadas de maricones, morochos, pobres y peronistas de La Tablada: La Matosa y la Yiyi. Como diría Marce Joan Butierrez (2022), lo que une a estas trayectorias son las formas en que ellos andaban, con la pura prepotencia de sus vidas, por los crueles filos de lo moral, la decencia y el orden burgués en los años 80. Quizás por eso, sus espectros mancillados por las regulaciones colectivas de la sexualidad y de la reproducción de la población (Viveros Vigoya, 2024) se agolpan en los testimonios, se niegan a admitir su inexorable destino de pie de página o se atropellan en la escritura para indisciplinarla y, sin pedir permiso, conmover nuestra atención.

Por otra parte, para contar los cruces entre la vida cotidiana en La Tablada, las experiencias del carnaval catamarqueño y la militancia política en los años 80, hemos realizado entrevistas abiertas y de carácter anónimo a ex militantes y dirigentes de la Juventud Peronista y a algunos homosexuales y travestis que conocieron cómo era “la movida” en esos tiempos.

A borbotones -en los que cada recuerdo nos traslada azarosamente a otro recuerdo sin respetar un orden cronológico lineal y progresivo- aquí intentaremos ver y hablar “desde las entrañas afectadas” (Rivera Cusicanqui, 2018), desde el conocimiento situado (Haraway, 1995) como una posición crítica en el que la relación de investigación siempre va a ser cuerpo a cuerpo, no importando qué cuerpo (Figari, 2021). Por eso, en estas vueltas y revueltas del pensar(nos) se solapan diversas emocionalidades que juegan como disparadores para la construcción de una genealogía de la disidencia sexual lugareña y de las formas de rebeldía en los intersticios de la organización política. A lo mejor, esta “historia de los pedazos” (Figari, 2009) nos ayude a engendrar una “teoría local” (Haber, 2011) o, por lo menos, poder ponerla en discusión.

Im-precisiones

El 7 de abril de 1994 murió el diputado provincial Carlos Alberto “Matura” Nieva. Hacemos esfuerzos, pero no hay en la memoria lugar alguno para recuperar un gesto de burla o de indiferencia de nuestros conocidos y amigos ante el fallecimiento del dirigente peronista más importante de la zona sur de San Fernando del Valle de Catamarca.

En el Barrio Libertador II la noticia del fallecimiento de Matura no generó sorpresas. Se sabía que el estado de salud de Matura era muy grave y algunos rumoreaban que era “por puto” (K, vecina del Barrio Las Mil Viviendas, entrevista con el autor, Catamarca 2019), quizás, quién sabe, “estaría enfermo de SIDA” (P, vecino del Barrio Las Mil Viviendas, entrevista con el autor, 2019) y, por eso, justo antes de morir, se rumoreaba que “un avión estaba listo para llevarlo” a algún destino desconocido en el que lo esperaba una cura milagrosa (K, vecina del Barrio las Mil Viviendas, entrevista con Jorge Perea, 2019).

Desde que en marzo de 1984 el gobierno provincial había decretado “el estado de emergencia sanitaria y social” a causa de la deficiente situación económica, Matura era uno de los legisladores más reconocidos por su condición de intermediario “benévolo” entre el Estado y los reclamos y problemas en esa territorialidad material y simbólica que, como en tantas ciudades latinoamericanas, es el “sur” de la urbe.

Sur. Entrecruce de necesidades, pobrezas, indigencias y fantasías de superación que parecen estar ahí, al alcance, con un metro más de cordón cuneta y con la ayuda de algún político que contribuya con los bollitos dulces para hacer la tradicional chocolatada del Día del Niño. En ese contexto, Matura “te podía dar muchas soluciones” (P, vecino de Las Mil Viviendas entrevista con Jorge Perea, 2019).

Más de una vez, en las vísperas de esas navidades de los años 80, unos changos se bajaban con rapidez de la cajuela de una camioneta nueva y repartían en forma veloz por todas las peatonales de “las Mil” cajas con sidra, pan dulce y turrone de parte del “diputado Carlos Alberto Nieva”.

El “diputado” no solía bajarse del vehículo para recibir los agradecimientos de las familias. En los años 80, Matura se desplazaba con dificultad, pues era un “morochazo” bien gordo, con escaso pelo crespo y una sonrisa plena que parecía tener siempre inscrita en su rostro (Figura 1). Visualmente, existía un contrapunto entre las corporalidades gráciles de los changos que repartían las cajas navideñas y la figura voluminosa de Matura Nieva. Este contraste estético era frecuente insumo para las bromas homofóbicas y gordofóbicas que hacían algunas y algunos de los partícipes en la red clientelar peronista de la zona sur.

Hay un mito dentro del ambiente gay que la Matura era pagadora y que acomodaba a muchos changos que tienen laburos gracias a la Matura que ahora esos changos serán abuelos o bisabuelos. (Pachi, conocedor del ambiente homosexual, conversación informal con Alejandra Gutiérrez Saracho, 2024)



Figura 1: El diputado Matura Nieva con compañeros.
Fuente: Archivo privado de Víctor Hugo Uriarte

También la expresión “negrada de Matura” era muy utilizada para señalar a quienes eran muy cercanos “al gordo”. Siguiendo la definición de Bonvillani (2019), con estos registros narrativos de carácter racista se ligaba semánticamente la condición “negra” de estos jóvenes peronistas con las prácticas violentas que ellos ejercían para asegurar el control de las paredes en las que pegaban carteles y hacían pintadas electorales.

De “la negrada de Matura” se hacían innumerables comentarios negativos que los dejaban al borde,

apenas, de la delincuencia o, como se categorizaría desde una concepción marxista clásica, los hacía acreedores de los atributos que enmarcan la existencia límite del lumpen proletariado. Sin embargo, ellos eran hijos de “gente trabajadora” y “buena” de la zona sur. Retoños que parecían haber perdido el rumbo del esfuerzo ascendente de la clase trabajadora argentina y que, según las descalificaciones, eran integrantes de una Juventud Peronista que tenía muy poco en común con los grupos revolucionarios de los años 70.

Cuando los recordamos, alegremente apiñados en la cajuela de la camioneta llena de las “dávivas” reprobadas por el buen burgués local, apelamos a la noción de los “ragazzi di vita” creada por Pier Paolo Pasolini (1997) para designar a esos adolescentes y jóvenes varones que también podían ser vistos practicando una sexualidad urgente y variopinta en el Alttillo viejo, en La Milanese y en otros burdeles que estaban reservados para



el pobrerió de la zona roja en San Fernando del Valle de Catamarca. Todavía más, en el ambiente homosexual algunos de ellos eran conocidos “chongos” o “chonguitos” que experimentaban una sexualidad “homoerótica discreta” en los hogares de los putos viejos,

En la adjetivación negativa que frecuentemente utilizaban los antiperonistas para designar a estos jóvenes prorrumpía una mezcla de temor y desprecio: ellos eran “la perrada saadista”. Son innumerables las anécdotas, que se sedimentaron como conocimiento colectivo fetichizado y con fuerza de verdad, que dan cuenta sobre los modos “toscos” y “brutales” de hacer política en el peronismo catamarqueño durante los años 80. Pero en 1989, luego del estrepitoso fracaso del Plan Primavera, “faltaba de todo” en Catamarca; Matura Nieva vivía en el Barrio Policial y en la puerta de su casa la fila de gente necesitada de ayuda se volvió cotidiana e interminable. Ellas y ellos siempre se iban con algo.

Si en este incesante esfuerzo de dar de comer a los hijos, son los pobres los que quedan más expuestos a mostrar impudicamente su relación con la maquinaria política, en Matura siempre había un gesto hospitalario que permitía resguardar la dignidad del necesitado. Por ejemplo, recuerda un vecino: “mi vieja fue con una receta de medicamentos y en una cama había un montón de cajas de remedios. Rebuscaron, no sé si encontró lo que buscaba o se llevó algo parecido” (J.A, vecino de Las Mil Viviendas, entrevista con Jorge Perea, Catamarca, 2019) y salieron con ese “algo” que Matura siempre brindaba a quienes se lo pedían.

Eso se añoraría, sólo unos años después, en los tiempos de la miserabilidad plena del neoliberalismo de los años 90, en los que el gesto de cercanía del dirigente o del puntero barrial sería reemplazado por la suma de formularios institucionales que debían llenarse para ser representado como alguien que sí, necesitaba imperiosamente la atención del ojo burócrata del asistencialismo estatal.

Las partes del asunto

Será que naturalizamos, idealizamos, degradamos, en la mera cuestión descriptiva. Parte del asunto en un relato histórico es ubicar en tiempo y espacio al personaje Carlos Alberto Matura Nieva (así, en singular) en el barrio. Para ello hacemos uso de distintas estrategias discursivas que tienen por objetivo explicitar el paisaje diverso de lo humano en forma tranquilizadora y pedagógica. Ardua tarea es guardar las apariencias.

En suma, con la elección del tono adecuado de escritura se contribuirá a la producción y circulación de una serie de estereotipos que serán nuevamente legitimados desde esta voz autorizada... porque “trascender al orden de lo narrable es habitar el orden de lo decible” (Meccia, 2016, p.56).

Matura, aprehendido a través del uso de las marcas tipográficas típicas de un relato historiográfico, que tienen como objeto indicar que el texto no es un producto de la imaginación.

Primera pista. El uso automatizado de los entrecomillados en lo escrito, para jerarquizar como apodo aquello que es pregunta, aquello que es irrevocable signo de identificación, más allá del Nieva, más acá del Carlos Alberto... Matura.

Segunda pista. La selección de quiénes deberían ser los dueños de las voces consentidas para hablar. De esta decisión dependerá la máscara (del griego πρόσωπον, *prósopon*=máscara) que investirá negativa o positivamente la cara a Matura. Pero en cualquiera de los recorridos, el sujeto será aprehendido desde el afuera, en la búsqueda del funcionamiento eficaz del artificio que veja, aprisiona, fija, en un lugar sagrado o estigmatizado a Matura. En todo, tanto designación como renegación de lo pensable al mismo tiempo; hay un Matura como presencia que se muestra por medio de una sistemática ausencia. Es por ello que poder narrar

significa pensar que la vida no puede ser expresada en una «crónica» de los hechos sino en un «relato» de los acontecimientos que expresa, a modo de indicio, las situaciones biográficas de las personas en su relación con los grupos de pertenencia y referencia y con lo social en su conjunto. (Meccia, 2016, p.42)

Entonces, ¿qué se podría captar? Quizás esos “axiomas dispersos sobre las superficies de las cosas” a los que hace referencia Frantz Fanon (2009) para conceptualizar a los rumores estereotipados y clasificatorios del negativizado ser morocho/negro/puto. El barrio está lleno de esos axiomas circulando en forma de chismes, cuchicheos y habladerías que componen una rememoración plástica y precaria. Allende lucha entre discursos que pugnan por componer la “verdadera historia” de un personaje... ya que, según Plumer (1995), los relatos crean más relatos. Y es en el Barrio La Tablada donde se conforma el arbitrio “Matura”. No queremos eludir su descripción.

La Tablada

En el número 1657 de la calle Maipú, se encuentra el predio del Club Atlético Estudiantes de La Tablada. Está ubicado en la zona sur de la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, a cuadras solamente de la vieja Estación Terminal de Trenes de la provincia. En este trecho, la ciudad ya se ha comenzado a despojar del orgullo urbano, las viejas siguen barriendo las veredas, la tierra y la piedra todavía son visibles en los baldíos y los *chocos* fingen empeño matutino cuando persiguen a las motonetas cargadas con varios ocupantes que van o vuelven del centro. Es el Barrio La Tablada.

El Censo del 2010 indica que estamos ante el segundo núcleo habitacional de la ciudad Capital de Catamarca. Con una superficie total de 105,98 hectáreas, para el Instituto de Estadísticas y Censos (INDEC, 2010) el barrio se destaca como principal área dormitorio del aglomerado por su función exclusivamente residencial. Dicho en otras palabras, la “gente” come y duerme allí, pero trabaja (o produce) en otro lado.

Sus límites son al Norte Av. Güemes y Av. Sánchez Oviedo; al Sur: Av. Gobernador Mardoqueo Molina; Al Este: Av. Hipólito Irigoyen y al Oeste: Av. Colón y Pasaje Vélez Sarsfield (Ordenanza N° 747/1975).

Es el Barrio La Tablada.

Graciela Gabriela Mentasti (2008) recupera los testimonios de viejas vecinas del barrio en su libro *La Tablada... de ayer y de hoy*. Recuerda Nora: “Yo tengo entendido por mis padres, José Fabián Carrizo y Aquilina Andrada que al barrio lo llamaron La Tablada por los grandes corrales que había en la zona” (Mentasti, 2008, p.19). Ana añora esa “Tablada [que] era un lugar familiar, compartíamos noches de verano comiendo uvas en las veredas con los amigos...”. (Mentasti, 2008, p.22). Finalmente, Olga apunta,

Por esta calle (Maipú al 1300) dos casas más al norte que la mía, alquilaban unas mujeres. A mí me llamaron la atención porque cuando anochece salían con vestido largo. Yo le preguntaba a mi mamá, adónde iban y ella me decía: Van a bailar (Mentasti, 2008, p.53).

Es el Barrio La Tablada.

Hasta aquí, se han desplegado distintos estereotipos en uso, los cuales impulsan a la definición de un aparente ser, de una esencia que fija la diferencia (Hall, 1997). Propusimos la condensación de diversas vitalidades en un “molde de cartón”, simplificando, reuniendo características en una sola cosa, un solo lugar, un solo acto, un solo modo de ser... en La Tablada. Si ese fuera el sentido (poner a Matura en determinado lugar) podríamos optar por el rasgo de color, por la metáfora costumbrista, por el “dato duro” del censo, por los testimonios orales de los vecinos, por las evocaciones de los buenos tiempos o por los recuerdos de las “malas costumbres”. Queda pendiente dislocar aquellas certezas.

Tentativamente, en un recorrido a contrapelo de la tradición, en esta escritura nos proponemos hacer una política de la localización en la que el prisma de la identidad y el sentido de la pertenencia a determinado lugar (La/s Tablada/s imaginadas, recordadas, añoradas) nos permita dar cuenta de ciertos recorridos vitales de los sujetos, que hablan con cierto lenguaje, situados en el presente y mirando al futuro. Por ejemplo, en el club.

El Club Estudiantes de La Tablada y la casa hospitalaria de la familia Nieva

Exactamente 1123 metros lineales separan al señorial edificio del Club Social 25 de Agosto que está ubicado al frente de la plaza central de la ciudad de Catamarca de lo que es la magra fachada del Club Estudiantes en el barrio La Tablada. Un frente blanquiroyo, propio de una construcción barrial modesta, que se hace a los saltos, de a tramos, con mucho block y poco ladrillo. Producto desperejo del gusto estético de distintas generaciones de albañiles y de circunstanciales maestros mayores de obra. Algo nos llama la atención. Nos percatamos de que el club parece ser una casa más de este barrio. Su vereda es de trece



metros lineales. No se destaca... es necesario mirar con atención para descubrir su figura a mitad de cuadra. A todas vistas, el club sigue haciéndose (Figura 2).

Cierta precariedad material lo distingue de otras sedes deportivas que conocemos. Es un organismo vivo, con problemas de crecimiento, al que no le basta el aporte solidario de los vecinos y vecinas. El club necesita de los subsidios del Estado provincial para fortalecerse.

Pues bien, en el reparto de pasiones, talentos, triunfos y pasiones de La Tablada pareciera que los “pincharratas” están destinados a ocupar un lugar marginal o quizás no. Tal vez es la otra cara necesaria del progreso. La que muestra, en sus ausencias y en sus inacabados, lo efectivo de la circunstancial y “virtuosa” presencia del Estado para perfeccionar lo tosco. Desde una perspectiva urbanista, es el comienzo de los ejidos del sur y el fin del casco histórico de San Fernando del Valle. En la memoria barrial, el club y la casa familiar de los Nieva siguen siendo inseparables, aunque hoy están separados por una tapia de bloques de cemento.

Desde mediados del siglo XX, el club Estudiantes de la Tablada -esa presencia irrelevante para quien no la busca- es un territorio donde se realizan bailes sociales, espectáculos cuarteteros y festejos del carnaval en las avenidas que constituyen la frontera entre el Barrio Centro y los bulevares. Desde allí han salido en muchas ocasiones las comparsas que representaban a La Tablada en los famosos desfiles organizados por Manuel “el loco” Flores, fanático corredor de autos y locutor de la Radio LW7. Flores era conocido en los años 60 y 70 como “el alma del carnaval” y solía conducir los bailes acompañado por “la vedette más chiquita del mundo”, la enana Chut Nieto.



Figura 2: El Club Estudiantes de La Tablada.
Fuente: Archivo privado de Alejandra Gutiérrez Saracho.

A mitad de esa cuadra de casas achaparradas, la casa bajita de la familia Nieva y las instalaciones del club estuvieron separadas durante muchos años por una pared bajísima



de piedra y de adobe. Esta pared, de acuerdo a los testimonios, no separaba al club de la casa de los Nieva, sino que actuaba de materialidad comunicante para que nadie quedara afuera de la fiesta.

Y era muy común, en ese entonces, que la gente entrara [a lo de los Nieva] como Pancho por su casa y se ponían a conversar con los que estaban bailando del otro lado [el club] mientras se pasaban lo que estaban tomando. Así era siempre. Y todos los querían a los Nieva, que además tenían una fábrica o distribuían soda por toda la zona, no recuerdo bien. (C, vecina del Barrio La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2019)

Pues aquello que debía servir de frontera irrenunciable entre las propiedades privadas, entre los ámbitos de convivencia escamoteados a la observación ajena era, por el contrario, el espacio poroso desde el que se podía estar, un poco adentro/un poco afuera, gozando de lo que ocurría (en forma pública y sin pudor) en el patio de tierra de Estudiantes de la Tablada.

Lo recuerdan tantas y tantos, la casa de los Nieva eludiendo la noción supuestamente protectora del caparazón familiar y abriéndose diariamente a la presencia de un otro sin plantear condiciones. Una puerta entreabierta y siempre sin llave. Un oficio, el de la venta y distribución de soda, que ampliaría la red de vínculos de Matura en la zona sur y que muy pronto, ya en su juventud, pondría al servicio de la militancia política. Todos los viernes, la casa de los Nieva desdibujaba los límites clásicos de la hospitalidad selectiva al acoger lo inesperado de manera casi incondicional, para que quienes lo desearan pudieran participar del show musical, de una manera no contemplada por el derecho a la admisión imperante en otros bailes donde se reunía la “Gente Bien”. Aquí, con la pared medianera como vínculo, en el límite del patio de los Nieva, los que no pagaban la entrada, miraban, bromeaban y tomaban una cerveza con quienes sí pagaban su admisión.

La Tablada, entre la “apropiación” y la “propiedad privada”

Eva Perón llegó a Catamarca un 7 de junio de 1950. Lo hizo luego de inaugurar obras públicas en Jujuy y en Tucumán. Eran las épocas del Primer Plan Quinquenal, de mayores derechos laborales para los trabajadores y trabajadoras, de la presencia borboteante del Estado en los lugares que habían sido abandonados por un tronante dios agroganadero. Aquí la esperaban las instalaciones del flamante Hospital General de Niños, las llaves de la ciudad y un bullicio de peronistas apretujados en la Plaza 25 de Agosto. Los más viejos todavía recuerdan la interminable comitiva que bajó del tren, integrada por funcionarios del Partido Laborista, Ministros, Secretarios, burócratas, porta valijas y empeñosos periodistas de los medios nacionales. Con probabilidad, ese día, una parte importante de quienes gritaban ¡Evita, Evita! al paso del auto descapotable que trasladaba a la Abanderada de los Humildes eran vecinos/as/es de La Tablada y de Los Ejidos.



Apenas unos meses después, un grupo de vecinas y vecinos decidió crear una nueva entidad social y deportiva que llevaría el nombre Club Atlético Estudiantes de La Tablada. El nuevo club era heredero, en parte, de los ya entonces desaparecidos Nacional, Peñarol y Racing. Empeñosos clubes que habían perdido sus improvisadas canchitas debido al crecimiento del tejido urbano. Allí, donde antes existían quintas y baldíos fiscales, comenzaban a lotearse los terrenos “en falsa escuadra”, a decir de los viejos albañiles, para la construcción de casas familiares que desplazaban los límites del barrio hacia los cardonales y montes achaparrados del sur de la ciudad.

Los míticos tiempos de la “apropiación” permanente o momentánea de una parte de “la campiña triste, árida que se extiende hasta donde alcanza la vista” (Soria, 1891, p.87) ya eran rememorados con nostalgia. Su evocación es el signo de un nuevo momento, en el que se refuerza el interés del mercado inmobiliario por otorgar valor de cambio a lo antes inhóspito. A fines de los años 40 y comienzos de los 50, se comprobó el afán del Estado por reforzar su presencia en donde su autoridad antes había sido negada mediante micro-insubordinaciones. Sostiene C que “la gente venía, plantaba un palo y decía éste es mi terreno” (C, vecina del Barrio La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2019).

Ya no más. El uso de la palabra oral para constituir territorialidades daba paso ahora a la supremacía de la ley escrita para designar a la propiedad privada.

Si los cambios y las pervivencias pueden ser rastreados en una serie de gestos, aparentemente inarticulados, que contribuyen a entramar las existencias cotidianas, Estudiantes de la Tablada estaba pensado para no perecer. Así, por ejemplo, Luis Nieva, hermano mayor de Carlos y dueño de la despensa La Estrella del Sud, *compró* y *no ocupó* el terreno de la propiedad donde continúa funcionando el Club Estudiantes hasta el día de hoy. Desde el vamos, con esa seña, Estudiantes de la Tablada aspiró al reconocimiento por parte del vigilante dispositivo gubernamental y vinculó simbólicamente y espacialmente su biografía institucional con los futuros recorridos políticos de un Carlos Nieva que, todavía, no era nombrado en el barrio como “Matura”.

“Matura” como efecto-de-sujeto

Un efecto-de-sujeto puede ser brevemente esbozado para referirse a Carlos Alberto “Matura” Nieva. Pues aquello que obra en las distintas narraciones que lo evocan es parte de una inmensa red discontinua («texto» en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. (si se aísla cada una de estas hebras, se las puede percibir también como un tejido de varios hilos). Estas hebras anudan y configuran al Matura percibido, al Matura inasible, cual alfombra de Penélope (haciéndose y des-haciéndose con cada puntada que lo transforma) y definen determinaciones heterogéneas que producen el efecto de un sujeto actuante.

Ni familiares, ni amigos/as, compañeros/as o vecinas y vecinos pueden decir el por

qué del apodo Matura ¿Quién es este Matura que se resiste a ser esencializado a través de una respuesta certera que proponga volver homogéneo, lo que se rebela multiforme y contrastante? Ahí está, para elegir, el relato del peronista, del negro, del dirigente barrial, del gordo, del vecino, del diputado, del puto bueno, hermano, amigo, leal, patotero. Inscripciones que no sacian la necesidad de seguir representando a Matura. Aun cuando intentemos encontrar una descripción plausible.

Contra eso hay que luchar.

Utilizamos el buscador de la red social *Facebook*, exploramos qué información se encuentra con el criterio “Matura Nieva” y no son demasiadas las correspondencias que surgen. En una de estas publicaciones, Claudia Bustos reconstruye su propia experiencia vital en forma fragmentaria, discontinua y no lineal. La rítmica base del cuarteto cordobés es lo que pone en movimiento al cuerpo y a una memoria sensitiva, que no puede quedarse quieta, en la narradora:

¡Eso es cuarteto! Aguante Gary, el único que me hace bailar 😊

Mi papá siempre se acuerda de Carlos “Matura” Nieva, que cuando la Cámara hacía las cenas tanto del empleado legislativo y la de fin de año, las mujeres hacían fila para bailar con él, porque el hombre tenía una galantería para moverse.

Yo trabajé con él en el Bloque Justicialista y más allá de lo que digan de él (que me tiene sin cuidado), fue un señor que ayudaba a la gente y siempre con una sonrisa. (Bustos, 2018)¹

“Si me dejas tú, no podrás decir, que mereces mi corazón” (...) En los temas enganchados de “Gary, el alma que canta” el sentimiento de “la añoranza” que entrama a la territorialidad catamarqueña encuentra su largo y desbordado cauce (Grosso, 2009). Ya que de pronto, sin saber muy bien por qué, el relato se revuelve, de forma dolorosa, con un fondo genealógico borroneado por otras narraciones de *Facebook*. En ellas se celebra la creación de una plazoleta (Catamarca Actual, 2013) o se informa sobre la apertura de una unidad básica peronista con el nombre de Matura Nieva. Con la aclaración “Y más allá de lo que digan de él (que me tiene sin cuidado)” se advierte que, por afuera de las prácticas conmemorativas iniciadas en 2013, hay un resto resistente a los intentos de blanqueamiento con los que se pretende dislocar a lo “negro”. Hay algo, “más allá de”, que sigue molestando en la narrativa edificante de un peronismo que recupera del arbitrio “Matura” tan sólo lo soportable de decir (y escuchar) en el ámbito del nosotros heteronormado catamarqueño.

Quizás por eso, una foto de Matura (Figura 3) se amplía y recorta en casi todas las publicaciones virtuales, por ejemplo, la de Beto Morales (2020). En esa imagen de mala resolución apenas se puede observar el cuerpo perimetrado por el orden político- institucional. Es un cuerpo rígido y esperable que no escapa a la estética acorde al tiempo-espacio vivido. Es el hombre/varón con camisa, saco y corbata que “mantiene la compostura” esperada de un diputado provincial.

¹ En este posteo de la red social *Facebook*, Claudia Bustos se refiere a la canción: *Ay muchacha!* interpretada por el cantante de cuarteto (música popular) conocido como Gary (ver, Gary, 2013).





Figura 3: Recorte de la imagen de Matura Nieva.
Fuente: Hemeroteca Municipal de San Fernando del Valle de Catamarca.

En nuestra pesquisa por la red virtual también encontramos una segunda fotografía en blanco y negro que tiene una excelente resolución de píxeles (Figura 4). Sin embargo, no ha sido todavía replicada en otros *post* que evocan la trayectoria de Matura Nieva (Nieva, 2020). En esta imagen, la posición del cuerpo “toma otra forma” y no oculta los pliegues y las curvas. Matura nos mira y se muestra relajado, con un enorme mate en su mano como símbolo de la trama vivencial más sentida, más sensible y compartida con aquellas y aquellos vecinos donde se legitimaba y fortalecía su accionar político cotidiano.



En la foto de la plaza, Matura descansa de cualquier teatralización. No hay en él intento alguno de fingir una masculinidad viril hegemónica. Matura nos observa y nos advierte sobre el silencio que habita en medio de las frases y recortes que se utilizan como máscaras.

Figura 4: Matura Nieva tomando mate en una plaza.
Fuente: Hemeroteca Municipal de San Fernando del Valle de Catamarca.



La fiesta interminable

“Aquí comienza su aflicción [sic]”. Con esta breve cita de *La refalosa*, un poema gauchesco de Hilario Ascasubi (2003) en el que se describe en forma minuciosa el degüello de un unitario, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares iniciaron *La Fiesta del Monstruo* (1947), un cuento antiperonista escrito bajo el seudónimo de H. Bustos Domecq. En esta nueva instancia, fuera de su contexto de producción, los versos de *La refalosa* servían de referencia a otro texto mucho más “relevante” en el canon literario argentino y que no es citado explícitamente en *La Fiesta del Monstruo*, este es *El Matadero* (1871) de Esteban Echeverría. Puesto juntos, proponían un efecto de continuidad histórica entre lo ocurrido en el siglo XIX y lo que les tocaba experimentar con ánimo violento a estos intelectuales del siglo XX: la presencia festiva de las masas en las calles durante las celebraciones peronistas del 17 de octubre.

En esta coyuntura histórica, ciertas representaciones literarias no son mero telón de fondo para describir un algo, sino que pueden ser rearticuladas para definir la misma condición de posibilidad de existencia de ese algo: el pueblo, la fiesta grotesca y la violencia como huellas de lo bestial. Entonces, en *La Fiesta del Monstruo*, se constituían o disolvían entramados específicos de articulaciones anteriormente producidas. Aunque, a decir de Stuart Hall (Soto Sulca, 2013), el contexto constituye una suerte de determinación en el que no existe garantía alguna de que las nuevas articulaciones se produzcan o se obturen.

Monstruos que se divierten; desde Juan Manuel de Rosas y sus negros candomberos hasta las “Paquitas de Ramón” escoltando al gobernador Saadi en los actos electorales catamarqueños. Porque eso que pervive, cual marca negativa indeleble, está también ahí, en algunas de las publicaciones académicas (Ponce, 2006) que historizan al peronismo lugareño de los años 80.

Vamos en busca de esa huella de lo bestial. De la fiesta que amenaza al sueño del burgués correcto. De la fiesta que alguna vez debe terminar y en la que, se afirma, participaron dirigentes de un peronismo corrompido por el uso abusivo del poder

[Ramón] Saadi usó y abusó del poder. Confundió el mandato que el pueblo le otorgó en las urnas por mayoría abrumadora aun luego de la muerte de don Vicente... creyó, equivocadamente, que la política es una fiesta continua. Las anécdotas surgidas a partir de la utilización indiscriminada del poder y del supuesto uso particular de los dineros públicos pasaron a formar parte del folklore catamarqueño... [Ramón Saadi] generó un grupo de referencia que lo acompañó tanto en el deber como en el placer. (Gallo y Angaramo 2008, p.68)

Porque la diáfana luz es el ámbito de lo normal y la esquiva penumbra esconde e impide definir los límites entre lo que es considerado público y privado:

¿Sabés por qué Ramón decide las cosas del partido casi en privado? porque en el fondo confía sólo en sus amigotes. ¿Y sabés quiénes son sus amigotes? Los pocos que pueden darse el lujo de vivir de noche y dormir de día. (Gallo y Angaramo, 2008, p.68)

Aquello que es rememorado a borbotones, pleno de adjetivos negativos que refuer-

zan la noción del sufrimiento interminable de quienes pertenecen a un nosotros que se percibe blanco, heterosexual y honesto, contrasta con la sobriedad que adquiere su propia ponderación en el tiempo de la cronología: “Lo real es que la fiesta saadista duró apenas un par de años” (Gallo y Angaramo, 2008, p.69).

Curso y Carnaval peronista en La Tablada

“Duró apenas dos años”. En ese corto periodo que es señalado por algunos como una instancia de corrupción moral interminable, las referencias a los putos: “la Matosa” y “la Yiyí” aparecen (cual si fueran fogonazos) en las narraciones que tratan sobre Matura. La Matosa y la Yiyí ejercían el rol de “punteras políticas” del peronismo más vinculado al liderazgo de Matura Nieva en el barrio La Tablada. Estaban encargadas de organizar actividades y caminatas en tiempos electorales y, gracias a su conocimiento de la realidad cotidiana de las vecinas y los vecinos, contribuían a resolver en forma de asistencia social focalizada algunas de sus necesidades. En la transición democrática tenían aproximadamente veinte años y “no hacían ningún esfuerzo por portarse bien, eran muy escandalosos y en el carnaval se comenzaron a poner plumas y lentejuelas” (V, vecina del Barrio La Viñita, entrevista con Jorge Perea, 2019).

A partir de 1984, los cursos recuperaban la masividad perdida en los febreros grises de la dictadura, cuando se prohibió la presencia de hombres travestidos y el uso de disfraces de militares, de curas y de policías. Y esto se debía, en gran parte, a la constante colaboración que Matura Nieva y otros dirigentes del peronismo brindaban a los clubes y a los centros vecinales para la organización de bailes y desfiles con carrozas en los barrios populares de la ciudad.

De acuerdo con lo que cuentan algunas travestis y maricas viejas, a los carnavales de La Tablada se sumó mucha más gente y también aparecieron “de repente” comparsas de travestis y maricas en otros barrios. Eso generó que “todo sea más alegre en toda (sic) la ciudad” (Pachi, conocedor del ambiente homosexual, conversación informal con Alejandra Gutiérrez Saracho, 2024). Porque las maricas se sentían protagonistas del acontecimiento y preparaban sus trajes de plumas y lentejuelas para hacer sus pasadas en los desfiles que no terminaban en el curso barrial, pues luego seguían los festejos en otros lugares. Pero, para todas, los carnavales eran mejores en la zona sur de la ciudad. Allí, el cariño y respeto que generaba Matura Nieva en los sectores populares permitía cierta tranquilidad para las eróticas disidentes que acompañaban “la movida”.

Como sostiene Carlos Figari (2009), el carnaval significaba la transgresión de un tiempo/espacio, donde afeminados y travestis soñaban “ser” y tomar las calles de la ciudad. Era una fantasía en primera persona que implicaba transgredir las normas genéricas a través de una performance y mostrar que podían ir más allá de sus límites y volver. El carnaval implicaba un entramado de exhibiciones estéticas y experiencias grupales de

escenificación de un mundo al revés, que desafiaba los cánones de la masculinidad hegemónica de la época. Así lo hacían la “Matosa”, la “Yiyi” y otras corporalidades intervenidas que se pavoneaban frente al público presente en cada una de las festividades.

En las crónicas orales de los vecinos y vecinas más viejas de La Tablada surgen, en forma frecuente, menciones a la “armonía y alegría” que caracterizaba a los corsos y carnavales “de antaño”. Estos festejos eran organizados alrededor de algunas y algunos referentes locales y de las redes sociales del barrio (clubes, vecinas y vecinos reconocidos, animadores radiales) y, en muchos casos, estos discursos refuerzan la noción de los tiempos felices definitivamente perdidos con el uso de expresiones melancólicas:

Todo el mundo ponía algo para el carnaval. Como en Estudiantes faltaban mesas y sillas, los vecinos llevaban de sus casas lo que tenían. Nadie mezquinaba nada, eso hoy sería imposible de pensar. La gente era más buena, se divertía y compartía todo. (F, vecino de La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2019)

A decir de Raymond Williams (1997), en sus reflexiones en torno a la tradición, los recuerdos del carnaval (convenientemente expurgados de significados, actos y prácticas conflictivas que puedan ser contradictorias con la representación enfática de la armonía barrial perdida) contribuyen a resignificar el pasado desde este presente, constituyéndose así en una versión intencionalmente selectiva de lo vivido. Por ello, los discursos sobre los festejos tradicionales de La Tablada invisten de profundidad temporal a un espacio que ha sido integrado a la ciudad de manera relativamente reciente, sin que lleguen a materializarse en forma plena los esperados beneficios concretos del estar adentro del progreso y en el que se constatan, como contrapartida, la omnipresencia de lo inacabado en las paredes y las calles del barrio.

El carnaval dura tan solo cuatro días, pero en esa breve fracción de tiempo el espacio público se indisciplina y se produce una suerte de retorno mítico que libera impulsos y suspende el acatamiento a las normas. Es el Tiempo/Espacio en el que los hombres “normales” se travisten toscamente y los cuerpos feminizados en forma intencionalmente ridícula beben, juegan y vagabundean junto a esos otros varones que andan junto a ellos, sin recaudos, a puro jolgorio, por las calles y clubes, en un corso que difumina las fronteras entre los barrios y las clases sociales. En palabras de I, de 74 años, “cuando llegaba el carnaval todos nos disfrazábamos con lo que conseguíamos, y quiera o no quiera, jugábamos con agua, harina y albahaca” (I, vecino de La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2017).

Y es que el carnaval es una oportunidad para transgredir las representaciones hegemónicas del ser varón. Carnaval como ocasión de experimentación estética, en el que las performances travestis o de “los mariposones”, como se decía en el lenguaje de la época, eran celebradas entusiastamente. G, de 77 años, recuerda que “una vez, uno de los chicos Segura, Teté, se disfrazó de Cleopatra, y subió a una de las carrozas fúnebres que estaba en desuso” (G, vecina de La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2017).



“Una vez”, en el carnaval y en las fiestas populares de La Tablada, la infracción circunstancial y el trastrocamiento fugaz de roles se superponía a la presencia cotidiana de los personajes del barrio, de aquellos que son resguardados todavía con cariño en la memoria barrial. “Personajes” tragicómicos, porque se atrevían a desplazarse con insistencia a las fronteras del deber ser y sumariamente son descriptos/as como locos/as, borrachos/as, invertidos/as, crotos/as. En ellas y en ellos, ese otro modo de estar en el mundo, ese resto que evade lo normal.

Allí, asoma en el relato, Federico “Pirico” Ávalos, quien todos los años, en fechas de carnavales, se ponía su disfraz de indio *sioux* y se paseaba con los corsos de los barrios por la calle Rivadavia haciendo gala de una exhibición sensual de su cuerpo hipertrofiado, pues:

En esa época [las décadas de los 60 y 70] se vendía una revista de fisiculturismo de Charles Atlas, y Ávalos hacía gimnasia para desarrollar los músculos. Al principio salía con otros disfrazados, pero con el tiempo fue quedando solo, seguido de muchos niños curiosos. (Manolo Rodríguez en Gabriela Mentasti, 2008, p.127)

Puto

El diez de julio de 1988 murió el senador nacional Vicente Leónidas Saadi, patriarca familiar y principal caudillo del peronismo local. Este hecho marcó el fin de la transición entre la vida pública rigurosamente regimentada durante la dictadura y lo que se percibía como una tímida primavera democrática, adecuada a los modos catamarqueños de los primeros años 80. Desde su fallecimiento, aquello que estaba controlado políticamente, empezó a exponerse sin temor ni recato. La gobernación de Catamarca estaba en manos de su hijo Ramón, con nula experiencia política antes de asumir el cargo y, por ello, despertaba más dudas que certezas sobre su capacidad de liderazgo político. Un militante peronista “de toda la vida” cuenta que:

Matura tenía un predominio muy importante en todo lo que era el sur y una parte de los Ejidos de la Capital. Era un tipo muy amigable, muy respetado por todos y respetado, sobre todo, por el sector intelectual, profesional del partido, porque nadie tenía el dominio territorial que tuvo Matura en su momento de esplendor político. Me parece que Matura se sentía más cómodo con don Vicente que con Ramón. Matura a veces lo enfrentaba a Ramón, en cambio a don Vicente era capaz de esperarlo hasta las tres de la mañana porque sabía que lo iba a atender. Con la muerte de Vicente Saadi es el límite del esplendor de Matura Nieva. (P, dirigente peronista de Catamarca, entrevista con Jorge Perea, 2020)

Alguien que no es un dirigente político recuerda a Matura. Ni amigo, ni familiar, un informante que no es “clave” en el clásico sentido clásico de la etnografía, alguien que se define a sí mismo como una persona que “no tiene demasiado que contar”. Es él quien convoca al significante negado en otros relatos:



El gobierno de Ramón estaba lleno de putos. Era sabido que en las fiestas [en la residencia gubernamental] de Las Pirquitas él también “se daba vuelta”. Uno de los más famosos era el puto [Eduardo] Tobías que manejaba el dinero de CAPRESCA y era de extrema confianza de Ramón Saadi. Sumale [sic] a eso que no había control alguno, que comenzaba a correr la droga, que era algo nuevo. (H, vecino de las Mil Viviendas y ex militante de la Juventud Peronista, 60 años, entrevista con Jorge Perea, 2017)

Lo que se agita en todas las formaciones de sustitución, lo que “falta”, lo que se “olvida” y genera huellas engañosamente falsas en otras textualidades, se expresa en una palabra reiterada en nuestra escritura: “puto”. Doble tiempo de la marca que no es inscripción de ninguna huella, sino su tachadura. Porque, “es por la escritura que los goces que se abren al ser hablante en el discurso tienen sostén” (Tagliaferro, 2017, p.2).

Mar de ausencias, una palabra hace borde aquí entre dos territorios: el saber y el goce. Lo reprimido se convoca en su im-posible borramiento

Con todas las limitaciones y flaquezas con el que el Todopoderoso envió a este mundo a Matura, él supo cómo transitar exitosamente los ríspidos caminos que muchas veces los propios humanos construimos.

Ha logrado no pasar desapercibido, como también salir airoso en la gran disputa para imponer sus convicciones. (Mentasti, 2008, p.153)

Si, por ventura, la pregunta hiere el silencio, en lo rememorado se destaca nítidamente el cuidado con que Matura evitaba tensionar los límites de lo soportable moralmente en las vecinas y vecinos:

Matura era un tipo muy respetado por todo el mundo, en ese sentido, nadie lo discriminó y el Gordo sabía imponerse, era un señor, un caballero, que nunca mezcló en su participación pública. Nunca le conocí un desliz o un fuera de lugar, ni ninguna actitud que fuera en contra de lo que se llaman las normas. Era un tipo muy respetuoso, muy respetuoso de las mujeres. Si tenía algún tipo de relaciones en el ámbito privado, ni las conozco, ni las comparto. (P, dirigente peronista de Catamarca, entrevista con Jorge Perea, 2020)

Entonces, “se sabía”, pero (¡Ay!, nuevamente el adverbio de negación que condena a un determinado modo de reconocimiento) él “era una persona normal, él ayudaba, después lo que él hacía, en su parte íntima, era cosa de él, tenía su círculo de confianza, no le daban entrada a cualquiera así nomás” (V, vecina del Barrio La Viñita, entrevista con Jorge Perea, 2019). Puja entonces por imponerse en el relato una posibilidad de “rememorar positivamente” a Matura y para ello debe aislarse a uno de los hilos que entretejen su identidad. Sostiene un vecino que “el Gordo era una excelente persona, en eso era decente, tenía su pareja, no andaba, no era un puto cualquiera, la gente lo aceptaba así al Gordo, la gente no se daba cuenta en La Tablada que el Gordo era así” (C, vecino del Barrio La Tablada, entrevista con Jorge Perea, 2019). En estos testimonios se desplaza -mostrando y ocultando- al ropero de lo no dicho, eso que perturba el proceso de sacralización del personaje histórico.



Lo abyecto

En Argentina, a mediados de los 80' y los 90' del siglo XX, aparecen un puñado de experiencias y subjetividades genéricas no hegemónicas distanciadas de la clásica marica y que produjeron una extraña femeneidad devenida en “vidas travestis que escapan permanentemente a la clasificación y a las lógicas del catálogo” (Butierrez, 2022, p.142). Por ejemplo, durante estos años, en Catamarca algunas punteras políticas maricas se hicieron cada vez más visibles en los actos electorales del peronismo gracias a su demostrada capacidad organizativa.

Volviendo a la idea de Ken Plummer (1995), referida a que los relatos crean más relatos, en este periodo se produce una secuencia de cruces de experiencias identitarias que originan la emergencia de nuevos discursos sobre la otredad sexual.

Esas “cosas” que sucedían en el marco de la “fiesta saadista”, son recordadas con acento trágico en muchos de los testimonios de un grupo de informantes femeninas y de clase media partícipes de un movimiento de acción colectiva generado para lograr el esclarecimiento del crimen de la adolescente María Soledad Morales ocurrido en 1990. Estas acciones fueron conocidas como las Marchas del Silencio y en este marco ellas conformaron el Movimiento de Mujeres Catamarqueñas (Figari, 1998), pues:

Todo el mundo sabía que pasaban cosas, esas “cosas” que se fueron corporeizando, fueron tomando forma cuando es el impacto de María Soledad, es como que la gente con o sin razón internalizó en lo de María Soledad todo eso que sospechaba que pasaba y es esa la única razón, la razón más fuerte que convocó a la gente de manera absolutamente espontánea a las calles, porque ya no solamente era el reclamo por lo que había pasado con esta piba, sino porque los responsables estaban vinculados al poder, a ese poder que tenía nombre y apellido pero que la gente no podía visualizar bien. (Figari, 1998, p.20)

Los medios de comunicación nacionales enviaron sus cronistas a la provincia y estos relataron con fruición y detalle el fenómeno de las Marchas del Silencio. En la mayoría de las notas se asociaba al sexo la idea de “fiesta-poder”. Repentinamente, la vida cotidiana de Catamarca apareció en páginas policiales que descubrían una vinculación entre la irracionalidad de la fiesta y la pérdida de autoconciencia en un ámbito pueblerino. Es la idea de un poder cortesano y desenfrenado, que por ende no tiene limitación alguna, en la que se producen:

Situaciones de cierto desenfreno en el que el poder se ejercía en una especie de fiestas desmesuradas donde corría el alcohol, por allí se decía que también la droga, donde no había límites en ese tipo de festejos que se hacían. (Figari, 1998, p.45)

Si con la estereotipación se despliega una estrategia de hendimiento, si se excluye o expulsa todo lo que no encaja, también esta es una práctica de cerradura y de exclusión en el orden historiográfico. Simbólicamente fija los límites y excluye todo lo que no pertenece a la territorialidad arbitraria de los testimonios significativos.



En las crónicas periodísticas y en las investigaciones sobre ese periodo se reduce, esencializa, naturaliza y fija la diferencia entre lo que es rechazable (la corrupción de las costumbres e instituciones políticas generada por el peronismo) y aquello que apareció como acción colectiva en reclamo de la justicia ausente en Catamarca. Por ello, en todos estos trabajos, la norma es ir en búsqueda de quienes marcharon en silencio alrededor de la Plaza 25 de Mayo. La intención recurrente es recuperar las voces de quienes se auto-representan como víctimas de la fiesta saadista.

Para lo abyecto queda la imposibilidad de contarse y sólo puede constituirse en la descripción condenatoria de sus modos de ocupar el espacio público o de irrumpir en el ámbito privado, inclusive para espanto y hastío de un sector del peronismo que abriga todavía el deseo de ser aceptado como “blanco” y “civilizado”:

Las Paquitas de Ramón me costaron un enojo con uno de los tipos más queridos del peronismo local, que era el doctor Sánchez Recalde. Recuerdo que era un acto en el Barrio Eva Perón y ahí hacen su aparición estelar las Paquitas de Ramón. Eso era antes de la Intervención [Federal]. A Don Sánchez Recalde le cayó muy mal la presencia de estas chicas y en el balance del acto le dice a Ramón ¿Cómo se te ocurre llevar a esas chicas alrededor tuyo? ¿No ves que da mala imagen? (P, dirigente peronista, entrevista con Jorge Perea, 2020)

Lo abyecto está ahí, resto que sobra, en las notas de prensa que hablan displicentemente del “colorido acompañamiento” de candidatos y militantes que rodeó a Saadi en su infructuoso intento de volver a la gobernación en 1991. Cuando, con la Intervención Federal, el peronismo se convirtió en una comparsa desgarrada entre la lealtad al saadismo local o al menemismo nacional y destinado, por lo tanto, a sufrir una serie de derrotas aplastantes en manos de la alianza electoral liderada por Arnoldo Aníbal Castillo, un viejo caudillo radical que también había sido gobernador en la última dictadura.

En estos tiempos de zozobra, el contraste entre los actos de campaña del peronismo catamarqueño y las reuniones del Frente Cívico y Social (que eran planificadas por una agencia de publicidad internacional) se acentuó todavía más con la presencia de las Paquitas de Ramón y de su bastonera principal, el “Puto” Matosa:

Eran chicas, chicas para todo servicio que iban donde estaba Matura, donde estaba Ramón. Les decían Paquitas porque en esa época estaba muy de moda Xuxa y las chicas andaban vestidas de rojo, con sus pasitos de baile y unas polleritas acompañando a Ramón en las caminatas. Eran chicas lindas, con su físico, tenían sus cosas. Según los mitos que se escuchaban, que se decían, si estaban en todos lados con Ramón, también estaban en las fiestas privadas de Ramón. (H, vecino del Barrio Las Mil Viviendas, entrevista con Jorge Perea, 2017)

Son el vaho a choripán, el Puto Matosa bailando feliz con su traje de lentejuelas rojas (Figura 5), las Paquitas escoltas “para todo servicio” de Ramón, las apelaciones a la inquebrantable lealtad del “compañero Matura Nieva” en lo que fue su última campaña electoral y la Orquesta Generación 2000 interpretando una Marchita Peronista cuartertera en el acto masivo de las Mil Viviendas. Mucho tiempo después, la rememoración de



estas imágenes, todavía generaba enojo y espanto en una entrevistada, pues, para ella, “quizás sí, la gente no entiende nada, cómo es posible que no vean lo evidente y que los sigan votando” (J, vecina del Barrio Las Mil Viviendas, entrevista con Jorge Perea, 2017).



Figura 5: La Matosa en carnaval.
Fuente: Archivo privado de Alejandra Gutiérrez Saracho.



Conclusiones

Cuando curioseábamos por el barrio con la intención de conocer quién fue Matura, los relatos a los que accedimos fueron conformando un montaje de episodios, emociones y corporalidades que iban y venían. Si, en un primer momento, nuestro objetivo era hacer una biografía cercada, indudablemente ese cerco se movió, y a medida que escarbábamos en los estratos del pasado barrial, estos se superponían y relacionaban entre sí. Para nosotros/as, Matura fue el inicio de un ovillo narrativo que, a medida que fuimos tirando, nos llevó a conocer otros entramados localizados de significados y de prácticas culturales. Las vecinas y los vecinos, Matura, las travestis, los maricones, las formas de asistencialismo clientelar, el carnaval, el cuarteto, los cuerpos racializados, la masculinidad no hegemónica, lo gordo, el club Estudiantes de la Tablada, “el diputado Carlos Alberto Nieva”, los chongos, la perrada saadista, las prácticas políticas del peronismo, los burdeles, la sexualidad adolescente, las *razzias*, la movida nocturna y diurna, tienen una validez ontológica que reflejan una profunda relacionalidad de todo lo que existe ahí. Pues “las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo” (Escobar, 2012, p.12).

Si, de acuerdo con Arturo Escobar (2015), el territorio es un espacio-tiempo en el que despliega su vida toda una comunidad, también es un espacio-tiempo en el que se relaciona con el mundo natural que es parte constitutiva de él. Los cerros, apenas aplastados por la cuadrícula urbana, las jarillas, que brotan en los lugares destinados a las plazas que tardan en construirse, las piedras, que una y otra vez interrumpen a la pala y luego contribuyen a los cimientos de las nuevas casas, nos recuerdan que lo humano no está solo en la zona sur.

En esta territorialidad, que es rememorada como una frontera entre el centro y la periferia de la ciudad, transitaban cotidianamente Matura Nieva, la Matosa, la Yiyi y otros sujetos disidentes en relación a los mandatos sexo-genéricos que todavía eran hegemónicos en los años 80. Al parecer, durante esta etapa, se vivieron tiempos de tolerancia (de acuerdo a lo que cuentan algunas maricas) o se experimentó un quiebre moral (de acuerdo a lo que plantean los antiperonistas).

En este juego de alteridades se despliega la voluntad de poder sobre un “otro” y unos “otros” que son invisibilizados por discursos académicos que nos instan a alejarnos de los bordes, a evitar la discontinuidad cronológica y abominar las imprecisiones teóricas para que hagamos lo que se espera: contribuir al sostén de un rígido estatuto de lo falso y lo cierto. No será así, en esta biografía esquivada “definitivamente dejemos que los cuerpos sin voz caminen sus verdades” (Basini, 2015, p.20).

Como ya hemos sostenido en otro trabajo (Gutiérrez Saracho, 2018) con el regreso a la gobernación de Arnoldo Aníbal Castillo en el año 1991, los tiempos de relativa libertad que *gays*, travestis y putas gozaron, desde 1983 fueron cada vez más coartados por una estricta política de moralización de las conductas y de los cuerpos. Es decir, por una orto-



pedía correctiva de las conductas en el ámbito urbano. Rápidamente se materializaron en la ciudad los resultados de estas prédicas moralizantes dirigidas contra los cuerpos travestis que asistían a actos políticos, corsos y carnavales durante los años 80. Nuevamente, se volvieron habituales las *razzias* policiales para acabar con el “libertinaje” en las calles y en las plazas que, supuestamente, y para decirlo en el lenguaje de la época, había sido “instaurado por el putaje de Ramón”.

Con el disciplinamiento de los cuerpos y de las conductas divergentes, Castillo cumplía con uno de los principales compromisos realizados en la campaña electoral. Él demostraba a sus votantes que sí era “un gobernador de verdad” y que no iba a aceptar ningún atisbo de inmoralidad en el espacio público.

Desde entonces, las disidencias sexuales rápidamente perdieron espacios de socialización visibles como plazas, lugares “de levante”, bailes, calles y bares de encuentros que habían sido tolerados durante el gobierno saadista y que, para muchos, eran símbolos de la corrupción soportada durante esa etapa (Gutiérrez Saracho, 2018). A modo de contraparte ante la opresión redoblada por el orden patriarcal y heteronormado, en los años 90 surgieron otros espacios menos visibles de sociabilidad que crearon, además, nuevos códigos y modismos de comunicación que era propias de lo que Mario Pecheny (2002) caracteriza como una “identidad secreta”. Catamarca volvió a ser -como anunciaba un *slogan* turístico ampliamente difundido en tiempos de la dictadura- la “Tierra de la Simpatía”.

Estratos de violencia sobre violencia, esta vez epistémica (Perea, 2023), mientras en las esquinas de San Fernando del Valle de Catamarca lo abyecto era cada vez más mancillado por los apremios de la fuerza policial. En las notas periodísticas de corte sensacionalista lo abyecto aparecía como un dato al margen o un ejemplo de lo que debía ser condenado, para que no existiera posibilidad alguna de volver a inquietar el régimen de la corrección política que, de nuevo, había sido instituido. Así, como si fuera el parte de una guerra triunfal, la narrativa historiográfica hegemónica intentó deglutir las presencias de todo lo que era considerado mal visto o irrelevante en el territorio urbano. Pero en los intersticios de la memoria popular algo suele escapar al ojo escrutador del poder... Matu-
ra, evocación de otras maneras de ser y de estar en la Catamarca de los años 80.

Referencias bibliográficas

- Ascasubi, Hilario (2003) *La refalosa*. Biblioteca Virtual Universal. <https://studylib.es/doc/6823836/ascasubi--hilario.-la-refalosa.-biblioteca-virtual-univer>
- Basini, José (2015) *Índios num país sem índios. A estética do desaparecimentos um estudio sobre imagens índias e versões étnicas*. Travessia.
- Bonvillani, Andrea (2019) “Negros de alma”. Imaginarios racializados y juvenicidio en la Córdoba de las campanas. *Tabula Rasa*, 31, 325-346. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.13>
- Borges, Jorge Luis y Casares, Adolfo Bioy (1947) *La Fiesta del Monstruo*. <https://archive.org/details/LaFiestaDelMonstruo>



- Butierrez, Marce Joan (2022). Pelusa, Vanesa y Marcela: una memoria travesti a contrapelo de los debates sobre el comercio sexual. El Lugar sin Límite. *Revista de Estudios y Políticas de Género*. Vol. 4 Núm. 6, 132-144. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/1336>
- Echeverría, Esteban (1871) *El Matadero*.
- Escobar, Arturo (2012) Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de Investigación Cultural y Desarrollo*, 2, 7-16. <https://biblioteca.hegoa.ehu.eus/registros/19420>
- Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desarrollo y Meio Ambiente*, 5 (35), 89-100.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. (Trabajo original publicado en 1952). Editorial Akal.
- Figari, Carlos (1998) Identidad de género y acción colectiva. El Movimiento de Mujeres Catamarqueñas en las Marchas del Silencio. [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Nacional de Catamarca.
- Figari, Carlos (2009) *Eróticas de la disidencia en América Latina Brasil*, siglos XVII al XX. CICCUS, CLACSO.
- Figari, Carlos (2021) Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica. [Manuscrito inédito].
- Gallo, Marcelo y Angaramo, Roberto (2008) *Catamarca después del silencio*. Narvaja Editor.
- Grosso, José Luis (2009) Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 44-77 <https://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/52/47>
- Gutiérrez Saracho, Alejandra (2018) Cuando seas grande no vayas a ser como esos maricones. El Carnaval santamariano y los Caballeros de la Noche. [Manuscrito inédito].
- Gutiérrez Saracho, Alejandra y Perea, Jorge Alberto (2023). Homoerotismo y deseo sexual durante las fiestas marianas en Catamarca. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(13), 20-40. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/20096>
- Haber, Alejandro (2011) *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica paisaje campesino y teoría local*. Encuentro Grupo Editorial.
- Hall, Stuart (1997) El trabajo de la representación. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.), *Stuart Hall, Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (pp. 447-482). Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Harraway, Donna (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Meccia, Ernesto (2016) *El tiempo no para: los últimos homosexuales cuentan la historia*. Ediciones UNL.
- Mentasti, Graciela María (2008) *La Tablada... de ayer y de hoy*. Ediciones del Boulevard.
- Pasolini, Pier Paolo (1997) *Cartas Luteranas*. Trotta.
- Pecheny, Mario (2002). Identidades discretas. En Leonor Arfuch (Comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades* (pp. 131-154). Prometeo.
- Perea, Jorge Alberto (2023) “Aquí no pasó nada”. *Historias y memorias de la violencia política en la*



Catamarca de los años 70. El Trébol.

- Plummer, Ken (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. Routledge.
- Ponce, Elsa (2006) *Catamarca, del atrio al paredón*. Universitas.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Editorial Tinta Limón. Pensar IEP-Universidad Andina.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1977) *Facundo*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1845).
- Soria, Manuel (1891) *Geografía de Catamarca*. Tipografía La Provincia.
- Soto Sulca, Ricardo (ed.) (2013). *Discurso y Poder en Stuart Hall*. Universidad Nacional del Centro de Perú.
- Tagliaferro, Silvana (2017) *Tachadura que hace tierra*. Escuela Freud Lacan de La Plata. https://www.efla.com.ar/pdf/La%20escritura_Tachadura%20que%20hace%20tierra.pdf
- Viveros Vigoya, Mara (2024). El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias. Reflexiones a partir de un estudio de caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 40, 155-184. <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3647376/>
- Wayar, Marlene (2018) *Diccionario Travesti de la T a la T*. Editorial La Página S.A.
- Williams, Raymond (1997) *Marxismo y Literatura*. (Pablo di Masso, Trad.) Península. (Trabajo original publicado en 1977).

Sitios y páginas web, archivos y legislación consultados

- Bustos, Claudia [ClaudiaBustosSalguero]. (14 de octubre de 2018) *¡Eso es cuarteto! Aguante Gary, el único que me hace bailar*. [Video] Facebook. <https://www.facebook.com/claudia.alejandra.bustos.salguero/videos/2065846240121699>
- Catamarca Actual (7 de abril de 2013). *Inauguraron plazoleta con el nombre de Carlos "Matura" Nieva*. <https://www.catamarcaactual.com.ar/politica/2013/4/7/inauguraron-plazoleta-nombre-carlos-matura-nieva-43700.html>
- Gary [Gary Ok] (12 de noviembre de 2023) *Ay, muchacha!* [Video] Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=HI3nehc2xbQ>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010). Censo 2010. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>
- Morales, Beto [Beto Morales] (5 de mayo de 2020). *CARLOS "MATURA" NIEVA. El Diputado del pueblo!* [Fotografía] Facebook <https://www.facebook.com/photo?fbid=3233096880035043&set=a.217767061568055>
- Nieva, Fernando [Fernando Nieva] (7 de abril de 2020). *Hoy se conmemora el fallecimiento del militante más grande de la ciudad de Catamarca el tío Carlos Matura Nieva. V.P.* [Fotografía] Facebook <https://www.facebook.com/photo?fbid=3158206297524299&set=a.598677870143834>
- Ordenanza N° 747/1975 [Concejo Deliberante de la Ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca]. Por la cual se establecen los nombres de los barrios que forman parte de la ciudad. Consejo Deliberante de San Fernando del Valle de Catamarca (1975) Ordenanza N° 747/1975. 20 de marzo de 1975. <https://concejofvcatamarca.gob.ar/digesto/digesto/archivos/747.pdf> Archivo Histórico de Catamarca.



Jorge Alberto Perea

<https://orcid.org/0009-0005-3575-3912>

japerea@huma.unca.edu.ar

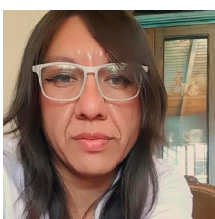


Es profesor de Historia y doctor en Ciencias Humanas. Se desempeña como profesor titular en las cátedras Teoría de la Historia y Antropología Cultural en el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, UNCA. En el año 2023, ha publicado los libros: *Aquí no pasó nada. Historias y memorias de la violencia política en la Catamarca de los años 70* y *Septiembre del 55, la hora de la revancha del antiperonismo catamarqueño*. En sus investigaciones se preocupa por reconocer los efectos de los discursos y de las prácticas represivas estatales y paraestatales en la conformación de las identidades políticas locales durante el siglo XX.

Alejandra Gutiérrez Saracho

<https://orcid.org/0009-0003-2992-6165>

aggutierrezsaracho@huma.unca.edu.ar



Se presenta a sí misma como activista travesti ex trabajadora sexual. Nacida y criada en la localidad de Santa María, emigró a San Fernando del Valle de Catamarca, en 2008, donde comenzó un proceso de encuentros con ese territorio que la llevarían a pensar trayectos vitales y de resistencias de la disidencia sexual y su emergencia de organización política en relación con el gobierno de la sexualidad en la provincia de Catamarca. Es licenciada en Trabajo Social y docente investigadora de las cátedras de Antropología Social y Cultural y Salud Mental de la carrera Licenciatura en Trabajo Social de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca. Cursó estudios de posgrado en el Doctorado en Ciencias Humanas mención Estudios Sociales y Culturales de esa misma universidad y la especialización en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente, se desempeña como becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e integra el equipo del Laboratorio de Estudios Políticos y Debates Regionales *Tramas* vinculado al Instituto de Estudios Regionales Socio-culturales (IRES-CONICET-UNCA). Integra los siguientes proyectos de investigación: *Violencias estructurales patriarcales-coloniales-capitalista y procesos de resistencias múltiples situadas en territorio catamarqueño*, bajo la dirección de la Dra. Belén Verón Ponce (Dpto. Trabajo Social- F.H) y *Bajo el manto de la Virgen del Valle. Aproximaciones al catolicismo como cultura política católica en Catamarca en la primera mitad del Siglo XX corto (1918-1945)*, con la dirección del Dr. Jorge Alberto Perea (Dpto. Historia-F.H); ambos proyectos aprobados por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNCA.



LA PANAMERICANA. NARRACIONES DE LA VIOLENCIA CONTRA LA POBLACIÓN TRAVESTI EN LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA ARGENTINA

LUCÍA NUÑEZ LODWICK

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín (IDAES, UNSAM)
Argentina

Aceptado para publicación 5 de diciembre 2024

Resumen

Este trabajo integra un proyecto de investigación posdoctoral centrado en las memorias del activismo sexo-disidente sobre la última dictadura cívico-militar y la transición democrática en Argentina. Indaga en las violencias específicas perpetradas contra ese colectivo que transgredía las normas morales de género bajo el terrorismo de Estado, así como en las posibilidades de fuga de las agentes. A través del trabajo de archivo con fuentes periodísticas que narraron el horror y testimonios de las protagonistas (como una puesta en escena de la historia) se reflexiona en torno a violencia, las representaciones sobre el travestismo, las construcciones de verdad y la potencia afectiva, política y estética de los archivos personales del colectivo travesti en dictadura.

Palabras clave: travesticidios, dictadura, género, archivo.

LA PANAMERICANA. NARRATIONS OF VIOLENCE AGAINST THE TRANSVESTITE POPULATION DURING THE ARGENTINE DEMOCRATIC TRANSITION

Abstract

This work is part of a postdoctoral research project focused on the memories of dissident sex-activism about the last civil-military dictatorship and the democratic transition in Argentina. It investigates the specific violence perpetrated against this collective that transgressed the moral norms of gender under state terrorism, as well as the possibilities of escape of the agents. Through archival work with journal sources that narrated the horror and testimonies of the protagonists (as a staging of history) it reflects on violence, representations of transvestism, constructions of truth and the affective, political and aesthetic power of the personal archives of the transvestite collective during the dictatorship.

Keywords: transvesticides, dictatorship, gender, archive.

LA PANAMERICANA. NARRAÇÕES DE VIOLÊNCIA CONTRA A POPULAÇÃO TRAVESTITA DURANTE A TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA ARGENTINA

Resumo

Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa de pós-doutorado focado nas memórias do ativismo sexual dissidente sobre a última ditadura civil-militar e a transição democrática na Argentina. Investiga a violência específica perpetrada contra esse coletivo que transgrediu as normas morais de gênero sob o terrorismo de Estado, bem como as possibilidades de fuga dos agentes. Por meio do trabalho de arquivamento com fontes de periódicos que narraram o horror e os testemunhos dos protagonistas (como encenação da história) reflete sobre a violência, as representações do travestismo, as construções da verdade e o poder afetivo, político e estético dos arquivos pessoais do coletivo travesti durante a ditadura.

Palavras-chave: travesticídios, ditadura, gênero, arquivo.



Género y Dictadura

Al igual que en otros países del cono sur, en Argentina en la década del 70 del siglo XX se instauró un gobierno totalitario auto-denominado “Proceso de Reorganización Nacional” (1976-1983), se trató de una dictadura cívico-eclesiástico-militar que con aspiraciones de refundar el orden social (Garretón, 1985; O’Donnell, 1982; Sidicaro 1996) instauró el terror ejecutando un plan sistemático de represión a la población considerada subversiva.

En Argentina la política ideológica de la última dictadura cívico-eclesiástico-militar exacerbó los roles estereotipados de sexo-género presentes en el imaginario social. Desde la consolidación del Estado nación, la mujer-madre fue la depositaria de la función social de la reproducción, y a través de dicho rol fue la encargada de la conservación de la pureza racial y la formación ciudadana mediante la transmisión de valores morales y patrióticos. Según Valeria Parra, bajo la dictadura “se exaltaron las funciones reproductivas y domésticas de las mujeres, relegándolas al espacio privado, pero otorgándoles supremacía en tanto garantes de la unidad familiar, como “célula básica de la sociedad” (2016, p.1). En trabajos previos a partir de archivos policiales he sugerido que en el imaginario social impuesto por el régimen “el precepto de la maternidad obligatoria para las mujeres también implicó la construcción de una alteridad abyecta de identidades y prácticas que transgredieron dichas imposiciones: la homosexualidad, el aborto y la prostitución” (Nuñez Lodwick, 2023, p.220)

Si bien, como adelanté más arriba, la dictadura impuso un régimen del terror general basado en un plan sistemático para aniquilar a sectores de la población mediante la práctica constante de secuestros, detenciones ilegales, desapariciones, torturas, violaciones, asesinatos y desintegración familiar; también ejerció una violencia específica contra las mujeres detenidas mediante la tortura, el abuso sexual, la violación, el sometimiento a servidumbre (Garrido *et al.*, 2015, p.228).

Pilar Calveiro (2004) explicó que en la construcción de lo subversivo

Las mujeres ostentaban una enorme liberalidad sexual, eran malas amas de casa, malas madres, malas esposas y particularmente crueles. En la relación de pareja eran dominantes y tendían a involucrarse con hombres menores que ellas para manipularlos. El prototipo construido correspondía perfectamente con la descripción que hizo un suboficial chileno, ex alumno de la Escuela de las Américas, como muchos militares argentinos: “...cuando una mujer era guerrillera, era muy peligrosa: en eso insistían mucho (los instructores de la Escuela), que las mujeres eran extremadamente peligrosas. Siempre eran apasionadas y prostitutas, y buscaban hombres”. (p. 56, las cursivas son añadidas)

Desde la provincia argentina de Mendoza, Laura Rodríguez Agüero (2019) argumentó que durante el terrorismo de Estado “la violencia sexual aplicada de modo <rutinario> a mujeres en situación de prostitución durante décadas, parece haberse trasladado y convertido en algo habitual” (p.12).



En esta línea, a partir del trabajo archivístico sobre documentación policial, Ana Cecilia Solari Paz (2021) afirma que “el objetivo de la última dictadura no fue únicamente ‘perseguir y reprimir’ a las disidencias político-ideológicas, sino que también hay señales de ‘persecución y represión’ hacia las disidencias sexo-genéricas” (p.3), lo que da cuenta de un complejo andamiaje policial destinado a combatir la amoralidad. Desde este cruce entre género y persecución, analicé cómo mientras las lesbianas eran sometidas a violaciones correctivas, la población travesti trans fue víctima y testigo del ejercicio de la violencia sexual contra sujetxs feminizadxs. Como trabajé en artículos previos “un dato relevante consiste en visibilizar que las personas travestis detenidas en centros clandestinos eran obligadas a realizar tareas forzadas de servicio doméstico y en ese rol fueron testigo de detenciones, torturas, partos clandestinos, entre otras” (Nuñez Lodwick, 2022: 472).

A veces nos sacaban para hacer toda la limpieza de la comisaría y también muchas veces nos sacaban para hacer servicios sexuales a las policías, venían a la noche y decían vos tenés que salir. ¿A dónde vamos? Vos vení y nada más, y bueno cuando llegabas allá te encontrabas con *que tenías que atender a todas las guardias*. Empezando por el jefe de la guardia hasta el más rasca de todos, así que no tenías opción de decir no y capaz que, si decías “no, no voy a hacerlo” y te cagaban a palos y te lo hacían igual. Y te tiraron al calabozo después, por ahí si hacíamos un servicio sexual teníamos acceso a que nos den algo de comida, también porque en ese tiempo no te daban nada de comer, absolutamente nada. (Magalí Muñiz, Testimonio Archivo de la Memoria Trans, en adelante AMT, 2022. [Las cursivas son añadidas])

Como afirma Adriana González Mateos (2018),

la violencia sexual y de género fue una dimensión crucial del terrorismo de Estado, discernible en muchos niveles. Los represores ejercían un papel de potencia y dominio masculino que se reiteraba incluso en el uso de aparatos similares al pene, como las picanas; las mujeres que formaban parte de los cuerpos represores se asimilaban a los hombres, compartían sus valores, actuaban como ellos y hasta procuraban ser más brutales. (p. 4)

Los testimonios develan que los cuerpos feminizados fueron objeto de torturas de carácter sexual. Según Milena Páramo Bernal y Cristina Zurutuza (2015) “para torturar se puede elegir cualquier parte del cuerpo. Elegir específicamente el lugar de lo sexual es una agresión aparte. Se violenta otro lugar de tu intimidad” (p. 12). Por lo tanto, las formas de violencia sexual ejercidas durante el terrorismo de Estado constituyen delitos que atentan contra la integridad sexual de las víctimas, entendiendo esta tortura como crimen de *lesa humanidad*.

Por su parte, Débora D’Antonio (2015) afirma que, en los contextos de encierro, el objetivo del régimen de aniquilar ideológicamente a los/as detenidos/as se articuló con el sistema sexo-género en una destrucción subjetiva que incluyó, tanto la destrucción del cuerpo físico, como del cuerpo simbólico.



Mientras las mujeres detenidas fueron objeto de torturas y vejaciones sexuales, los militares proclamaban en sus discursos públicos la centralidad de las madres como pilares fundamentales de la familia, garantes de los roles de género y reproducción.

La representación de la disidencia sexual en la dictadura argentina ha sido escasamente abordada por las Ciencias Sociales. Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli (2001) expresan que la persecución hacia la diversidad de géneros en la dictadura se produjo a través del control policial. Sin embargo, mis trabajos previos demuestran que la población travesti, especialmente hostigada mediante los edictos policiales, también tuvo una circulación específica en los circuitos de detención: comisarías y centros clandestinos de detención, tortura y exterminio (CCDTYE). Ergo,

el período dictatorial impuso un contexto opresivo para quien desobedeciera la norma social y sexual de la época que adquirió formas diferenciadas entre personas cis y trans. La mutación en las formas de persecución y violencia para cada colectivo implicó a su vez estrategias de resistencia, modos de habitar en esas fisuras y circulaciones espaciales diferenciadas. (Nuñez Lodwick, 2022, p.471)

Narrativas de la violencia contra la población LGBTIQ+ en la transición democrática

Las Ciencias Sociales han definido la transición democrática como el período que emerge a partir de la crisis del régimen autoritario y la posterior desaparición del peligro de retorno a dicho pasado despótico. Según Claudia Feld y Marina Franco (2015), la transición fue un proceso incierto, no cerrado, con continuidades respecto del período anterior, en el que los posicionamientos de los distintos actores eran cambiantes y los límites de lo enunciado eran porosos.

En este aspecto, la categoría democracia es puesta en crisis por el activismo travesti trans al afirmar que las personas de dicho colectivo accedieron a la ciudadanía décadas más tarde, recién a partir de la sanción de la Ley de identidad de género (Ley 26743/2012).

Nosotras recién tuvimos democracia después del 2012 porque anteriormente no sabíamos lo que era esa palabra o qué significaba para la democracia porque digamos igual íbamos presas nosotras estando democracia, éramos perseguidas, éramos coimeadas, éramos golpeadas, éramos cortadas el pelo seguía todo lo mismo que los policías como que quedaron con *ese poder que tenían en la dictadura hacia nosotras y siguieron igual*. (Magalí Muñoz, Testimonio AMT 2022. [Las cursivas son añadidas])

Mirá que hipócrita era el gobierno de 1983, ya que decían que estábamos en democracia, pero nosotras nunca tuvimos democracia. (...) nos llevaban al calabozo en Devoto, nos cortaban el pelo, nos violaban, nos quemaban con agua hirviendo, nos pegaban. Era una tortura. (Patricia Rasmussen. Testimonio AMT)



Porque hubo un cambio después de la Ley de Identidad de Género, vos tenés como una línea de tiempo. Podés decir “antes de la Ley de Identidad de Género me pasaba esto, después de la Ley de Identidad de Género nos pasó esto otro. (María Belén Correa. Testimonio AMT)

Por lo tanto, con el recorte temporal elegido procuro indagar en la permanencia en el espacio público democrático de las violencias que el terrorismo de Estado había profundizado contra la población travesti-trans. Actores políticos como la policía y la Iglesia católica sostuvieron, tanto durante la dictadura como en la transición democrática, un discurso centrado en “la necesidad de sanear al país de la propagación y existencia de ideologías subversivas y anticristianas consideradas enemigas de la familia y alentadoras de patologías e inmoralidades sexuales” (Gudiño Bessone, 2017, p.54). Dichos relatos enaltecieron la familia nuclear y la sexualidad heterosexual a partir de su relación con la unidad e higiene moral de la nación. Con el ascenso de Raúl Alfonsín en 1983 se produjeron tensiones y conflictos entre la iglesia y los partidos políticos. Según el autor,

para la Iglesia Católica, la vuelta a la democracia de la mano de la UCR significaba el peligro de disolución de la institución de la familia y el avance de inmoralidades sexuales representadas en la exaltación de la pornografía, la homosexualidad y la cultura de la contracepción. (p.57)

Si bien la persecución estatal a las sexualidades disidentes se produjo en todo el siglo XX de forma constante, hubo períodos en los que se intensificó (López Perea, 2018). En los años 80 del siglo XX, mientras se producía el destape mediático y se comenzaban a visibilizar los temas que la dictadura había prohibido, no sólo en términos políticos sino morales, se intensificaron las denominadas campañas de moralización. Según Claudia Feld, con el destape resurgió todo lo que había sido percibido como “amoral” por las fuerzas armadas: los desnudos, el sexo, las “malas palabras” (Feld, 2015, p. 291).

La continuidad de la persecución a la homosexualidad y el travestismo, concebido como su forma más extrema, se ejecutó mediante los edictos policiales y las figuras penales. Los edictos contravencionales promulgados en la provincia de Buenos Aires en el año 1973 promovieron la detención policial por “homosexualidad”, por “ofrecer sexo en la vía pública” (prostitución/trabajo sexual) y “por vestirse con ropas del sexo opuesto”. La permanencia de las *razzias* durante la transición democrática fue interpretada tanto como “producto de una lógica burocrática por parte de las fuerzas policiales que necesitaban hacer número en sus registros, (...) como un mecanismo heredado de la dictadura que el nuevo gobierno constitucional no había desarticulado” (López Perea, 2018, p. 1040). Los arrestos, el hostigamiento y la corrupción policial marcaron la década posterior signada por la violencia contra el colectivo trans. En ese contexto abordaré la *Masacre de la Panamericana* como hito en la historia del colectivo travesti trans en Argentina.



Panamericana. Oro y Sangre

Si yo tuviera que definir la Panamericana,
yo diría dos palabras: oro y sangre.
Magalí Muñiz en Sosa Villada (2021).

Las reflexiones presentadas en este apartado se nutren del trabajo de archivo sobre prensa gráfica, fuentes policiales y archivos personales de la comunidad travesti trans del período seleccionado. También se nutre de entrevistas en profundidad realizadas a travestis trans sobrevivientes de la dictadura cívico-eclesiástico-militar argentina. En este caso, centrada en “la Panamericana”.

En la década del 1940 comienza a construirse la autopista Panamericana con el objetivo de conectar al norte de la ciudad. Según Butiérrez y Simonetto (2020, s/p)

a veces narrada como “la ruta de la muerte” fue un campo de batalla asfaltado en donde se disputaban los límites sexuales de la nueva Argentina. Allí las prostitutas, los fiolos, la cana, los clientes acalorados, las travestis, los acartonados párrocos y las miradas de lectores y televidentes debatieron sobre SIDA, escándalo, prostitución, homosexualidad, religión y democracia.

Se conoció como la *Masacre de la Panamericana* (1983-1993) a una serie sistemática de hechos de violencia institucional y civil que se aplicó sobre las travestis que ejercían la prostitución/ trabajo sexual a lo largo de esa autopista que separa la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y recorre varios partidos de la zona norte del conurbano de la provincia homónima. Para Álvarez fue “su carácter liminal lo que la hizo exitosa entre las travestis ya que les permitía cruzar de un distrito a otro en pocos metros” (p.59).

Según Ana Gabriela Álvarez (2017), “la primera zona de prostitución exclusivamente travesti en Buenos Aires fue “la Panamericana” (p.49). La masacre como acontecimiento marca un hito en la historia del activismo travesti. Si bien las protagonistas fueron víctimas de representaciones estereotipadas de la masculinidad/feminidad en la prensa de la época; es a partir de esta denuncia que algunas referentes testimoniaron en los medios de comunicación sobre aquellas violencias, introduciendo “una curva en el ocultamiento que hasta entonces había de las travestis como sujetos” (Berkins, 2003, p. 61). De este modo, puede decirse que las travestis se tornaron visibles.

La policía fue un actor central en el ejercicio de la violencia sistemática contra la comunidad travesti trans, un rol que estuvo legitimado bajo la estructura para-legal de los edictos policiales. En Buenos Aires, estos dispositivos funcionaron entre 1948 y 1998, excediendo los límites temporales de la última dictadura y generaban coacción, corrupción e impunidad policial en el abordaje a las personas en la vía pública, debido a que los mismos funcionaban como modos de control social y de disciplinamiento. Dicha violencia

afectaba principalmente a la comunidad travesti trans y a las mujeres cis que ejercían la prostitución/ trabajo sexual en la vía pública.

Respecto a esta violencia dirigida contra travestis, trans y personas en prostitución, Dora Barrancos (1999), a poco de la sanción del decreto que derogaba estas prácticas en la Ciudad de Buenos Aires afirmaba que, derogar los edictos policiales era importante porque los mismos condenaban a una persona por lo que era o por la impresión que daba, y no por lo que hacía. Esto fortalecía la estigmatización social en torno a dicha población, prefigurando “status subjetivos directamente incriminables” (Barrancos, 1999, p.57).

Si bien la institución policial históricamente se ha construido como actor responsable de las funciones de la represión del delito y el resguardo del orden social; combatir la conducta “desviada” se consolida como una tarea de protección del orden colectivo frente al peligro de la “desintegración social”.

La persecución constante se profundizó durante la última dictadura argentina a partir de detenciones arbitrarias, golpizas, secuestros, tiroteos, torturas y persecuciones, que dejaron un tendal de travestis trans muertas a la vera de la autopista (Castillo, 2023). Una de las causas de muerte más comunes era a raíz de las persecuciones policiales: muchas de las compañeras morían atropelladas cuando cruzaban la autopista en los intentos de escapar de los patrulleros que, se sospecha, a veces eran los mismos que las atropellaban.

Las diferentes narrativas puestas en juego en los medios de comunicación y la memoria de la comunidad travesti trans muestran una disputa en torno a la verdad. Según María Belén Correa, Fundadora del Archivo de la Memoria Trans (en adelante AMT), “En la Panamericana se mezclaban en aquella época los supuestos accidentes de chicas que morían al cruzar la ruta, para escapar de la policía, con los asesinatos” (Aguirre, 2021).

La violencia contra las travestis en los discursos mediáticos

El trabajo de archivo realizado (durante 2022-2024) sobre un *corpus* que incluyó documentos institucionales de las fuerzas policiales de Buenos Aires y prensa gráfica de alcance nacional, apeló no sólo a un análisis discursivo (Bajtín, 1982) a nivel de contenidos (Alonso, 1998; López Aranguren, 1986) sino también una exploración a nivel social que concibe al discurso como producto y parte de la interacción (Wodak y Meyer, 2003). Entendiendo que existe una relación entre las formas del orden social y los mecanismos de construcción (y desconstrucción) de los imaginarios sociales que estructuran la vida cotidiana de las personas, los medios son concebidos como dispositivos que (re)producen imágenes sobre la vida social (Hall, 1980), significados y valores.

En las fuentes estudiadas los textos e imágenes son entendidos como territorios simbólicos de comunicación cargados de significantes sociales que permiten la comprensión del mundo. Como afirma Joaquín Insausti en su estudio sobre la irrupción de las identidades travestis y gays: “El discurso de los medios de comunicación repone las posi-



ciones de médicos y policías, aunque también, con sus mediaciones, da voz a las maricas y a los intelectuales queer del periodo” (2023, p.425).

Para abordar la Panamericana como acontecimiento me centraré en el análisis de la prensa gráfica (Diario Crónica y Revista Esto!). Dicho análisis da cuenta, en primer lugar, de la (re)producción de una representación estereotipada de la identidad travesti. Por un lado, aparecen descripciones ligadas al disfraz como “hombre convertido en mujer” o “el muchacho se ha convertido en una encantadora *vedette*”. El recurrente uso del pronombre femenino entrecomillado como herramienta discursiva da cuenta de un ejercicio de distanciamiento, o mofa, por parte del enunciador. Además, las enunciaciones de la prensa recurren a la burla fálica con expresiones que refuerzan esta lejanía como: “la policía apretó el pomo cuando elegían a la reina travesti”. En un análisis de la cultura popular argentina en la dictadura/posdictadura, Marcelo Raffin analiza cómo las figuras del gay y la travesti en el cine de la época fueron “confinadas inexorablemente a una identidad degradada y objeto de burla, grotesco y desprecio, y a través de su espejo delimitando prescriptivamente la sexualidad heterosexual” (2008, p. 234) propiciando así una “inclusión excluyente”.

Por otro lado, los textos analizados en la prensa gráfica exhiben afirmaciones como “señores sospechosos” o “los travestis hacen demasiado bochinche” que dan cuenta de la asociación de la identidad a la inmoralidad y el escándalo en la vía pública. El travestismo era también vinculado a la prostitución, el delito y el peligro social. En dicha narrativa, los medios de comunicación afirmaban que había un marco de degradación moral en que se desenvolvía la prostitución/trabajo sexual en la Panamericana, y no dudaban de etiquetar a las personas que la ejercían como “delincuentes”.

Las representaciones que vinculaban travestismo y enfermedad, asociados a supuestos “trastornos psicopatológicos, psicopáticos o psicóticos”, “alteraciones”, “signos degenerativos”, se exhibían en la prensa como explicaciones de la conducta desviada. Del mismo modo, las “inclinaciones” al travestismo eran explicadas a partir del abandono familiar y la falta de una figura materna.

En este sentido, al ser definidas como “portadoras de sida” los diarios reprodujeron discursos de cuerpos infectados que despertaban tanto temor al contagio que hasta los bomberos la “recogieron con guantes” (Figura 1).



Por temor al contagio del SIDA, los bomberos de San Isidro "la" recogieron con guantes...



"La Rulo", su amiga de fierro y de "laburo" en Villa Martelli.



"Todos le decíamos Nancy", dijo Roque, el tío que "la" comprendía.



Zapatos caros que trajeron barro, dejó el travesti.



"Nancy" con la "Rulo", en la parada de Berutti y Laprida, Villa Martelli. "Poca guita". Después "Nancy" buscaría otro horizonte y se fue "deslumbrada" por las luces a la Panamericana. Fatal...



Hay un clima de tristeza en la húmeda habitación de Habana 183, Villa Martelli, ubicada al fondo de un largo pasillo flanqueado por habitaciones, o casitas similares. La mayoría tiene apenas dos ambientes y más pobladores de lo que el espacio permite albergar.

Cuando decimos Angel (por Angel Américo Molina, 26 años, travesti, muerto el domingo en la Panamericana) parece que habláramos de otra persona entre los familiares. Para ellos es "Nancy" y seguirá siendo Nancy en el recuerdo.

—Todos lo querían en el barrio, dado que siempre estaba dispuesto a ayudar a todos—dice Roque Américo Mansilla (42 años, tío del joven muerto)—. El vivía con mi hermana, su tía, desde que se murió la abuela. Sentía mucho las muertes y los abandonos. Su padre falleció cuando Nancy tenía 15 años, su madre lo entregó a la abuela (prácticamente lo abandonó) para que lo cuidara a la edad de 8 años y vivió acá hasta que ella falleció. A partir de allí lo cuidó mi hermana (Flora Rosa Román, 56 años).

La compañera de Mansilla escucha en silencio, mientras algunos niños duermen en unas cuchetas. Luego interviene: "El siempre fue bueno, dócil, muy apegado a la familia, pero siempre sintió una gran tristeza por el abandono de la madre. Al morir la abuela se sintió mucho peor, más o menos cuando tenía 15 años".

—Fue para esa época cuando comenzó a manifestar sus inclinaciones por el travestismo, pero acá nadie rechazó sus inclinaciones. Desde entonces, para nosotros, fue Nancy. Así como el amigo travesti con el que "trabajaba" en la zona de Laprida y Berutti, a pocas cuadras de acá, es "La Rulo"—agrega Roque Mansilla—.

—Pero, ¿Nancy no trabajaba en la Panamericana?

—No, hacía un mes que ella había empezado a ir a allí. Trabajó unos días y después la detuvieron los de una brigada especial que han creado en La Plata para combatir a los travestis. Estuvo ocho días presa y después la largaron. A los pocos días la atropellaron en la Panamericana.

—¿Por qué iba allí?

—Decía que allá se gabanaba más, que iban clientes importantes. Acá en el barrio se siente la falta de plata.

—¿Ganaba bastante Nancy?

—Lo suficiente para sus gastos: Ropas, maquillaje, alimentación. Sin embargo, quería juntar más dinero para ampliar la casa donde vivía con la tía.

La charla prosigue y seguimos vaciando entre "Nancy" y Angel, pero ellos nos han vuelto a repetir: "Para nosotros era Nancy" (el tío); "Acá en el barrio todos le aceptaban como una chica" (su compañera, María Cristina Casamayo).

Después nos muestran la habitación donde vivía Nancy. La están vaciando, pero aún quedan, junto a la cama apoyada en la pared, seis pares de calzado femenino. Algunos de taco alto, otros no. También hay una foto de Nancy posando en la esquina de Berutti y Laprida con su "amiga, La Rulo".

—Lo que sucede en la Panamericana es terrible y extraño—dice "La Rulo", que fue llamada para que interviniera en la charla—. Yo la acompañé a Nancy dos veces, pero luego no quise ir más. Es muy peligroso porque, dos por tres, hay corridas policiales. El día que murió Nancy, según nos comentaron en el sepelio, las corrieron con un patrullero y tiraron tiros al aire. Las chicas se desbandaron por la carretera y ahí fue cuando un automóvil rojo masacró a mi amiga...

—¿Es casualidad o alguien juega al tiro al blanco con los travestis?

—Parece raro que cada vez que hay una muerte haya corridas policiales. Después el patrullero se va y vienen los bomberos a levantar el cuerpo.

—¿Por qué fue esa noche Nancy a la Panamericana?

Figura 1. Revista Esto! Nota del 21 de octubre de 1988. Fuente. Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

En la mayoría de las crónicas analizadas, la violencia sistemática es nombrada como una "limpieza de travestis". Las crónicas sobre varones desquiciados y obsesionados con

exterminar travestis, que oscilan entre la burla y el morbo, no permiten conectar las muertes y la violencia cotidiana experimentada en la Panamericana. Sin embargo, la visibilidad de los medios de comunicación posibilita la emergencia de los testimonios de las protagonistas que declaran públicamente sobre las corridas policiales.

Sobre el relato de la muerte de Nancy, su compañera, La Rulo, narró a la Revista Esto! que:

las corrieron con un patrullero y tiraron tiros al aire. Las chicas se desbandaron por la carretera y ahí fue cuando un automóvil rojo masacró a mi amiga. (...) Parece raro que cada vez que hay una muerte haya corridas policiales. Después el patrullero se va y vienen los bomberos a levantar el cuerpo. (Revista Esto!, 1988)

Los múltiples relatos de los operativos policiales describen

gritos, corridas y desmayos se originaron, ante nuestra aparición, y muchas pelucas cayeron en distintos rincones dejando al descubierto evidentes cabezas masculinas, y rostros despintarrajeados desprolijamente en el afán y apuro por hacer desaparecer rimel y lápiz labial”. (Revista Esto!, 1987)

Las imágenes que acompañan las crónicas se caracterizan por la espectacularización de la muerte. Las luces de los autos a altas velocidades en la Panamericana se combinan con la quietud de los cuerpos inertes. Se advierten los cuerpos mutilados, los zapatos, las pelucas y los abrigos como significantes violentados, testigos de la violencia contra las travestis.

El tendal de travestis muertas a la ribera de la ruta da cuenta también de un modo de disciplinamiento subjetivo y social, donde la violencia y el aniquilamiento pueden ser pensadas como prácticas aleccionadoras para el resto de la comunidad transgresora de los mandatos de sexo-género.

Los diarios definían la masacre como “*Tiro al travesti. ¿Deporte de la Panamericana?*” (Revista Esto!, 1988), banalizando la muerte de todo un colectivo. Estas palabras dan cuenta de la sistematicidad con que las travestis perdían la vida en la ruta, asimismo recuperaban implícitamente el relato de la “caza de travestis” como una persecución constante. Este titular fue acompañado de la imagen de Claudia tendida en la cama de un hospital, con una vía intravenosa en su brazo izquierdo y una cánula nasal para administrar oxígeno. En esa fotografía de portada Claudia no posa para la cámara. Asimismo, la bajada de esa misma nota expresa que: “Esta vez, un patrullero de Munro logró que Claudia, 22 años, no ingresara en la lista negra de los que duermen eternamente en los cementerios de Boulogne y Benavídez”. Asimismo, la prensa gráfica exhibía el rol ambivalente de las fuerzas policiales. Mientras que las fuerzas del orden se construían como los agentes encargados de combatir la degradación moral de la sociedad e impedir el delito, sus acciones estaban cargadas de violencia, impunidad e injusticia.

A pesar del morbo y el carácter amarillista de la prensa gráfica, la intervención de



los medios gráficos permite a la comunidad contabilizar las muertas en la Panamericana. Como me describió en una charla informal una vez Magalí Muñiz, quien fue una gran activista del Archivo de la Memoria Trans, “estas imágenes crueles permiten respaldar la historia de la comunidad, mostrar que dicha violencia existió, dar pruebas”.

La masacre de la Panamericana puede ser analizada como parte del estado de excepción (Agamben, 2004) impuesto por la última dictadura cívico-eclesiástico-militar en Argentina, a partir de la suspensión de la ciudadanía y los derechos individuales. “El estado de excepción de Agamben investiga cómo la suspensión de las leyes dentro de un estado de emergencia o de crisis puede convertirse en un estado prolongado de ser y donde el objeto de la biopolítica es la *nuda vida*” (Valencia, 2010, p.139). En esta línea, la necropolítica (Mbembé, 2020) detenta un carácter múltiple, igualmente ejercida por actores ilegítimos (civiles) como por los actores legítimos de la biopolítica (fuerzas policiales). Sin embargo, para el colectivo travesti trans las políticas de persecución y violencia policial han sido la norma en ambos períodos, *ergo* el binomio dictadura-democracia exige ser revisado.

Testimonios

Vino la policía y nosotras empezamos a correr y cruzamos la Panamericana, yo me quedé en el medio, Maripopins estaba detrás mío a 10 metros de distancia.

Como les decía yo me quede en el medio pero ella no sé por cual motivo saltó para el otro lado y del otro lado venía un coche a más de 120 por hora, la levantó en el aire con tanta fuerza que estaba diez metros detrás mío y voló a más de diez delante mío y cuando cayó el mismo impacto hizo que su cuerpo se arrastrara y salían como chispas de su cuerpo, no sé por qué. Cuando se detuvo hizo un ruido extraño y ahí quedó con los ojos abiertos y toda desarticulada. Los policías ¿Qué hicieron? obvio que se subieron al patrullero y se fueron. Juro que es verdad. La familia que la atropelló llamó a la ambulancia y allí la llevaron. (Testimonio, AMT)

La masacre de la Panamericana es un acontecimiento clave en los testimonios de las sobrevivientes de la comunidad travesti, un hito que marca un antes y un después, no sólo en las trayectorias individuales sino en la historia del colectivo en Argentina.

Los recuerdos de la comunidad afectiva se tejen en torno a la memoria, la violencia, la muerte y el duelo colectivo:

Yo estuve cuando murió La Shirley, La Uruguaya. En Panamericana, en Martínez. Cuando la atropellaron yo estaba detenida en Munro y una de las chicas me dejó el lugar para ir al velorio, por eso tengo muy buenos recuerdos con las compañeras argentinas. (Luisa Paz. Testimonio AMT)

A La Negra Shirley la velamos a cajón cerrado porque estaba toda despedazada. Recuerdo que las chicas abrieron el cajón y el cuerpo estaba como de lado, el brazo separado. Horrible. A La Nancy de Villa Martelli la tuvo que juntar Perica, pedazo por pedazo, porque los policías no querían tocarla (...). (Cinthia Di Carlo Scotch. Testimonio AMT)



El relato de Cinthia Di Carlo Scotch contrapone dos imágenes morales controvertidas desde las travestis en los medios gráficos: el glamour y el vedetismo y las apariciones en las secciones policiales de las muertas en la Panamericana:

Nosotras éramos la vida real, se hablaba de nosotras en todos los programas de televisión, todas las revistas y diarios de Buenos Aires. Venían chicas de todas las provincias, de Paraguay, Brasil. Muchas amigas uruguayas, y todo porque nos veían en la tele, o leían. Así también esa ruta maldita se llevó más de sesenta compañeras. (Cinthia Di Carlo Scotch. Testimonio AMT)

Asimismo, como acontecimiento social y colectivo La Masacre de La Panamericana devela la permanencia de la violencia policial, incluso con el retorno democrático, el despojo de los derechos de ciudadanía del colectivo travesti. Como afirma Alejandra Ciriza sobre la ciudadanía sexual de las mujeres:

Siempre ha existido una tensión entre condición ciudadana y sexuación del sujeto, debido a que la institución de la ciudadanía reposa sobre una operación de construcción del cuerpo político que establece el carácter público de la esfera política, a la que corresponde una forma específica de relaciones intersubjetivas marcadas por la asociación histórica entre ciudadano y varón propietario. Este tipo de relación se proyecta aún hoy, como una sombra sobre la precaria inscripción de las mujeres en la condición ciudadana. (2007, p.310)

En este sentido, “sólo aquel sujeto que posea o adquiera el estatuto de ciudadano es perceptible de ser considerado humano” (Balza, 2009, p. 231). Como afirman Estrada-Carmona y Pérez Andrada, “la ciudadanía es un concepto mediador, porque integra exigencias de justicia y a la vez interpela a los que somos, miembros de una comunidad” (2022, p.77), en pos del reconocimiento de la identidad travesti en su carácter de humanidad.

Como se relata en el Archivo de la Memoria Tras:

La atención de los medios fue aprovechada para reclamar el atropello y exponer la violencia institucional a la que fueron sometidas, lo cual junto con una serie de marchas pidiendo, entre otras cosas, poder trabajar en paz, provocó un amedrentamiento incluso peor por parte de la policía.

Comunidad afectiva, duelo y recuerdo

Mónica Vul en su parafraseo sobre Primo Levi, expresa que

haber sobrevivido a Auschwitz impone el testimonio. Dar testimonio es el único sentido posible de la supervivencia. Tal vez, porque en el universo del Lager, había que desaparecer los muertos y los cadáveres, quemarlos, borrar sus huellas, para imposibilitar el recuerdo. (2022, s/p)

Como afirma Agamben, el “testimonio vale en esencia por lo que falta en él, contiene en su centro mismo, lo intestimoniado” (2000, p.34). Nombrar la violencia ocurrida,



dar testimonio, es un modo de resistir al olvido. Por ello propongo abordar los procesos de contra-memoria intergeneracionales del colectivo trans desde una dimensión político-afectiva, donde la vulnerabilidad, el dolor frente a la pérdida y el recuerdo son capaces de producir lazos sociales y potenciar la conformación de una comunidad política en torno a la memoria (Butler, 2006).

Desde una epistemología latinoamericana apelo a la noción de doloridad (Piedade, 2021) como un lugar de afecto que permita tensionar el concepto clásico de sororidad feminista. Desde un feminismo desde los márgenes, la doloridad “contiene las sombras, el vacío, la ausencia, el habla silenciada, el dolor causado por el racismo” y el heterocispatriarcado (p.18). De este modo, el dolor se constituye como potencia de cambio y transformación.

La comunidad travesti ha logrado construir una hermandad atravesada por el dolor de la pérdida. Como afirma Magalí Muñiz: “La mayoría de nosotras no tenía familia, así que era poca la familia que nos buscaba cuando caíamos detenidas” (Testimonio AMT). Como he planteado anteriormente, los movimientos de derechos humanos replicaron formas tradicionales de familia en la organización de la búsqueda de personas desaparecidas. En los movimientos de derechos humanos madres, abuelas e hijos e hijas encarnaron las luchas por la aparición con vida de sus familiares desaparecidos por el terrorismo de Estado. Mientras que en el caso de las comunidades sexo-género disidentes, las familias muchas veces funcionaron de modo expulsivo, no reconociendo las identidades de sus familiares; por lo tanto, no necesariamente activaron esa búsqueda, sino que esta quedó en manos de esa comunidad afectiva que también estaba siendo vulnerada por los aparatos que debían motorizar las denuncias (Nuñez Lodwick, 2022).

El colectivo travesti trans no sólo desarrolló estrategias de resistencia ante la violencia policial sino también en torno a la gestión de la enfermedad, el cuidado e incluso la muerte (Figura 2).





Figura 2. Funeral de Nancy. Martelli. 21 de agosto 1987. Revista Esto!
Fuente: Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

Entre todas hacíamos los velorios. Había que coimear hasta para enterrarlas, porque si no tenías documentos no las enterraban. En el cementerio en Benavídez, ahí hay 40 chicas enterradas como NN. Están, La Claudia Lescano, La Bubú, La Deborah Singer, están todas ahí como NN, nadie sabe dónde están ¡Pero están ahí! (Testimonio AMT)

Los testimonios permiten reconstruir una red de cuidados en torno a la presencia y la ausencia de las compañeras. Incluso a pesar del amarillismo la prensa observaba que “si los travestis se muestran unidos- y hasta agremiados- en la vida, también tienden a agruparse en la muerte” rezaba una nota titulada “Si te matan... Llamame por teléfono” (Revista Esto!, 1988).

En conclusión, a pesar de la violencia institucional y civil, el colectivo travesti trans ha consolidado refugios y “parentescos inesperados” (Haraway, 2020) capaces de sostener la vida y la muerte en una tierra dañada, de posibilitar un devenir recíproco. Desplegando estrategias de duelo colectivas y celebratorias hasta la actualidad (Figura 3).





Figura 3. Marcha Día de la Memoria Trans. Fotografía tomada por la autora el 20 de marzo 2023. Congreso, Buenos Aires.

Conclusiones

Ante las muertes incontadas, Mónica Vul (2022) se pregunta, “¿Cuántos cuerpos sin nombre, asesinados en el camino, no enterrados, flotan en el mar y en el aire entre montañas? La lista no para de aumentar: “no estar muertos para nadie, es justamente el riesgo de los muertos, la nada” (en Despret, 2021, p.70)”. La masacre de la Panamericana se constituye como un hito en la historia del colectivo travesti en Argentina combinado *glamour* y violencia, oro y sangre como describía Magalí Múñiz. La Panamericana, que supo ser una zona geográfica por excelencia donde ejercer la prostitución/trabajo sexual, se convirtió en el escenario de la violencia patriarcal policial y civil. Mientras que los diarios amarillistas las reconocieron como travestis (este significante incluye en aquel momento ya no sólo a las *vedettes* del teatro de revistas sino a las que ejercían la prostitución/ trabajo sexual en la Panamericana), también exhibían una espectacularización de la violencia sobre sus cuerpos, como un modo de disciplinamiento social y colectivo para quienes transgredieran la norma sexo-genérica.



El ansiado retorno del régimen democrático en el año 1983, que se presenta para la mayoría de la sociedad argentina como un retorno a un estado de derecho, no incluyó a las travestis (Álvarez, 2017). Muchas de las sobrevivientes no identificaron cambios vitales entre dictadura y transición democrática debido a la permanencia de la persecución, el hostigamiento policial, la violencia. Así, el colectivo travesti trans presenta temporalidades propias que rompen el binomio dictadura-democracia, mostrando rupturas y continuidades en torno a la violencia. Si bien, la persecución estatal de la disidencia sexual como un mecanismo de control social y moral ha permanecido bajo la figura de los edictos contravencionales, en contextos opresivos, estas subjetividades subversivas y distópicas, transgresoras del mandato social y moral, hallaron formas colectivas y afectivas de (re)existencia, de cuidado y memoria.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Adriana Hidalgo editora.
- Alonso, Luis Enrique (1998). *La mirada cualitativa en sociología*, Fundamentos.
- Alvarez, Ana Gabriela (2017). Cuerpos transitantes: para una historia de las identidades travesti-trans en la Argentina (1960-2000). *Avá*, (31), 45-71. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942017000200003&lng=es&tlng=es.
- Archivo de la Memoria Trans (2023). *Nuestros Códigos*.
- Balza, Isabel. (2009). Ciudadanía y nuevas identidades de género: sobre biopolítica y teoría queer. *Pasado y futuro de la democracia*, 231-238. <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/94053/1/Ciudadan%C3%ADa%20y%20nuevas%20identidades%20de%20g%C3%A9nero....pdf>
- Bajtin, Mijaíl (1982). El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal* (pp. 248-293). Siglo XXI.
- Barrancos, Dora (1999). Memoria de un retroceso. El artículo 71 del código de convivencia. *Revista Feminaria*, 22/23, 53-62.
- Berkins, Lohana (2003). Un itinerario político del travestismo. En Diana Mafía (Comp.). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Scarlett Press.
- Butler, Judith (2006). *Vida Precaria: El Poder del Duelo y la Violencia*. Paidós.
- Castillo, Leónidas (31 de agosto 2023). Para las travas la reparación es una deuda que nos debe la Nación. *Revista Haroldo*. <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=849>
- ciriza, alejandra (2007). ¿En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir. En Hoyos Vásquez, Guillermo. *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, (pp 293-319). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Cutuli, Soledad (2017). La travesti permitida y la narcotravesti: imágenes morales en tensión. *Cadernos Pagu*, N°50, 1-25. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500003>
- D'Antonio, Débora (2015). *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia argenti-*



na reciente. Imago Mundi.

- Despret, Vinciane (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. (Pablo Méndez, Trad.). Cactus.
- Estrada-Carmona, Sinuhé y Pérez Aranda, Gabriela Isabel (2022). Experiencias de ciudadanía trans* identitaria: desafíos del reconocimiento por parte del Estado. *ConCienciaSocial*, Vol 6 (11), 75-95.
- Feld, Claudia y Franco, Marina. (2015) Democracia y Derechos Humanos en 1984, ¿Hora cero? Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la postdictadura, En Franco, M. y Feld, C. (Dir.), *Democracia, hora cero: actores, políticas y debates en los inicios de la postdictadura*, (pp.359-400). Fondo de Cultura Económica.
- Feld, Claudia. (2015). La prensa de la transición ante el problema de los desaparecidos: el 'show del horror'. En Feld, Claudia y Franco, Marina (Dir.), *Democracia, hora cero: actores, políticas y debates en los inicios de la postdictadura* (pp. 269-316). Fondo de Cultura Económica.
- Garretón, Manuel Antonio (1985). Proyecto, trayectoria y fracaso en las dictaduras del Cono Sur. Un balance. En Cheresky, Isidoro y Chonchol, Jaques (Comp.). *Crisis y transformación de los regímenes autoritarios* (pp. 189- 205). Eudeba.
- Garrido, Hilda Beatriz; Hernández, Graciela Beatriz (2015). Violencia de género y dictadura cívico militar en la Argentina. *Centro de Estudios de Antropología de la Mujer*, 221-240.
- Gudiño Bessone, Pablo (2017). La Iglesia Católica en tiempos de dictadura y transición democrática (1976-1989): Discursos sobre familia, sexualidad y aborto. *Revista Pilquen*, 20 (1), 53-64. <https://www.scielo.org.ar/pdf/spilquen/v20n1/v20n1a05.pdf>
- González Mateos, Adriana (2018). Violencia sexual y de género durante la represión en el Cono Sur. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 4, 1-5.
- Hall, Stuart (1980). Codificar y decodificar. En *Cultura, media y lenguaje* (pp. 129-139). Hutchinson.
- Haraway, Donna (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (Vol. 1). Consonni.
- Insausti, Joaquín (2023). La emergencia de las identidades travestis en Argentina, *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 22, 423-452. <https://doi.org/10.7203/KAM.22.26086>
- López Aranguren, José Luis (1986), *La comunicación humana*. Nueva edición.
- López Perea, Fedra (2018). Razzias contra la homosexualidad y el travestismo en la apertura democrática, 1983-1986. En *VIII Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente* (Rosario, Argentina, 9 al 12 de agosto de 2016). https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/149765/Documento_completo.pdf%E2%80%93PDFA.pdf?sequence=1
- Mbembe, Achille (2020). *Necropolítica*. Melusina.
- Nuñez Lodwick, Lucía (2022). Desobediencia sexual en dictadura: devenires y reterritorializaciones deseantes para el caso argentino, *Revista Temas Sociológicos*, 30, 461- 488.
- Nuñez Lodwick, Lucía (2023). La sexualidad abyecta en las narrativas policiales bajo la última dictadura cívico-militar (1976-1983) en Buenos Aires. *Revista Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, 12(17), 208-223.
- O' Donnell, Guillermo (1982). *El Estado burocrático autoritario, 1966-1973: Triunfos, derrotas y crisis*. Editora de Belgrano.



- Páramo Bernal, Milena y Zurutuza, Cristina (2015). *Abriendo grietas en el silencio*. CLADEM.
- Parra, Valeria. (2016). Género, violencia sexual y dictadura. En torno al intento de aniquilamiento de las mujeres como sujetos durante la última dictadura cívico-militar argentina. En *IV Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos y II Congreso Internacional de Identidades*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9976/ev.9976.pdf
- Piedade, Vilma. (2021). *Doloridad*. Mandacarú.
- Radi, Blas. (2020). Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 11 (5), 23-36.
- Raffin, Marcelo (2008). La burla como inclusión excluyente: las figuras del gay y la travesti en las películas de Olmedo y Porcel. En *Otras historias de amor. Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino* (pp. 233-252). Editorial LEA.
- Rapisardi, Flavio y Modarelli, Alejandro (2001). *Fiestas, baños y exilios: los gays porteños en la última dictadura*. Sudamericana.
- Rodríguez Agüero, Laura (2019). Las hijas del trueno. Algunas notas sobre el carácter sexual de la represión en Mendoza (1976). *Revista Páginas*, 11 (27), 1-20.
- Sidicaro, Ricardo (1996). El Régimen Autoritario de 1976: Refundación Frustrada y Contrarrevolución Exitosa. En Tcach, César y Quiroga, Hugo (Coord.), *A veinte años del Golpe. Con Memoria Democrática* (pp. 9-26). Homo Sapiens
- Sonderéguer, María; Correa, Voleta; Cassino, Miranda y González, Amaranta (2011). Violencias de género en el terrorismo de Estado en América Latina. Ponencia IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria, 29-30. http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2011/10/mesa_9/sondereguer_correa_cassino_gonzalez_mesa_9.pdf
- Valencia, Sayak. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina.
- Wayar, Marlene (2021). *Furia travesti*. Paidós.
- Wodak, Ruth y Meyer, Michael (2003) *Métodos del análisis crítico del discurso*. Gedisa.

Sitios, páginas web y archivos consultados

- Aguirre, Osvaldo (12 de febrero de 2021). El cazador de mariposas. El estremecedor mito del asesino serial de travestis en la Panamericana y sus crímenes impunes. *Infobae* <https://www.infobae.com/sociedad/2021/02/12/>
- Bernández Blanco, Julio (12 de agosto 1988). Recuerdos de un policía de provincia. Los travestis de antes no pisaban Panamericana. *Revista Esto!* Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- Butierrez, Marce Joan y Simonetto, Patricio (28 de octubre de 2020). Las embajadoras de Travestilandia. *Moléculas Malucas – Archivo y Memoria fuera del Margen*. <https://www.moleculasmalucas.com/post/las-embajadoras-de-travestilandia>
- Ley 26743 de 2012. [Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina]. Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. Sancionada Mayo 9 de 2012 Promulgada: Mayo 23 de 2012. Boletín Oficial 32.404. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/70106/20120524>
- Revista Esto! (21 de octubre de 1987). En la Ruta Cruel. Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

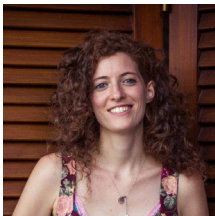


- Revista Esto! (21 de octubre de 1988). “Si te matan... Llamame por teléfono”. Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno).
- Revista Esto! (4 de noviembre 1988). Tiro al travesti. ¿Deporte de la Panamericana? Archivo Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- Solari Paz, Ana Cecilia (17 de marzo de 2021). Amoraes en dictadura. *Potencia Tortillera*. <http://potenciatortillera.blogspot.com/2021/03/ana-cecilia-solari-paz-amorales-en.html>.
- Sosa Villada, Camila (Presentadora). (Noviembre, 2021). *Capítulo 1: La dictadura eterna - Parte 2* (N.º 1) [Podcast]. Spotify.
- Vul, Mónica (22 de diciembre de 2022). El testimonio. Pasajes, inquietudes e indecibles. *Revista de Psicoanálisis En El Margen*. <https://enelmargen.com/2022/12/22/el-testimonio-pasajes-inquietudes-e-indecibles-por-monica-vul/>

Lucía Nuñez Lodwick

<https://orcid.org/0000-0001-7573-7240>

lucialodwick@yahoo.com.ar



Es doctora en Sociología, magíster en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural, licenciada en Sociología y diplomada en Ciencias Sociales por la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (EIDAES/ UNSAM). Se desempeña como becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Investiga sobre género, sexualidades, teoría feminista, activismos y memorias. Su proyecto de investigación posdoctoral indaga en las memorias sexo-disidentes, los archivos del activismo trans de la última dictadura cívico- militar y la transición democrática en Argentina. Forma parte de la *Memories Studies Association* (MSA) desde el 2023, del Núcleo Sur-Sur de Estudios Poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos desde 2020, de la Red de Feminismos Descoloniales del Sur desde 2015, del Grupo de Trabajo en Epistemologías del Sur CLACSO desde 2019 y del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas desde 2011. Integra el PIP Conicet *Tramas del activismo: cartografías de resistencias frente al Ecocidio en Argentina*. Es docente en universidades nacionales, brindando talleres de género y escritura. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros en torno al género, las prácticas artivistas, sexualidades, identidad, población lgbtiq+, procesos de construcción de memorias, entre otras.



LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA IMAGEN DE CULTO DESDE LA RESTAURACIÓN ESTATAL MEXICANA. INCOMODIDAD Y PROFANACIÓN

EVA ASTRID ALSMANN LÓPEZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

México

Aceptado para publicación el 25 de noviembre 2024

Resumen

En México las imágenes de culto históricas son consideradas monumentos y, por lo tanto, patrimonio nacional protegido legalmente por el Estado a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En su cotidianidad son usadas en rituales religiosos desde hace centenas de años por las comunidades que las han heredado desde la época colonial. Cuando el Estado, acuerpado en lxs restauradorxs, entra a la comunidad a restaurar un santo, una virgen, un cristo éstos se convierten en objetos de disputa en cuanto a la toma de decisiones sobre su materialidad, el acercamiento a ellos como representaciones y la ambigüedad sobre su pertenencia. Con esto en mente, aquí analizo algunos mecanismos de patrimonialización implementados desde el INAH, en general, y la restauración, en específico, y algunas de sus consecuencias. Uso herramientas teórico metodológicas de los Estudios Culturales y la Crítica Poscolonial (como la noción del tutelaje del Estado como ejercicio de poder) para proponer que la patrimonialización llevada a cabo en la coyuntura de nuestra intervención de restauración de esculturas policromadas/imágenes de culto es disruptiva y violenta para sus comunidades y que parte de esa violencia está atravesada, insospechadamente, por la profanación que llevamos a cabo con nuestros discursos y pedagogía patrimonialistas. No solamente busco evidenciar la incomodidad y extrañeza que introducimos con nuestra intervención, sino también incomodar a mis colegas invitándoles a pensar en los silenciamientos, lo oculto a la vista que desde la profesión no se analiza de manera crítica.

Palabras clave: patrimonialización estatal, tutelaje del Estado, prácticas de restauración, violencia epistémica.

THE PATRIMONIALIZATION OF THE CULT IMAGE FROM THE MEXICAN STATE RESTORATION. DISCOMFORT AND PROFANATION

Abstract

In Mexico historical cult images are considered monuments and, therefore, national heritage legally protected by the State through the National Institute of Anthropology and History (INAH). In their daily lives they are used in religious rituals for hundreds of years by the communities that have inherited them since colonial times. When the State, embodied in restorers, enters the community to restore a saint, a virgin, a Christ, these become objects of dispute regarding the decision-making about their materiality, the approach to them as representations and the ambiguity about their ownership. With this in mind, I analyze some patrimonialization mechanisms implemented by the INAH, in general, and restoration, specifically, and some of their consequences. I use theoretical and methodological tools from Cultural Studies and Postcolonial Criticism (such as the notion of State tutelage as an exercise of power) to propose that the patrimonialization carried out in the context of our intervention to restore polychrome sculptures/cult images is disruptive and violent for their communities and that part of this violence is crossed, unsuspectedly, by the profanation that we carry out with our patrimonialist discourses and pedagogy. I do not only seek to highlight the discomfort and strangeness that we introduce with our intervention, but also to make my colleagues uncomfortable by inviting them to think about the silencing, that which is hidden from view that is not critically analyzed by the profession.

Keywords: state patrimonialization, state tutelage, restoration practices, epistemic violence.

A PATRIMONIALIZAÇÃO DA IMAGEM DE CULTO A PARTIR DA RESTAURAÇÃO ESTATAL MEXICANA. DESCONFORTO E PROFANAÇÃO

Resumo

No México as imagens de culto histórico são consideradas monumentos e, portanto, patrimônio nacional legalmente protegido pelo Estado por meio do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH). Em seu cotidiano elas são utilizadas em rituais religiosos há centenas de anos pelas comunidades que as herdaram desde os tempos coloniais. Quando o Estado, encarnado em restauradores, entra na comunidade para restaurar um santo, uma virgem, um Cristo, estes se tornam objetos de disputa quanto à tomada de decisão sobre sua materialidade, a abordagem a eles como representações e a ambiguidade sobre



sua titularidade. Com isso em mente analiso alguns mecanismos de patrimonialização implementados pelo INAH, em geral, e de restauração, em específico, e algumas de suas consequências. Utilizo ferramentas teóricas e metodológicas dos Estudos Culturais e da Crítica Pós-colonial (como a noção de tutela do Estado como exercício de poder) para propor que a patrimonialização realizada no contexto da nossa intervenção de restauração de esculturas policromadas/imagens de culto é disruptiva e violenta para suas comunidades e que parte dessa violência é atravessada, insuspeitadamente, pela profanação que realizamos com nossos discursos e pedagogia patrimonialistas. Não busco apenas destacar o desconforto e a estranheza que introduzimos com nossa intervenção, mas também deixar meus colegas desconfortáveis, convidando-os a pensar sobre o silenciamento, aquilo que está oculto da vista e que não é analisado criticamente pela profissão.

Palavras-chave: patrimonialização estatal, tutela estatal, práticas de restauração, violência epistêmica.



Introducción

En México mucho del patrimonio cultural es responsabilidad legal del Estado y es protegido, principalmente, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL). La ley vigente en la materia, Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH) (2018), considera monumentos a aquellos bienes que, con base en una decisión cronológica, se designan como arqueológicos (prehispánicos hasta la época del contacto español), históricos (del siglo XVI hasta finales del XIX) y artísticos (siglo XX en adelante). Los bienes arqueológicos son propiedad inalienable de la nación, mientras que los históricos y artísticos son considerados monumentos solamente si cumplen con la definición de ley.

Las imágenes de culto han sido cuidadas dentro de estructuras sociales que se remontan a la época colonial, como las mayordomías y cofradías. Al igual que otros objetos que están en uso dentro de sus comunidades desde hace centenas de años son monumentos históricos, siempre y cuando hayan pertenecido o pertenezcan a los inmuebles construidos entre los siglos XVI y XIX, que fueran templos, conventos, seminarios,

o cualesquiera otros dedicados a la administración, divulgación, enseñanza o práctica de un culto religioso; así como a la educación y a la enseñanza, a fines asistenciales o benéficos; al servicio y ornato públicos y al uso de las autoridades civiles y militares. (Art. 36, párrafo I, LFMZAAH, 2018)

Es evidente que desde la ley ya se comienza a patrimonializar a estos objetos, al designarlos monumentos y ponerlos bajo la protección del INAH, cuya ley orgánica contempla el concepto de patrimonio cultural (Art. 2, Ley Orgánica del INAH, 2015).

Si bien en la LFMZAAH (2018) se considera la coparticipación de gobiernos estatales y municipales, organizaciones sociales, comunidades e individuos, se condiciona a que sea bajo la regulación y sanción del INAH y el INBAL (Pérez Ruiz, 2012). El involucrar al Estado en las disposiciones sobre las imágenes de culto, cuando éstas han sido parte de los usos y costumbres de sus comunidades –amén de su carácter religioso y sagrado– implica, en la mayoría de los casos, convertirlas en objetos de disputa no solamente en cuanto a la toma de decisiones sobre su materialidad, sino en el acercamiento a éstas como representaciones (Hall, 2010). Con esto en mente, en este artículo analizo algunos mecanismos de patrimonialización implementados desde el INAH en general, y desde la restauración en específico, así como algunas de sus consecuencias. Para ello utilicé la contextualidad radical herramienta teórico-metodológica de los Estudios Culturales desarrollada a partir del trabajo intelectual de Stuart Hall, estableciendo, mediante la *articulación* (Grossberg, 2009) un diálogo entre las leyes, políticas públicas y la práctica estatal de restauración, y su recibimiento en las comunidades. También exploro cómo se patrimonializa a la imagen de culto mediante el tutelaje y prescripciones de matriz colonial, introyectados y naturalizados desde la enseñanza de la profesión.

Comienzo por contextualizar a la restauración estatal, lugar desde donde escribo y me desplazo. Posteriormente, discuto la ambigüedad con la que se concibe al patrimonio a partir de su doble noción de herencia y propiedad (Hernández Sánchez, 2016) insertando a las imágenes de culto en la discusión. Continúo con la pedagogía que desde la restauración se implementa para patrimonializarlas en sus comunidades, estableciéndola como una forma de tutelaje del Estado (Rufer, 2016) a partir de la noción de *poder tutelar* (de Souza Lima, 2018; Lugones, 2023). Recorro después al análisis de una viñeta etnográfica, entendida desde las historietas como la representación gráfica de un tiempo o espacio mínimo significativos (Alsmann, 2024). Desde mi experiencia como restauradora estatal sostengo que la patrimonialización llevada a cabo en la coyuntura de intervención de conservación-restauración de imágenes de culto es disruptiva y violenta, hecho que apenas comienza a verbalizarse en el gremio mexicano, pero sin un análisis de fondo. Al final de la discusión, propongo que una parte de la violencia, insospechadamente está atravesada por la profanación llevada a cabo desde nuestras prácticas restauradoras, buscando no solamente evidenciar la incomodidad y extrañeza introducida con nuestra intervención, sino también incomodar a mis colegas invitándoles a pensar en los silenciamientos, lo oculto a la vista que desde la profesión no se analiza de manera crítica.

La restauración desde el Estado

La restauración como profesión en México surge en el seno estatal, y está directamente relacionada con organismos internacionales que pretendían entrenar profesionales en conservación del patrimonio a nivel mundial. Lo que hoy es el Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM), auspiciado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, siglas en inglés), comenzó a buscar en la década de 1960, sedes regionales para su enseñanza. México, a través del INAH, fue el candidato aceptado, creándose a finales de esa década dos centros que dieron paso a lo que hoy son la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRyM). Durante las primeras tres décadas desde la creación de la restauración como profesión en nuestro país, lxs únicxs restauradorxs a nivel nacional eran egresadxs de esta escuela. A esto se suma que la profesión sigue los criterios asentados por el INAH, derivados, a su vez, de Cartas y otros documentos redactados por organismos internacionales como los mencionados. Incluso, si un restauradrx de práctica privada pretende intervenir patrimonio contemplado por la ley, tiene que solicitar una licencia al INAH demostrando que seguirá los lineamientos exigidos. Con esto busco señalar el control que, de una u otra forma, tiene el Estado sobre la restauración profesional en México, además de plantear que lxs restauradorxs trabajamos dentro del paradigma patrimonialista (Alsmann, 2024; Vega Cárdenas, 2017) moldeado desde Occidente.



Los vínculos con UNESCO, y la candidatura de México como sede, fueron parte de una fuerte política diplomático-cultural del Estado mexicano para consolidar una imagen de líder regional en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, acudiendo al arte y la cultura para fortalecer la identidad nacional al interior y exterior, operando “una campaña de largo alcance que propició la profesionalización de las disciplinas directamente relacionadas con el descubrimiento, resguardo, conservación y exhibición del patrimonio de carácter identitario” (Garduño, 2020, p. 67). De ahí la creación de instituciones de enseñanza superior dedicadas al ámbito cultural y patrimonial, y de nuestros museos nacionales, tendientes hacia la monumentalidad y la alta calidad estética de los bienes en exhibición.

Al principio se hablaba de la obra de arte como aquello a ser restaurado siguiendo la tendencia europea que también plantea -hasta la fecha- la importancia de la ciencia como aporte de autoridad y credibilidad a la disciplina. En la década de 1990 se comenzó a hablar de bienes culturales; sin embargo, muchos de los criterios principales pensados desde la restauración de arte no cambiaron.

Actualmente en México predominan dos enfoques en conservación: uno dirigido a los materiales (*Material-based conservation*); y otro a los valores (*Values-Based Conservation*) (Sully, 2013). Aunque es la materia la que se interviene con nuestros procesos, con este segundo enfoque se desplaza la importancia que, en un primer momento, se ponía en la materialidad a los usos, funciones y valores de los objetos, otorgados no solamente por lxs especialistas conservadorxs, sino por la sociedad que los usa, para significar la relevancia cultural propuesta en la Carta de Burra (ICOMOS, 2013). Sin embargo, al ser, en realidad, los expertos los que designan la relevancia cultural, hay sesgos importantes. Acudo a un documento recomendado por la Carta recién mencionada para ejemplificar esto.

Ask First. A guide to respecting Indigenous heritage places and values, de la Comisión del Patrimonio Australiano, sugiere en su título que al preguntar a los indígenas australianos sobre sus lugares y objetos sagrados se les está respetando. Sin embargo, para su redacción también se consultó a la industria, el gobierno, la *Commonwealth* y a expertxs en patrimonio (Australian Heritage Commission, 2002, p. 3). De hecho, el documento va dirigido a una serie de interesadxs (*stakeholders*), entre ellos el sector minero, la industria, desarrolladores, investigadorxs y profesionales del patrimonio. No se puede evitar sospechar que el peso de las opiniones no es el mismo, considerando la historia de expolio y genocidio cometidos por el régimen colonialista sobre los indígenas, lo que ha derivado en una relación hasta la fecha no equitativa. Como lo plantean Carolina Crespo *et al.* (2007) el patrimonio constituye un espacio de disputa política, económica y simbólica en donde convergen y accionan agentes como el Estado, el sector privado, lxs intelectuales, los movimientos sociales, etcétera.

En la restauración estatal mexicana también se han observado sesgos a la hora de designar la valoración de los bienes culturales, cayendo en un ejercicio subjetivo depen-



diente del capital cultural, experiencia de/la/le profesionalista y el tipo de bienes que atiende (Peñuelas, 2015). Asignar valores forma parte del proceso patrimonializador, es decir, se identifica al objeto a restaurar como patrimonio de la nación y a partir de esto se decide por qué es importante. Desde que estudiamos la licenciatura, nuestra aproximación a las imágenes de culto es desde ese lugar, concibiéndolas como *esculturas policromadas en madera*. De hecho, casi nadie en el gremio se refiere a ellas como *imágenes*. Las estudiamos desde su materialidad y manufactura, valorándolas como documentos históricos y estéticos. Al trabajar con el enfoque orientado hacia los valores buscamos contextualizar el bien a restaurar agregándole etiquetas como “valor religioso” y “valor sociocultural”, creyendo que estamos abarcando la manera en cómo el otro “valora su patrimonio”; pero, lo más común que nos preguntamos con respecto a los otros —los usuarios— es cómo usan los objetos para explicar por qué presentan ciertos daños. Al pensar los rituales y costumbres alrededor de los bienes como posibles fuentes de deterioro *antropogénico* nos entrenan, tanto en la escuela como en la vida profesional, para erigirnos como una voz de autoridad cuya finalidad es conservar al patrimonio material a como dé lugar, incluso si eso implica rescatarlo de sus propias comunidades, que, en su ignorancia (supuestamente) lo ponen en riesgo.



Figura 1. Hermandad del Santo Entierro apoyando a la mayordoma de San José para cuidar el pudor de la imagen mientras se le cambian sus vestimentas. Parroquia principal de Teocelo, Veracruz. Fotografía de la autora, febrero de 2024.



Aquello conlleva silenciar mucho de lo que rodea a estos objetos venerados. Nos olvidamos de que son parte de su vida cotidiana; reciben rezos, son objeto de rituales, salen a procesión en su día, y acompañan a otras cuando les toca festejar su santo. Amanecen de buenas o se enojan. Tienen pudor, y solamente unos cuantos privilegiados tienen permitido cambiarles de vestimenta (ver la Figura 1). Caminan, se ponen pesados si no quieren moverse de su lugar y dejan su huella como testimonio de sus apariciones, si así lo deciden (Ver Costilla, 2015; Neff, 2012; Ramírez Maglione, 2018). En torno a ellos, se celebran misas, rituales, fiestas. En Tequila, Veracruz, por mencionar un caso, existen sesenta y seis mayordomías, con el mismo número de imágenes. La gente, en su mayoría hablante del *náhuatl*, se refiere a ellas como *totatzitzimen*, es decir, *santitos sagrados* (Cotlame, T., comunicación personal, 4 de agosto de 2021) o *totatzin*, que significa *diosito o santo* (Mazahua, J. L., comunicación personal, 6 de septiembre de 2021), una referencia directa de lo que para ellxs representan. Religión, sacralidad, metafísica, divinidad, no hay una sola manera de describir lo que rodea a las imágenes, o emana de ellas. Es algo con tantos significados como subjetividades. Más que buscar herramientas o respuestas para poder conocer algo subjetivo e inabarcable, me importa llevar la mirada a eso que se pone en juego y que, de varias maneras, es disruptivo cuando la “restauradora estatal” entra en las comunidades incidiendo en el objeto venerado y sus usuarixs.

Patrimonio ¿propiedad o herencia? El beneficio de la ambigüedad

Nuestro discurso patrimonialista se difunde no solamente a través de nuestra intervención de restauración, también lo hace con el material didáctico —manuales, carteles, trípticos, videos—diseñado desde la CNCPC. En este usan términos como: *obra, bien cultural, patrimonio cultural, objeto cultural, esculturas*. Aparece la mención de *imagen* raramente cuando se apela a las comunidades o autoridades eclesiásticas para que permitan nuestro involucramiento en algo directamente relacionado con ellas, como se lee en esta cita:

Debe erradicarse la idea de que, si se manifiesta al INAH la existencia de las imágenes pertenecientes al templo, éstas irán a parar a un museo. Es importante que el INAH registre en sus sistemas institucionales la existencia de los bienes, no para adueñarse de ellos, sino para poder, en coordinación con las comunidades, protegerlos. (CNCPC-INAH, 2021, p. 17)

Podemos percibir cierta ambigüedad en la palabra *adueñarse* y la manera en cómo se le habla a la comunidad. ¿No nos adueñamos de las imágenes desde el momento en que las convertimos en un bien cultural profano? ¿Desde el acto mismo de despojar estas imágenes de la importancia y el sentido con los que nacieron? ¿No nos las adueñamos cuando le damos instrucciones a la comunidad de cómo cuidarlas? ¿O siempre hemos sido sus dueñxs? Después de todo, son patrimonio de la nación ¿o no?



El artículo 30 de la Ley General de Bienes Nacionales (2023) señala que la Secretaría de Cultura es la “competente para poseer, vigilar, conservar, administrar y controlar los inmuebles federales considerados como monumentos arqueológicos conforme a la ley de la materia [...]”. La ambigüedad que reviste a las palabras que indican posesión, vigilancia, administración y control es utilizada constantemente por el Estado. Aunque las leyes son más estrictas con los materiales arqueológicos, los discursos estatales se permiten generalizar a través de operaciones metonímicas y juegos con deslices de sentidos: los monumentos son patrimonio, el patrimonio no es solamente arqueológico, los materiales coloniales y decimonónicos también lo son y, por lo tanto, son propiedad de la nación; después de todo, están protegidos por la misma ley.

El pretender que la legislación es suficiente para separar a la sociedad del patrimonio cuando el Estado lo requiera, nos impide comprender contextos complejos, e introduce conflictos, ya que se llega con la actitud de *hacer valer la ley*, no de establecer un diálogo. Isabel Villaseñor (2012) menciona un lamentable caso sucedido en 2008 en la zona arqueológica de Chinkultic donde policías arremetieron contra ejidatarios para recuperar el control del sitio, matando a seis de ellos. Las leyes “permiten” la participación de actores sociales, pero solamente si se dan de alta como coadyuvantes del Instituto o si actúan bajo su supervisión:

Los integrantes de las iglesias, agrupaciones o asociaciones civiles o religiosas están obligados a llevar a cabo las acciones que sean necesarias para lograr que los bienes culturales en su custodia sean preservados en su integridad y valor, conforme a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. (CNCPC-INAH, 2021, p. 15)

Esta ambigüedad sobre la propiedad, custodia, usufructo y responsabilidad en la toma de decisiones genera disputas. Como sugiere Cristóbal Gnecco (2012) al regular al patrimonio no se discute sobre éste y se le convierte en un asunto técnico, con especialistas designados para vigilarlo, protegerlo, excavarlo, restaurarlo. Nos hemos visto en situaciones en las que tenemos que explicar a las comunidades por qué sus bienes no son solamente de ellxs, y por qué unxs extrañxs del gobierno están ahí colocando sellos de clausura y hablando de sanciones; decidiendo sobre sus santos, vírgenes, templos.

Además de sus legislaciones el Estado incide en el plano de lo simbólico con respecto a lo patrimonial dentro de la construcción identitaria nacional, que, desde la época posrevolucionaria, se erigió como el México mestizo de raíces prehispánicas y españolas, y que, con sus bemoles, sigue operando. Para ello fue fundamental la apropiación de los testimonios materiales de las culturas prehispánicas, planteándolos como una herencia de nuestros antepasados. Coincido con Alberto Hernández Sánchez (2016) quien busca desmitificar esa idea de que, como nación, hemos heredado el patrimonio cuando, en realidad, se trata de un proceso de apropiación, entendido como *hacer propio lo que es ajeno*. La noción de patrimonio no solamente contiene un sentido de herencia, sino también de propiedad y con éste se opera, porque para que la herencia suceda “debe de existir el acto



deliberado de heredar por parte del propietario original de los bienes en cuestión. Sin este acto de intención, no hay herencia” (Hernández Sánchez, 2016, p. 19).

En dos períodos diferentes de la historia de la nación se buscó una apropiación de los bienes materiales religiosos. En la época de la Reforma, a partir de 1855, se promulgaron leyes separando al Estado de la iglesia y obligándola a vender sus bienes y propiedades con el fin de restarle poder ya que, hasta ese momento era dueña de más de un tercio del territorio del país. Esto desató una guerra civil que duró de 1857 a 1860. Por otra parte, la Cristiada o guerra Cristera se dio de 1926 a 1929 a raíz de que los primeros gobiernos posrevolucionarios aplicaran medidas severas para regular el culto religioso. Los templos fueron cerrados con el pretexto del gobierno de hacer inventarios, puesto que legalmente ya eran patrimonio nacional; ante esto, la gente creyente se amotinó y corrió la sangre (Meyer, 2005). Más de 250,000 personas murieron y no hubo lado vencedor, sino negociaciones. Durante estos conflictos, la persecución al clero y feligreses, así como la destrucción de los bienes de culto por parte del Estado fue brutal, por lo que podemos afirmar que muchas de las imágenes y otros bienes venerados que han llegado hasta nuestros días, fueron protegidos por sus creyentes durante esos eventos, arriesgando incluso su vida. Esto quedó marcado en el santoral católico, ya que, de los treinta y un santos mexicanos, veintiséis participaron en la Guerra Cristera (Nájar, 2020).

Es irónico que los bienes que sí fueron heredados -en términos de que quien otorga y quien recibe la herencia está presente en el proceso- son a los que se tiene un acceso más complicado desde el Estado. ¿Cómo pensar lo colonial, lo atravesado por años de fe católica, como parte de la identidad nacional del Estado-nación laico? ¿Cómo apropiarse de algo heredado bajo otros términos, es decir, una herencia que opera en otra epistemología, para convertirlo en patrimonio nacional? Aunque, al parecer, el Estado ya aprendió que intentar tomar el control de manera física de los bienes venerados implica desatar un conflicto sanginario, se continúa buscando la injerencia por lo menos en el plano de las representaciones. Nombramos las imágenes de culto como monumentos históricos, y por extensión, en patrimonio nacional. Cristóbal Gnecco (2021) afirma que “la patrimonialización no es sólo un acto que nombra; también es un acto que crea marcas, de las que hace un uso exclusivo” (p. 320). Lxs restauradorxs al nombrarles *como esculturas policromadas en madera*, ponemos el énfasis en cómo y con qué materiales fueron hechas, congelándolas en el tiempo histórico en que fueron creadas. Al entrar a una comunidad con el fin de restaurarlas, probablemente soy la primera presencia estatal que les enseña que su imagen es patrimonio nacional. Dentro de esa dinámica, como profesionista, me atrevo a darles consejos de cómo cuidar las imágenes *realmente*, sin detectar, muchas veces, la violencia epistémica que ejerzo al hacerlo. Maya Lorena Pérez Ruiz (2012) menciona que el patrimonio cultural, desde las instituciones del Estado, se concibe como natural e intrínseco y oculta los procesos y criterios con los cuales estos bienes han sido seleccionados, conservados y difundidos como nacionales. Al encarnar al Estado-nación y su ideología,



me apropio de una imagen de culto para conservarla bajo los estándares patrimonialistas sin sospecharlo, porque tenemos naturalizado al patrimonio desde la licenciatura. Al darse la apropiación de un bien se lleva a cabo un “despojo” y, al mismo tiempo, un acto de “posesión”. En la construcción y justificación del despojo-posesión es donde el término *patrimonio* resulta bastante operativo pues reivindica la propiedad mientras ayuda a establecer la “idea de herencia”, una ficción; lo que ocurre es un “despojo del pasado” de manera simbólica (Hernández Sánchez, 2016, p. 32). Su control es importante porque, como destaca Jesús Antonio Machuca (2005), el patrimonio

adquiere la importancia de un correlato simbólico, puesto que sirve de fondo y dota de sentido a las instituciones y el quehacer social. Sin embargo, también lo ha sido como referente de un fenómeno de estadolatría. [...] lo que se hace por el patrimonio contribuye al mismo tiempo a pulir la imagen del Estado. El patrimonio cultural como construcción de una representación social, se halla históricamente ligado a la formación institucional del Estado. (p. 145)

No es erróneo entonces suponer que la patrimonialización desde el Estado busca no solamente su protección, sino su control, aunque esto conlleve la constante disputa con ciertos actores sociales, mediada con el beneficio de la ambigüedad ya planteada.

Además de lo ya mencionado me pregunto: ¿cómo se patrimonializa a la imagen de culto desde las prácticas restauradoras *in situ* y cómo esto da origen a muchos de los conflictos que se dan al trabajar en comunidades? La tendencia desde las políticas públicas ha sido trabajar *con* las comunidades y volverlas corresponsables: involucrar al mayor número de personas de todas las edades en el cuidado de *su patrimonio* enseñándoles su puesta en valor. *Educación patrimonial*, le llamamos. Veamos cuál ha sido nuestro acercamiento con las comunidades desde nuestra pedagogía. ¿Cómo incorporamos, empírica y discursivamente, a las imágenes en nuestro paradigma patrimonialista más allá de lo que dice la ley?

Educar para conservar

A mediados de los años noventa en lo que ahora es la CNCPC se implementaron algunos proyectos piloto de atención a patrimonio en comunidades. De las experiencias vividas se rescataron metodologías para continuar con el trabajo, desde el Departamento de Atención a Comunidades de dicha coordinación, organizando talleres de reflexión y valoración para que reconocieran *su patrimonio*:

se le da una pequeña exposición del concepto de patrimonio, de los diferentes objetos que lo conforman [...] a partir de esto se les solicita que ellos reflexionen sobre cuál es su patrimonio y a partir de esa reflexión surge ese reconocimiento de lo que es suyo. (Noval, 2005, p. 17)



Dicho de otro modo, la opinión que se rescata de las comunidades es aquella que se obtiene después de haberles enseñado nuestra propia versión de lo que sus bienes deben significar. En palabras de Noval (2006), colega a cargo del departamento mencionado,

estas comunidades, además de ser sus legítimos propietarios deben ser incorporadas en la responsabilidad de conservar ese patrimonio en pleno conocimiento de sus valores, para su disfrute. [...] queremos acercar a la comunidad con su patrimonio, responsabilizarla de él pero con mayor conocimiento de causa. (p. 4-5)

Una vez más aparece la ambigüedad sobre la propiedad y responsabilidad para con el patrimonio. La respuesta no siempre ha sido positiva, ya que nuestra intervención forzosamente genera extrañeza (Alsmann, 2024; Mier, 2002), pleitos sobre la toma de decisiones entre facciones comunitarias, rechazo y conflictos varios. Después de varias experiencias negativas se tomó la decisión de trabajar, solamente, con comunidades que hicieran una solicitud al INAH para restaurar sus bienes (Noval, 2005). Mientras se restaura, se procura incluir actividades dirigidas a enseñarles a valorar su patrimonio e interesar a las comunidades por su conservación. La pregunta lógica que surge es ¿por qué si las comunidades expresaron su interés en restaurar sus bienes y se acercaron al INAH para pedir apoyo, damos por sentado que hay que enseñarles a valorarlos? ¿No es innegable que han cuidado de sus imágenes? Después de todo han llegado a nuestros días después de varios siglos de vida e importantes conflictos armados. ¿No es evidente que si están pidiendo ayuda es porque les importa?

Sí les importa; está claro desde que se acercan al INAH y se anotan en una lista de espera cumpliendo pacientemente con los requisitos burocráticos. Pero, también sabemos que lo que ellxs esperan de una restauración es una pieza renovada, incluso repintada con colores y tonalidades diferentes. Nosotrxs restauramos bajo estándares de Occidente, que han sido revisados y acordados por expertxs, respetando los materiales originales con el fin de conservarlos para futuras generaciones. Claro que esto último solamente se logra enseñando a lxs responsables cómo cuidar de las piezas, señalándoles aquellos errores que han cometido en detrimento de *su patrimonio*. Así que para evitar malos entendidos debemos procurar estar en la misma página, a saber: la nuestra. Asimismo, cuando detectamos bienes de importancia histórica o estética, pero abandonados por sus comunidades, se les invita a incluirlos en sus vidas como un rasgo identitario propio:

Se debe tratar de insertar el patrimonio cultural como ese factor que les permite a todo grupo social hacerse identificable; que les permita pensar, sentir y ver las cosas desde el punto de vista del grupo de pertenencia o de referencia; lograr que ese patrimonio, quizás olvidado o subvaluado, recupere esa identidad, ese valor central en torno al cual la comunidad logre volver a organizar su relación con el mundo. (Noval, 2019, p. 110)

A través de estas prácticas mencionadas tutelamos al patrimonio y a las comunidades a conveniencia del primero bajo nuestros estándares. ¿Qué implica tutelar el pa-



rimonio? Si buscamos el significado de diccionario, tutelar es “ejercer la tutela”; “que guía, ampara o defiende” y “perteneciente o relativo a la tutela de los incapaces”. En un primer momento, se relaciona con lo judicial, como el cuerpo especializado para investigar el robo del patrimonio cultural en México: Gendarmería de Tutela del Patrimonio Cultural de la Guardia Nacional. Sin embargo, significa también decidir qué es lo mejor para éste, siendo la figura más capaz para tales fines, a diferencia de los otros, quienes son considerados incapaces (mentales o civiles). En este sentido, la SECUL, el INAH, el INBA y las instancias de cultura regionales y locales tutelan desde el Estado, lo que conlleva un ejercicio de poder con características específicas que rebasa las acciones enmarcadas en lo legal-judicial.

La noción de *poder tutelar* permite entender cómo opera la tutela del patrimonio en el contexto amplio y relacionado con las construcciones identitarias de la nación mexicana y también en la aproximación social que se ha hecho desde la restauración. Aunque fue propuesta para investigar los ejercicios de poder practicados por la vía administrativa sobre pueblos indígenas, durante la formación del Estado brasileño (de Souza Lima, 2018), el concepto nos ofrece herramientas teóricas y metodológicas para aproximarnos “a otras formas de ejercicio de poder de impronta tutelar, aunque no realizada respecto de pueblos indígenas, aprendiendo modalidades específicas de relaciones de poder que suelen ser colocadas bajo los rótulos de paternalismo, clientelismo, entre otros calificativos” (Lugones, 2023, p. 190). En el caso del patrimonio nacional, el INAH ha utilizado, además de la ley, elementos mucho más elaborados y no tan a la vista; es en esa parte en la que el poder tutelar nos es útil, porque contempla tanto los elementos pedagógicos como opresivos, con el fin de establecer una dominación a través de la tutela (Lugones, 2023). Con base en esta noción, Mario Rufer (2016) también estudia el tutelaje del Estado aplicado en cuestiones patrimoniales en México. En diálogo con su trabajo y con todo lo anterior, argumento que lxs restauradorxs formamos parte de esa dinámica. Tutelamos desde nuestra pedagogía, desde nuestras recomendaciones por escrito de cómo tocar, limpiar, cuidar a sus bienes; en nuestras conversaciones con miembros de la comunidad insistiendo que algunas de sus prácticas implican riesgos graves; en los talleres que impartimos sobre el patrimonio sin tomar en cuenta sus propias epistemologías, violentándolas y silenciándolas. Tutelamos cuando creemos que estamos protegiendo identidades locales o comunitarias cuando, en realidad, fueron construidas desde nuestros discursos para convencer a lxs usuarixs de conservar ciertos bienes de ciertas maneras.

Nuestras prácticas forman parte de la pedagogía de la Nación porque enseñamos los referentes escogidos por el Estado-nación para representar a México. Marcelo Vitarelli (2003) destaca el papel de la instrucción pública para transformar la sociedad en la transición del contexto colonial a la fundación del Estado moderno:

el concepto Nación se instala como fundamento de la soberanía y se materializa por la generalidad de hombres y mujeres que comparten valores y referentes culturales comunes



[...] que serán objeto de una pedagogía de la Nación, en donde los sistemas escolares [...] posibilitarán la integración de la sociedad en torno a un imaginario colectivo. (p. 131)

Las instituciones patrimonialistas mexicanas formaron parte de la Secretaría de Educación Pública desde su fundación; y desde entonces y hasta la fecha -ahora como parte de la Secretaría de Cultura- ayudan a enseñar esos referentes. La patrimonialización de la imagen de culto desde la conservación-restauración es un ejemplo de que, más allá de nuestros discursos y prácticas como restauradoras estatales y de la discusión sobre la materialidad y su intervención, lo que está en debate es el control del patrimonio cultural y la práctica de hegemonías culturales. Jugar con la ambigüedad del patrimonio como propiedad de la nación, pero al mismo tiempo objeto de usufructo y responsabilidad de terceros bajo tutela estatal, es parte de ese control. En el siguiente apartado busco complementar la discusión mediante el análisis de una práctica restauradora *in situ*, añadiéndole capas a los mecanismos con los cuales patrimonializamos las imágenes de culto.

Del Santo Cristo y sus costillitas

Acerquémonos a una escultura policromada y su intervención *in situ*, partiendo de mi lugar como restauradora. Con el Santo Cristo colocado en una mesa dentro de la sacristía me dediqué, inicialmente, a documentar su estado material previo a mis procedimientos, así como su manufactura. Fue elaborado durante el barroco, estilo predominante en la Nueva España, cuyos rasgos buscaban una representación realista que involucrara empáticamente a los feligreses. Para lograrlo era común utilizar ojos de vidrio, pelucas y pestañas de pelo natural, dientes de marfil, lágrimas de cristal, fragmentos de hueso y otros recursos que permitieran un dramatismo adecuado (Maquívar, 1995). Lo primero que llamó mi atención fue la alta calidad de su talla. Sin duda fue realizada por un maestro entallador con larga experiencia y conocimiento, tanto en las técnicas y materiales de factura como en anatomía. Los músculos y ligamentos, las venas resaltadas de sus brazos, piernas, cuello, cara; todo fue finamente detallado. El trabajo más impresionante lo observamos en su espalda ahuecada, no solamente para aligerar la escultura sino también para causar una impresión importante entre los fieles, simulando las heridas que Cristo sufrió durante el *vía crucis*. La carne levantada por los latigazos se logró recrear utilizando piel encolada o pergamino aplicado en las orillas del ahuecado. Por debajo de la piel abierta observamos sus costillas expuestas, logradas con algún material semiflexible. Todo alrededor está cubierto de pintura roja: su sangre.

El Cristo, definitivamente, es una obra de arte. Además, es un documento histórico, producto del trabajo gremial colonial que operaba con ordenanzas estrictas, gracias a las cuales sabemos que una escultura era hecha por varios maestros, cada quien abocado a lo que dictaba su oficio. Asimismo, sabemos cómo fueron hechas. Al observar la imagen con detalle, mi mente restauradora repara en todo eso y pienso: esta belleza de escultura



nació a partir de prismas de cedro unidos entre sí. Es impresionante. Es algo que debía compartir con los visitantes que llenaban la sacristía por momentos, porque ellos no lo alcanzan a comprender. Y al no saberlo, no la valoran como debieran, no la cuidan como se debe cuidar un testimonio de varios siglos de antigüedad, una muestra destacada del barroco, patrimonio de todos los mexicanos.

Pero como estoy trabajando a contrarreloj, no me es posible organizar ni siquiera una plática. Así que aprovecho cualquier oportunidad para explicar a quienes nos visitan (gente de la cabecera municipal y zonas aledañas, mujeres del programa social de PROSPERA, chicxs de bachilleres, secundaria, primaria, y, sobre todo, muchas personas de la tercera edad) sobre la manufactura. Insisto que observen los detalles de su cuerpo. A lxs niñxs les doy a cargar fragmentos pequeños de cedro y les enseño las herramientas con las que se talla la madera. Les invito a imaginar que ese hermoso cristo se fabricó a partir de pedazos de madera como esos. Además, les explico cómo se logró el realismo de las heridas en su espalda. Las costillitas llamaron mucho la atención, se corrió la voz y más gente fue a visitarnos. Fui testigo de cómo el trabajo hiperrealista conmovió a varias personas al punto de las lágrimas, al pensar en el sufrimiento de Cristo. Así puedo describir cómo es que viví y me expliqué a mí misma esos momentos: la calidad y realismo del Santo Cristo continúa cumpliendo la función para la que fue hecho. De este modo simplifiqué la relación de la comunidad con su imagen, reduciéndola a una reacción visceral, a un producto de la época colonial especialmente bien logrado, que buscaba convencer a aquellxs que estaban siendo evangelizadx.

Llevo la atención a dos cuestiones reprochables: pensé “al otro” como alguien manipulable que se deja convencer por la factura realista, ignorante de lo que realmente es importante: el valor de la escultura como obra de arte y como documento histórico. Asimismo, descarté la sacralidad de la imagen. Obvié los cientos de años que lleva siendo una hierofanía, es decir, *lo sagrado manifestado en un objeto de nuestro mundo profano*. Comprender esto va mucho más allá de “respetar” creencias y conocer rituales para aplicar esa información para su conservación. La imagen es la *Encarnación del Verbo*. Hace mucho tiempo dejó de ser madera y pintura para convertirse en lo sagrado. Esto, que por sí mismo contiene una fuerza impresionante, lo hacemos a un lado, mediante una operación axiológica que le designa un lugar en una lista, junto a valores como el estético y el histórico.

Al operar sin hacer conciencia de estas otras epistemologías causamos extrañeza. No es casualidad que cuando en nuestras pláticas a las comunidades explicamos la técnica de manufactura y los procesos realizados, en muchas ocasiones, los semblantes de las personas reflejan perplejidad, incredulidad o incomodidad. Esto no se debe al uso de términos técnicos incomprensibles —porque nos aseguramos de usar un lenguaje coloquial— sino que, para ellxs, sus imágenes no son de madera, no importa mucho de qué están hechas. Bruno Latour (2002) me ayuda a comprender la reacción de los creyentes



cuando menciona que muchos de los iconos que son adorados son conocidos como *acheiropoiete*, es decir, caídos del cielo, no hechos por manos humanas:

mostrar que un humilde pintor humano las ha hecho sería debilitar su fuerza, manchar su origen, profanarlos. Así, *añadir la mano* a las imágenes es el equivalente a echarlas a perder, criticarlas. Lo mismo es verdad para la religión en general. Si dices que es hecha por el hombre, nulificas la trascendencia de las divinidades, vacías las reclamaciones de salvación desde lo alto. (p. 18)

De acuerdo con la reflexión de Latour, y tomando en cuenta a la imagen como hierofanía, puede decirse que la profané al convertirla en escultura policromada. De este modo, las imágenes de culto son transformadas en herramientas didácticas para enseñar nuestros valores y criterios. Apoyándonos en el archivo colonial podríamos pretender que esto sigue cierta lógica; después de todo, nacieron como herramientas didácticas para la evangelización. Pero en ambos casos, no hay inocencia en la pretensión de educar, sino una intención de inculcar las propias epistemologías para sostener una ideología. Mario Monteforte (1989) nos recuerda que la evangelización “tuvo un propósito espiritual, pero también era un medio de otorgar base religiosa al vasallaje políticamente dirigido por el Imperio español para sus fines prácticos. En este sentido, toda plástica religiosa es un aparato ideológico” (p. 126). Desde entonces —en aquellos tiempos coloniales y también, desde los grupos hegemónicos— existía el interés de controlar todo lo que rodeaba a las obras religiosas, apoyados en aparatos de vigilancia ideológica como la Inquisición, que juzgaba los casos de herejía “cometidos también por la vía del arte” (p. 129). Había una especial preocupación por la decencia que debían tener las obras, proveniente del III Concilio Provincial Mexicano de 1585. Este daba a conocer las decisiones tomadas en el Concilio de Trento, celebrado a raíz de los conflictos que trajo consigo la reforma protestante que defendía la iconoclasia, “por lo que era necesario difundir cuál era la postura de la Iglesia católica a este respecto, especialmente en estas tierras donde la población estaba inmersa en pleno proceso de evangelización” (Maquívar, 1995, p. 49); de ahí lo estricto de las ordenanzas.

Mientras que las tres funciones del arte contra-reformista fueron evocar, educar y conmovir (Ramírez Maglione, 2018), actualmente usamos las imágenes de culto para educar sobre los significados que tiene el patrimonio nacional como parte de la pedagogía de la nación. En pocas palabras, detrás de nuestras prácticas y nuestra pedagogía está la ideología del Estado-nación; la que instalamos a través de nuestra tutela sin darnos cuenta, porque supuestamente estamos tomando en cuenta al otro.

Noval (2006), por ejemplo, dialogando con la teoría contemporánea de la restauración de Salvador Muñoz Viñas (2003), propone que no se puede dejar de lado la opinión de los usuarios, para quienes sus objetos significan algo: “la eficacia del objeto como símbolo debe ser uno de los objetivos de la restauración” (p. 3). Lo que resulta problemático en la práctica es que la eficacia simbólica sea utilizada como sinónimo de valor simbólico



dentro de una aproximación axiológica. Me explico: Noval (2006) agrega que “el objetivo final de la Restauración no es conservar el material por sí mismo, sino más bien mantener y conservar los valores contenidos en el patrimonio” (p. 3). Estamos ante un enfoque con base en los valores, que reconoce la importancia de la imagen como símbolo para su comunidad, pero relega esa importancia a un marco axiológico generado desde nuestro discurso, con los sesgos propios.

Si tanto insistimos en que el objeto venerado es patrimonio vivo deberíamos incluir a quienes lo viven y cómo lo viven. Roxana Seguel *et al.* (2010), colegas restauradoras chilenas, introducen la hierofanía en su propuesta teórico metodológica para trabajar objetos de devoción. Esto no se discute en la restauración en México y creo que podría ser útil, siempre y cuando se tenga la consciencia de nuestro lugar de enunciación como trabajadorxs estatales. No debemos permitir que la sacralidad de la imagen, filtrada a través de una operación estatalizada se convierta en un rasgo que la caracteriza. Propongo que la imagen como hierofanía, al formar parte de una epistemología diferente y compleja, es una pieza fundamental dentro de una forma completamente distinta de concebir a estos bienes. Muchas veces, esto va acompañado de otras cosmovisiones: percepciones diferentes del tiempo, de las historias, de la memoria, de las creencias, como se ilustra con algunas viñetas etnográficas en nuestra tesis (Alsmann, 2024).

Al reducir la carga simbólica y epistemológica de la hierofanía de una imagen al valor de una escultura policromada, con el fin de insertarla en nuestro paradigma patrimonialista la invisibilizamos, imponemos nuestros puntos de vista disfrazados de una operación dialógica con las comunidades. Cuando lo que se busca es educar a partir de nuestro discurso —muchas veces cargado de ejemplos condescendientes— ejerciendo violencia epistémica y cultural. Con esto no quiero decir que por ser una epistemología diferente está separada por completo de la vida moderna, o que pertenece exclusivamente a las comunidades. Los creyentes existen en todo tipo de contextos y su manera de vivir, sus creencias y necesidades deben ser dimensionados por nosotras con el debido conocimiento de causa.

Apuntes finales. Conservar profanando

En su origen, el control de la producción de imágenes de culto buscaba que no se les profanara para salvaguardar la devoción de lxs fieles. La profanación restaría sacralidad y devoción y, por lo tanto, control. Es un tanto irónico que, como restauradora profané las imágenes de culto para educar en la conservación y la puesta en valor del patrimonio cultural. Los discursos podrán ser diferentes, pero ambos sostienen la hegemonía cultural. En estos más de quinientos años pasamos —en cuanto a las imágenes de culto— de controlar para no profanar, a profanar para controlar.

Giorgio Agamben (2005) en su *Elogio de la profanación* sostiene que no hay religión



sin separación puesto que la religión “sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada” (p. 98); dicho de otro modo, hace guardar la distancia entre lo profano y lo divino. De esta manera, existe el mundo de lo sagrado y el de lo profano, transitar de uno a otro mundo se hace a través de dos actos opuestos y en constante tensión: la consagración y la profanación. Es en esta tensión y pasaje de un mundo al otro en donde están las imágenes devocionales, una vez que el Estado-nación interviene. Me parece que éste último se auxilia también del dispositivo de la separación para “capturar a las personas, a los lugares, a las cosas y trasladarlas ritualmente a una esfera separada” (Hernández Martínez, 2017, p. 132). Propongo, entonces, que el fluir de ida y de regreso entre la sacralidad —y su creencia— y la magia del Estado (Tausig, 2015) acuerpada en lxs restauradorxs (Alsmann, 2024), se da en este campo de tensiones entre la consagración y la profanación.

Con nuestra pedagogía de la nación, desde nuestro *educar para conservar* separamos y profanamos en el sentido recién planteado, pero también silenciamos, borramos los otros significados depositados en los objetos o, cuando menos, interrumpimos la dialéctica de la imagen de culto y la devoción “en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen” (Báez-Jorge, 2008, p. 69). Aunque la profanación es necesaria para vaciar de ciertos sentidos a la imagen de culto, no es en donde nos detenemos. Porque, al revestirlas —y a cualquier bien denominado patrimonio cultural— de otros significados con el fin de legitimar la ideología cultural hegemónica sacralizamos nuevamente al objeto. Como bien señala Llorenç Prats (1997),

el origen del patrimonio, en su acepción contemporánea, y su proceso de construcción no me parece distinto [...] de otros procesos de representación y legitimación simbólica de las ideologías. El proceso en sí consiste en la legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad (de sacralidad si se prefiere) extraculturales, esenciales y, por lo tanto, inmutables. (p. 22)

Esa nueva sacralización del objeto conlleva erigir al patrimonio cultural en fetiche (Vega Cárdenas, 2008). En el caso de las imágenes de culto, mediante nuestra operación axiológica, por un lado, las consagramos como obras de arte y documentos históricos; y, por otro lado, domesticamos cualquier otra epistemología que las rodea con etiquetas: [*valor simbólico/ socio-cultural/ religioso*]. Las ahora esculturas policromadas son despojadas en muchos casos, no solamente de su importancia como representaciones en otras epistemologías, sino de su carga ideológica y política como bienes coloniales, al ser estudiadas y etiquetadas como esculturas virreinales desde la historia del arte. Referirnos a la colonia con el término de *virreinato*, como si hubiese sido una reproducción idéntica de lo que sucedía en Europa, es ocultar varias cosas de fondo. ¿Será que queremos olvidarnos de la violencia de la evangelización, que fue la que introyectó la religión católica en la población en la colonia? ¿Queremos vaciar de cualquier ideología a las imágenes para estudiarles solamente desde el arte? ¿Queremos olvidarnos de la violencia (física, episté-



mica, simbólica), del saqueo y destrucción, de la esclavitud?

La escultura policromada virreinal es el fetiche mediante el cual metemos a las imágenes de culto en nuestro paradigma patrimonialista. Esto conlleva inocular ciertos miedos a las comunidades, sobre la manera nueva de proceder con sus imágenes (Alsmann, 2024). Ya lo dijo Alfredo Vega Cárdenas (2008):

el objeto se vuelve intocable para los otros, en museos, excavaciones y monumentos, esta inaccesibilidad no persigue únicamente la idea de la preservación al evitar una manipulación constante o impropia de tal objeto, sino que es parte también de los mecanismos de sacralización del patrimonio cultural. (p. 71-72)

Además, “el patrimonio fetichizado y reificado es pasto fácil de la ley” (Gnecco, 2013, p. 53). Con esta idea del patrimonio como sagrado nos presentamos ante las comunidades como expertxs en conservación-restauración, con todos los conocimientos científicos necesarios para intervenirlo, separando también a las imágenes mediante una extirpación de sus conexiones, lazos, usos, regímenes de cuidado (Shepherd, 2016), sin considerar que las comunidades son expertas en imágenes de culto. Además, queremos convencerles de adoptar como suyo lo que nosotrxs consideramos patrimonio cultural, bajo nuestros términos, lo que incluye imponerlo como rasgo que les proporciona identidad. En cierto modo, y pensando con Mario Rufer (2018), administramos las alteridades desde el Estado, promoviendo la participación social, pero como al Estado-nación mejor le convenga: una participación tutelada, sobre un patrimonio tutelado. Como restauradorxs estatales estamos *hablando por otros*. Hablamos desde el lugar de enunciación del Estado-nación y desde ahí reforzamos la producción de asimetrías que, entre otras cosas, definen la posición que se ha de ocupar “en la apropiación de los medios de poder —entre ellos, el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar— y por lo tanto, confiere desiguales capacidades de «atribuir identidades al otro»” (Silvia Rivera Cusicanqui, como se citó en Rufer, 2016, p. 279). Rufer (2016) nos recuerda que

cuando las formas institucionales del estado moderno usurpan ese derecho de hablar por, no ocupan solamente la figura del representante del sujeto colectivo, sino que se alimentan de forma ambivalente (y nunca enunciada como tal) con la figura del *pater que tutela*. Esta es la clave del éxito político de esa usurpación. (p. 279)

Tenemos entonces al Estado como el *pater* que tutela un patrimonio cultural —que irónicamente se refiere a *patris* (del padre) y *onium* (recibido)— seleccionado por el Estado mismo para *hablar por la nación*, para ser apropiado y heredado desde esa tutela. Tenemos una nación imaginada que ha transitado discursivamente y desde lo homogéneo —la identidad mestiza— hacia lo pluricultural. Sin embargo, lo que observamos de esto último son fragmentos de ambigüedad colocados como parches en un discurso hegemónico manejado desde la época posrevolucionaria en México. Esto podríamos intentar explicarlo desde el arraigo y fuerza que tiene la identidad nacional cultural usada para definirnos



durante tanto tiempo. Pero quizás también tenga otro trasfondo. Quizás esa ambigüedad le permita al Estado-nación —desde la postura multicultural— formar y administrar la alteridad desde su tutela. ¿Será que en la restauración estatal sucede algo parecido utilizando de manera ambigua el concepto de patrimonio para no hablar de religiosidad y lo sagrado? ¿Será que el discurso oficial sobre patrimonio al ser estatalizado procura ser laico? ¿Queremos negar nuestra propia violencia cuando llegamos, con una actitud claramente colonialista, a enseñar nuestros discursos a las comunidades, silenciando sus epistemologías?

En diálogo con Claudia Briones, Rufer (2016) nos comenta, con respecto a ese reconocimiento reciente de aquellos que antes fueron silenciados que,

son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un estado-nación que en el propio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía. (p. 281)

Siguiendo a Rita Segato, el autor nos habla de reconocer continuidades históricas “entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana” (Segato citada en Rufer, 2016, p. 276), pero refiriéndose no a aquellas continuidades entendidas desde el estructuralismo clásico, sino a aquellas miméticas silenciadas, “parodiadas bajo el aparente quiasma del «sujeto nacional», amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron” (p. 276). Si Europa siempre está adelante, en el sentido al que refiere Aníbal Quijano (2000), el tutelaje del Estado es necesario para aquellos que se quedaron detrás, ese *hablar por*. Esto incluye el tutelaje del patrimonio con el fin de narrar la nación desde su lugar de enunciación.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta no es la única manera de pensar y/o usar a la nación. Pensar el nacionalismo de manera unilateral desde el eurocentrismo nos hace suponer “que la única manera de concebir a la nación es como capital simbólico ideado para tomar el poder político del Estado” (Chatterjee citada en Rufer, 2012, p. 13). Pero esto sería “reducir a términos funcionalistas e ideológicos un concepto que tiene un anclaje social en la experiencia que excede por mucho esa explicación: vivir la nación, narrarla, practicarla, es otra cosa” (p. 13). A propósito de esto Bhabha (2010) nos dice:

es la marca de la ambivalencia de la nación como estrategia narrativa –y un aparato de poder-, que produce un deslizamiento continuo en categorías análogas –incluso metonímicas-, como el pueblo, las minorías o la «diferencia cultural», lo que se superpone continuamente en el acto de escribir la nación. (p. 386)

En este orden de ideas, el significante de la nación no es algo cerrado, por ello el Estado-nación se atribuye el derecho de tutelar su sentido, para evitar su *profaNación*. Y es en esto, como objeto de contemplación, que la nación y la imagen de culto comparten algo en común: “no se sabe bien de dónde sale, no se sabe bien quién la hizo y es mejor



no saberlo. Hay un misterio que no debe ser profanado” (Rufer, M., comunicación personal, 27 de enero de 2021). Lxs restauradorxs somos guardianxs del misterio de la nación significada desde la construcción identitaria estatal. Tutelamos su sentido desde nuestro paradigma patrimonialista, aunque implique atentar contra ese otro misterio, profanando a la imagen y sus comunidades.

Agradecimientos

Agradezco a les lectorxs que evaluaron este trabajo por sus sugerencias, así como a los revisorxs de la revista.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). Elogio de la profanación. En *Profanaciones* (pp. 93-119). Adriana Hidalgo.
- Almirón, Analía; Bertonecello, Rodolfo & Troncoso, Claudia (2006). Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y perspectivas en turismo* 15, 101-124. <https://www.redalyc.org/pdf/1807/180713891001.pdf>
- Alsmann, Eva (2024). Objetos de devoción, creyentes inusitados. Relación Estado-comunidad en la coyuntura de intervención de conservación-restauración de imágenes en culto. [Tesis de doctorado no publicada]. UAM-Xochimilco.
- Báez-Jorge, Félix (2008). *Entre los nagueles y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Bhabha, Homi (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 385-423). Siglo XXI.
- CNCPC-INAH (2021). *Manual de prevención de robo en recintos religiosos*. [https://conservacion.inah.gob.mx/pdf/tu_conservas/conserva_el/conserva\(15272\)-1889.pdf](https://conservacion.inah.gob.mx/pdf/tu_conservas/conserva_el/conserva(15272)-1889.pdf)
- Costilla, Julia (2015). “Guarda y custodia” en la Ciudad de los Reyes: la construcción colectiva del culto al Señor de los Milagros (Lima, siglos XVII y XVIII). En *Fronteras de la Historia*, 20 (2), 152-179. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83344555006>
- Crespo, Carolina; Losada, Flora & Martín, Alicia (2007) (Eds). *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Antropofagia.
- de Souza Lima, Antonio Carlos (2018). *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. CIESAS.
- Garduño, Ana (2020). Antecedentes para la profesionalización de la conservación en México: diplomacia cultural y políticas patrimonialistas. *Intervención* 11 (21), 67-91. <https://revis-taintervencion.inah.gob.mx/index.php/intervencion/article/view/6328>
- Gnecco, Cristóbal (2012). Paisajes con golem. *ArtEncuentro, los pueblos originarios en los museos. Pro-puestas curatoriales y museográficas*, (1), 53-60. <https://museo.precolombino.cl/wp-content/uploads/2020/09/los-pueblos-originarios-en-los-museos.pdf>

- Gnecco, Cristóbal (2021). Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 51 (2), 319-324. <https://journals.openedition.org/mcv/15558>
- Grossberg, Lawrence (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa* 10, 13-48. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39612022002.pdf>
- Hall, Stuart (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates post-estructuralistas. En Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh (Eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Universidad Javeriana-Universidad Andina Simón Bolívar-Enviación Editores.
- Hall, Stuart (2013). *Discurso y poder*. UNCP.
- Hernández Martínez, Cuauhtémoc (2017). Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben. *HYBRIS. Revista de filosofía*, 8 (1), 127-149. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6069567>
- Hernández Sánchez, Alberto (2016). *¿Herencia o apropiación? Chichén Itzá y su conformación como patrimonio cultural*. [Tesis de doctorado UNAM].
- Latour, Bruno (2002). "What is iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?" En Bruno Latour y Peter Weibel (Eds.), *Iconoclasm: beyond the image-wars in science* (pp. 14-37). MIT.
- Lugones, María Gabriela (2023). Poder tutelar. En Mario Rufer (Ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (pp. 185-206). Siglo XXI-CLACSO.
- Machuca, Jesús Antonio (2005). Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México. En Raúl Béjar y Héctor Rosales (Eds.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas* (pp. 135-175). UNAM.
- Maquívar, María del Consuelo (1995). *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepetzotlán*. INAH.
- Meyer, Jean (2005). *La Cristiada. Los cristeros*. Siglo XXI.
- Mier, Raymundo (2002). El acto antropológico: la intervención como extrañeza. *Tramas* 18-19, 13-50. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/327>
- Monteforte, Mario (1989). *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. UNAM-TURNER.
- Muñoz Viñas, Salvador (2003). *Teoría contemporánea de la restauración*. Síntesis.
- Neff, Françoise (2012). De un lado al otro del cerro: peregrinaciones tepoztecas. En Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Eds.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y Antropología de las religiones* (pp. 56-59). Colegio de México.
- Noval, Blanca (2005) Santo Domingo Yanhuitlán. Un proyecto piloto para la conservación integral. *El correo del restaurador*, 11, 13-22. <https://conservacion.inah.gob.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2015/10/Correo-Restaurador-No.-11.pdf>
- Noval, Blanca (2006). Participación social en los proyectos de conservación con comunidades. *Restaura, revista electrónica de conservación*. <https://conservacion.inah.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/RestauraPatsocialpdf.pdf>
- Noval, Blanca (2019). La conservación del patrimonio cultural. Valoración, identidad y uso social. *Revista CR Conservación y Restauración*, 19, 101-113. <https://revistas.inah.gob.mx/in->



dex.php/cr/article/view/15836

- Peñuelas, Gabriela (2015). *La valoración del patrimonio cultural en el campo de la restauración mexicana. Estudio del caso ENCRyM-INAH*. [Tesis de maestría en Comunicación y Estudios de la Cultura]. ICONOS. <https://www.iconos.edu.mx/qrtesis/160266EC.html>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012). *Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas*. *Diario de campo*, 7, 4-82.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Aries.
- Puglisi, Rodolfo (2021). La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), 224-247. <https://revista-sacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1005>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Ramírez Maglione, Aniella (2018). La imagen devocional frente al desastre natural: una aproximación a los usos y funciones de la escultura religiosa en Cartago según fuentes históricas del siglo XVIII. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 15 (2), 45-61.
- Rubial, Antonio (2018). Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno. En Gisela Von Wobeser, Carolina Aguilar García & Jorge Luis Merlo (Eds.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano* (pp. 13-58). UNAM.
- Rufer, Mario (2012). Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. En Mario Rufer (Ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp. 9-43). Itaca.
- Rufer, Mario (2016). Nación y condición poscolonial. Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Karina Bidaseca (Ed.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 275-296). CLACSO-IDAES.
- Rufer, Mario (2018). La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. *A contracorriente. Una revista de estudios latinoamericanos* 15 (2), 149-166. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1737>
- Schneider, Renata (2017). ¿De quiénes son las cosas: de ustedes o de nosotros? *Boletín de Aniversario del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 33-43. <https://ceas.org.mx/boletines/boletin-colegio-de-etnologos-y-antropologos-sociales-2017-2/>
- Seguel, Roxana; Benavente, Ángela y Ossa, Carolina (2010). Restauración de imágenes de culto: propuesta teórica metodológica para la intervención de objetos de devoción. *Conserva* 15, 47-65. https://www.cncr.gob.cl/sites/www.cncr.gob.cl/files/2021-06/no_15_2010.pdf
- Shepherd, Nick (2016). Arqueología, colonialidad, modernidad. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-70). Ediciones Del Signo y JAS Arqueología.
- Sully, Dean (2013). Conservation theory and practice. Materials, values, and people in heritage conservation. En Sharon Macdonald; Helen Leahy; Andrea Witcomb; Kylie Message; Conal McCarthy; Michelle Henning; Annie Coombes y Ruth Phillips (Eds.), *The International Handbooks of Museum Studies*. Volume IV: practice (pp. 1-21). John Wiley & Sons.



- Taussig, Michael (2015). *La magia del Estado*. [Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Trad.]. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1997).
- Vega Cárdenas, Alfredo (2008). El oficio del restaurador como instrumento de destino. Elementos teóricos y metodológicos para una Sociología de la Restauración [Tesis de Maestría en Filosofía Social, no publicada]. ITESO.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2017). ¿Es la restauración una disciplina patrimonial? Notas acerca de un cambio de paradigma. *Conserva* 22, 7-21. <https://www.cncr.gob.cl/publicaciones/conserva-numero-22>
- Villaseñor, Isabel (2012). El patrimonio cultural y los derechos humanos: una reflexión desde el ámbito de la conservación. En *Memorias del IX Foro Académico De ciencia, creación y restauración*. ECRO. <https://www.ecro.edu.mx/foro-2012>
- Vitarelli, Marcelo (2003). Universidad y poder. La universidad argentina entre el proyecto político y la voluntad pedagógica. *Revista Educación y Pedagogía* 15 (37), 131-141. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/5981?articlesBySimilarityPage=30>
- von Wobeser, Gisela, Aguilar, Carolina y Merlo, Jorge Luis (2018). Prólogo. En Gisela von Wobeser; Carolina Aguilar y Jorge Luis Merlo, *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano* (pp. 7-12). UNAM.

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Australian Heritage Commission (2002). *Ask first. A guide to respecting Indigenous heritage places and values*. https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/databases/creative_heritage/docs/ask_first.pdf
- Gobierno de México. INAH (s.f.). *Autorización de obra para proyectos de conservación - restauración de bienes muebles y muebles asociados al inmueble del patrimonio cultural*. <https://www.tramites.inah.gob.mx/INAH-06-001.html>
- Gobierno de México. Secretaría de Cultura (2024). *Programa sectorial de Cultura (2020-2024)*. DOF: 3 de julio de 2020. <https://www.gob.mx/cultura/documentos/programa-sectorial-decultura-2020-2024>.
- ICOMOS (2013). *Carta de Burra*. https://icomos.es/wp-content/uploads/2020/01/burra1999_spa.pdf
- Ley orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015). Por la cual se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia y por la que se establecen sus competencias. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 3 de febrero de 1939. Última reforma publicada [D.O.F.] 17 de diciembre de 2015. https://www.normateca.inah.gob.mx/doctos/sitios_interes/doc-1700252098.PDF
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (2018). Por la cual declara de utilidad pública, la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y de las zonas de monumentos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 6 de mayo de 1972. Última reforma publicada [1] [D.O.F.] 16 de febrero de 2018. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_160218.pdf
- Ley General de Bienes Nacionales (2023). Por la cual se definen a los bienes que constituyen



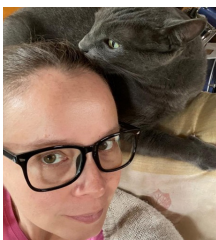
el patrimonio de la Nación y se establecen sus reglamentaciones de administración nacional. Publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 20 de mayo de 2004. Última reforma publicada [1] [D.O.F.] 3 de mayo 2023. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGBN.pdf>

- Nájjar, Alberto (21 de junio de 2020). México: las 3 guerras que se han peleado en la historia por la religión católica y su profunda influencia en el país. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53058519>

Eva Astrid Alsmann López

<https://orcid.org/0009-0008-7553-5292>

eva_alsmann@inah.gob.mx



Es licenciada en Restauración de Bienes Muebles por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México. Trabajó como restauradora de obra en proyectos estatales y privados, destacando entre sus trabajos la reestructuración de las *Salas Mexica* y *Oaxaca* del Museo Nacional de Antropología, el diagnóstico del *Retablo de los Reyes* de la Catedral Metropolitana, la reestructuración de las salas permanentes del Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec, la exposición temporal *España Medieval*, la restauración de litografías de *Cuevas*, *Kokoshka* y varios retablos, pinturas y esculturas en el Estado de Veracruz. Desde 2010, es restauradora de base para el Centro INAH Veracruz, dedicándose a la protección técnica y legal del patrimonio histórico de esa entidad y fortaleciendo su experiencia en restauración de imágenes de culto en comunidades. En 2014, obtuvo el grado de maestra en Estudios de la Cultura y la Comunicación por la Universidad Veracruzana y, en 2024, el grado de doctora en Humanidades por la UAM-X, en la línea de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Sus reflexiones abordan los mecanismos de patrimonialización y la participación social en museos comunitarios; la relación Estado-comunidad en la coyuntura de intervención de conservación-restauración; la patrimonialización de las imágenes de culto desde la crítica poscolonial.



UNA HOJA DE RUTA PARA LA RESTAURACIÓN Y CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS ALTERADOS DURANTE PROTESTAS SOCIALES

MARIACAMILA VANEGAS DÁJER

Museo Nacional de Memoria – Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH)

Colombia

Aceptado para publicación el 25 de noviembre 2024

Resumen

El quehacer profesional de la disciplina de la conservación-restauración es la preservación de obras de arte o, bien sea el caso, de los bienes culturales. Para hacerse a este fin la profesión estableció los diez factores de deterioro (las causas que pueden generar daños al objeto) para su prevención. Uno de esos factores es el tema que concierne a este artículo: el vandalismo, definido como la destrucción de los objetos. No obstante, otros campos académicos han analizado dicha categoría desde una base político-social que subyace a la acción en sí misma; se trata de un abordaje que aún la restauración no ha considerado, ni en su teoría ni en su práctica. Este artículo es el resultado de una investigación que arroja elementos para la intervención (conservación-restauración) de monumentos “vandalizados” durante las protestas partiendo de las causas político-sociales. La investigación está basada en el estudio del *Monumento a los Héroes*, un caso muy debatido durante y después del Paro Nacional Colombiano de 2021.

Palabras clave: patrimonio, monumento, vandalismo, conservación-restauración.

A ROADMAP FOR RESTORATION AND CONSERVATION OF MONUMENTS ALTERATED BY SOCIAL PROTEST

Abstract

The professional task of the conservation-restoration discipline is the preservation of works of art or, as the case may be, of cultural assets. To achieve this goal the profession established ten factors of deterioration (the causes that can cause damage to the object) for its prevention. One of these factors is the subject of this article: vandalism, defined as the destruction of objects. However, other academic fields have analyzed this category from a political-social basis that underlies the action itself; it is an approach that restoration has not yet considered either in its theory or in its practice. This article is the result of an investigation that provides elements for the intervention (conservation-restoration) of monuments “vandalized” during protests from the political-social causes. The research is based on the study of the *Monument to the Heroes*, a highly debated case during and after the Colombian National Strike of 2021.

Keywords: heritage, monument, vandalism, conservation-restoration.

UM ROTEIRO PARA A RESTAURAÇÃO E CONSERVAÇÃO DE MONUMENTOS ALTERADOS POR PROTESTOS SOCIAIS

Resumo

A tarefa profissional da disciplina de conservação-restauração é a preservação de obras de arte ou, conforme o caso, de bens culturais. Para atingir esse objetivo a profissão estabeleceu dez fatores de deterioração (as causas que podem causar danos ao objeto) para sua prevenção. Um desses fatores é o assunto deste artigo: o vandalismo, definido como a destruição de objetos. No entanto, outros campos acadêmicos têm analisado essa categoria a partir de uma base político-social que fundamenta a própria ação; é uma abordagem que a restauração ainda não considerou nem em sua teoria nem em sua prática. Este artigo é o resultado de uma investigação que fornece elementos para a intervenção (conservação-restauração) de monumentos “vandalizados” durante protestos desde as causas político-sociais. A pesquisa é baseada no estudo do *Monumento aos Heróis*, um caso muito debatido durante e após a Greve Nacional Colombiana de 2021.

Palavras-chave: patrimônio, monumento, vandalismo, conservação-restauração.

Introducción

Durante el año 2019 países latinoamericanos como Bolivia, México, Chile, Ecuador y Colombia se sumergieron en importantes manifestaciones sociales. En los casos de México y Chile, las protestas fueron diferentes puesto que los y las manifestantes añadieron un nuevo elemento: los monumentos en espacios públicos. Por un lado, durante las marchas feministas mexicanas, se rayaron con aerosoles las superficies del monumento del *Ángel de la Independencia* para denunciar el aumento de feminicidios en el país (ver Borzacchello, 2023 en el segundo número de *Memorias Disidentes*). Por otro lado, el *Monumento a Baquedano* y muchas otras estatuas fueron blanco de múltiples alteraciones, las cuales buscaban denunciar la represión estatal y la crisis político-social que atravesaba Chile. El siguiente año (2020) estas prácticas se popularizaron aún más a nivel mundial a raíz del estallido social antirracista en Estados Unidos liderado por el movimiento *Black Lives Matter*. A raíz de estos hechos, la práctica del derribo y pintadas de estatuas relacionadas con el esclavismo, el colonialismo, entre otros, se volvió recurrente en muchos países del mundo tal como sucedió en Colombia.

Algunos de los precedentes inmediatos al estallido social van hasta 2020. Meses después de las protestas en Estados Unidos, la comunidad indígena *Misak Misak* decidió derribar la figura ecuestre de Sebastián de Belalcázar que reposaba en la cúspide del *Morro de Tulcán*, en Popayán. El argumento de la comunidad fue el de ejecutar un juicio histórico contra el español. Tiempo después, durante el Paro Nacional colombiano de 2021¹, continuó el ataque sistemático y generalizado de estatuas en varias ciudades del país, comenzando por el derribo de otra figura de Belalcázar en Cali. Ante los hechos, surgió el debate entre académicos, instituciones y ciudadanxs alrededor de la acción de “vandalizar” los monumentos.

Entre las opiniones se encontraban las de algunxs restauradorxs como la Asociación Colombiana de Conservadores de Bienes Culturales Muebles (CORESTAURO) que manifestó lo siguiente en una carta abierta a la opinión pública:

Si bien las mencionadas actividades de intervención frente a este tipo de objetos pueden ser una respuesta al simbolismo de los mismos y estar ancladas en las manifestaciones del

1 El Paro Nacional Colombiano de 2021 fue una manifestación popular masiva protagonizada por diversos sectores sociales en respuesta a una propuesta de reforma tributaria, la tercera durante el gobierno de Iván Duque. Este estallido social se produjo en un contexto de profunda crisis económica y social exacerbada por la pandemia de COVID-19. Si bien la reforma tributaria fue el detonante inmediato, las protestas también reflejaron el descontento acumulado por diversas problemáticas políticas y sociales que se venían manifestando desde el paro de 2019. Las movilizaciones se extendieron por diversas ciudades del país, incluyendo Bogotá, Cali, Barranquilla y Medellín, entre otras. La trascendencia de este Paro Nacional se puede analizar a través de tres elementos clave: 1) La persistencia de la movilización: Las protestas se mantuvieron activas durante tres meses consecutivos, demostrando una gran capacidad de organización y resistencia por parte de los manifestantes. 2) La convergencia de diversos sectores sociales: El Paro Nacional logró unir a una amplia gama de grupos y sectores sociales, incluyendo estudiantes, trabajadores, indígenas, campesinos, artistas y otros colectivos, evidenciando un descontento generalizado. 3) El derribo de monumentos en el espacio público: Un elemento distintivo de estas movilizaciones fue el derribo sistemático de monumentos en espacios públicos, una forma de protesta que no se había visto con tanta frecuencia en movilizaciones anteriores en Colombia. Este acto simbolizaba el rechazo a figuras históricas consideradas representativas de un orden social injusto y opresor.



descontento colectivo, como Conservadores y Restauradores de Bienes Culturales Muebles estamos comprometidos con la protección de estos objetos y materiales que son testimonios de la historia; el deber de nuestra profesión ... es procurar salvaguardar el objeto independientemente de su emplazamiento, acogiendo el estado actual del mismo, y evitar o frenar alteraciones que pudieran generar deterioros. (CORESTAURO, 2021, pág. 1)

La cita concluye resaltando la función esencial del/la/le restauradorx como vigilante de la materialidad, considerando que esta profesión vela por la estabilización de los objetos y su protección. En ese orden de ideas, CORESTAURO da a entender que cualquier tipo de alteración o intervención, por mínima que sea, constituye un posible daño en el objeto original.

Ahora bien, desde hace varios años, otros campos académicos relacionados con la historia del arte y las ciencias sociales han estudiado las implicaciones de la “destrucción” de un monumento, demostrando que el vandalismo, en muchos casos, es una herramienta simbólica deliberada que se sustenta en hechos y contextos sociales, históricos y políticos.

Se suma a lo ya planteado, los estudios actuales sobre el patrimonio han demostrado que dicho campo supera el ámbito cultural y está atravesado por múltiples aristas. El patrimonio ha dejado de ser un objeto contemplativo y relativo exclusivamente a la cultura, para entenderse como un lugar que muta y que cambia de significados según las comunidades. En este sentido, es posible afirmar que muchos de los bienes y sitios culturales desempeñan un rol activo dentro de la sociedad.

Ahora bien, en cuanto a la disciplina de la restauración cuya labor implica la conservación de estos objetos resulta importante considerar los aspectos tanto materiales, así como los significados y contextos bajo los que se encuentra el patrimonio cultural. El estudio de dichos componentes intangibles de los objetos invita al/la/le restauradorx a abrir las perspectivas respecto a los bienes, lo cual funcionará como un sustento para tomar decisiones responsables con las comunidades a quienes influye el patrimonio. Sin embargo, la falta de estudios específicos en el campo de la restauración limita la disponibilidad de herramientas para abordar casos particulares como los derribos de monumentos. Es por lo anterior que resulta pertinente plantear nuevas herramientas y perspectivas en la conservación tomando en cuenta los contextos político-sociales contemporáneos para tomar decisiones más responsables, no sólo con el objeto, sino con la sociedad misma.

De lo dicho anteriormente se desprende que, el resultado de este trabajo apunta a formular lineamientos participativos de intervención para monumentos en contextos de protestas sociales, tomando como caso de estudio el *Monumento a los Héroes*. Durante el texto se abordará el marco conceptual que busca plantear la complejidad del patrimonio cultural, se dará tratamiento al caso de estudio previamente mencionado, teniendo en cuenta su importancia durante el estallido social y se desarrollará la metodología aplicada para dar con la posible ruta de atención (desde la restauración) en los casos de monumentos alterados durante las protestas sociales.



Elementos teóricos para entender la alteración de los monumentos durante las protestas sociales

El presente fenómeno tiene un nodo que permite condensar sus diferentes aristas: el patrimonio. Por lo cual es relevante discutir su significado. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el patrimonio abarca los objetos, lugares o prácticas heredadas del pasado, que vivimos hoy en día y que se transmitirá a las generaciones futuras (UNESCO Institute for Statistics, 2009). Ahora bien, el concepto colombiano tampoco dista de esta definición. Se entiende por patrimonio los múltiples objetos y prácticas los cuales deberán ser salvaguardados con el objetivo de que: “... sirva de testimonio de la identidad cultural nacional, tanto en el presente como en el futuro” (Ley 1185, art. 4, 2008). Ambas definiciones apuntan a una dualidad inherente al concepto de patrimonio: por un lado, se concibe como una entidad fija e inmutable en el tiempo; y por otro, este se encuentra cargado de significados y valores por sí mismo.

En contraste a este planteamiento, los estudios críticos del patrimonio han realizado amplias investigaciones sobre la complejidad que supone este campo, lo que sugiere un contraste con esta visión más tradicional de la UNESCO. Yanet Mora Hernández, por ejemplo, menciona lo siguiente: “El concepto de patrimonio cultural es subjetivo, dinámico y no depende de los objetos o bienes, sino de la puesta en valor que la sociedad les atribuye, por lo que determina qué debemos proteger y conservar para la posteridad” (2013, p. 99). Estas definiciones tensionan con las concepciones tradicionales que han visto el patrimonio como un conjunto estático de objetos con significados intrínsecos. En consecuencia, dicha perspectiva lo concibe como un constructo social, donde los sujetos le atribuyen múltiples sentidos. Esta visión compleja reconoce la polisemia de los bienes culturales, generando un debate de consensos y disensos en torno a su significado.

El fenómeno de los monumentos derribados durante las protestas sociales ejemplifica la naturaleza dinámica y cambiante del patrimonio. Estos actos demuestran cómo los significados atribuidos a los bienes culturales pueden ser renegociados y transformados en función de los contextos sociales y políticos. Atendiendo a la historicidad de dichos objetos, según Lina Castaño “durante los primeros años del siglo XX, la práctica de instalar monumentos públicos tenía que ver con una memoria oficial construida en el proceso de formación y consolidación de identidades nacionales ... esta memoria oficial se instituye como hegemónica” (2019, p. 209). Es decir que la memoria oficial e identidad nacional estuvieron permeadas por individuos de las élites quienes poseían el poder político. En ese sentido, lo que este grupo resaltaba como una idea de identidad, no acogía la diversidad cultural e identitaria de los territorios (al menos los americanos), por lo que la génesis misma del monumento, que jugaba un rol pedagógico sobre la idea de nación, tiene una base de olvido u omisión. Es esta la razón por la que los monumentos tienen desde su nacimiento un problema mismo de representatividad de una identidad nacional.

Dicha tensión mencionada más arriba provoca que los significados asociados a un



monumento se transformen a lo largo del tiempo, influenciados por los contextos históricos, políticos y sociales en los que se inserta. Más allá de su función conmemorativa y estética, el monumento se erige como un portador de ideología, representando valores y sistemas de pensamiento particulares. No obstante, su carácter estático, diseñado para perdurar, choca con la dinámica de las sociedades, cuyas ideas y valores evolucionan constantemente. Esta tensión provoca que los significados asociados a un monumento se transformen a lo largo del tiempo.

Así pues, la consecuencia de dichos disensos son las acciones, como el ataque a símbolos que han representado el poder hegemónico. Estos actos corroboran la afirmación de Castaño sobre la mutabilidad de los significados a lo largo del tiempo, demostrando cómo los valores asignados a un objeto dependen de las relaciones de poder y las experiencias de los grupos sociales. En este sentido, el ataque a una estatua se erige como una herramienta simbólica para derribar no sólo el monumento físico, sino también el discurso que encarna. Bien lo menciona Darío Gamboni en la siguiente cita:

tiene que ver con la eficacia visual y simbólica de las imágenes de estatuas maltratadas, desfiguradas, tiradas al suelo o desechadas. La caída literal de un monumento parece estar predestinada a simbolizar la caída metafórica del régimen que ordenó erigirlo. (2014, pág. 71)

Los monumentos derribados pueden ser interpretados como un reflejo de los cambios sociales y políticos que están ocurriendo a nivel global. Estos actos simbolizan el rechazo a un pasado que aún hoy en día mantiene herencias de discriminación y evidencian las luchas sociales del siglo XXI.

El fenómeno del derribo de monumentos se ha categorizado como un acto de vandalismo debido al daño contra el objeto patrimonial. Esta definición se alinea con el campo de la conservación-restauración, donde el vandalismo se entiende como un factor de deterioro extrínseco (una causa de daño ajena al objeto) y antropogénico (ejecutada por la acción humana). Cuando la acción es realizada de manera intencionada, lo explica María del Pilar García Cuetos, se debe a un “desconocimiento y/o falta de conciencia sobre el significado y el valor del patrimonio. En este sentido, el ser humano se convierte en un agente activo de degradación patrimonial a través de conductas como los actos de vandalismo” (García Cuetos, 2011. p. 101).

El contexto colombiano no se aleja de dicha visión, pues la cartilla *Mantenimiento de esculturas conmemorativas y artísticas en el espacio público*, publicada por el Ministerio de Cultura define el vandalismo como: “acciones que destruyen parcial o totalmente las esculturas y sus partes o su entorno inmediato, o que lo modifican estéticamente mediante acciones como ponerles camisetas, colgarles llantas, pintarles gafas, ponerles cualquier tipo de accesorios o mutilarlas” (Ministerio de Cultura, 2015, p. 58).

Aunque la definición tradicional de degradación del patrimonio se centra en el daño material, la situación actual exige una mirada más profunda. En un mundo marcado por guerras, conflictos y crisis, el patrimonio se enfrenta a una variedad de ataques, cada



uno con una intencionalidad distinta. Es la intencionalidad subyacente a cada acto la que determina su verdadera naturaleza. En este sentido, Darío Gamboni destaca:

Stanley Cohen en el volumen de Ward: recurrió al motivo y a la intención como elementos estructuradores y distinguió entre «vandalismo ideológico» y «vandalismo convencional», subdividiendo el segundo en «vandalismo adquisitivo», «vandalismo táctico», «vandalismo vindicativo», «vandalismo lúdico» y «vandalismo malicioso». (2014, p. 33)

La subcategorización que propone Stanley Cohen (1971), basada en las motivaciones de quienes lo ejecutan, brinda una herramienta a la restauración para el estudio y tratamiento de los bienes culturales, considerando no sólo la materialidad del objeto sino el contexto y su complejidad. Si bien la restauración ha utilizado el término “factor de deterioro” para describir el vandalismo; Stanley Cohen (1971, 1973) propone una terminología más amplia y flexible, que incluye términos como intervención, modificación, alteración, apropiación, reinscripción, adición o reordenamiento: en otras palabras, términos que conllevan a connotaciones más positivas de innovación, creatividad y esperanza de cambio (Marschall, 2017).

Tanto la clasificación del vandalismo propuesta por Cohen (1973) según sus causas, como su sugerencia de emplear un lenguaje más amplio, permiten ampliar la visión del mero daño material. En casos como el derribo de monumentos durante protestas sociales, donde el vandalismo adquiere una dimensión simbólica profunda y revela conflictos políticos y sociales subyacentes al objeto mismo, resulta evidente que el término “factor de deterioro” es limitado. El empleo de este término, considerando el complejo campo en el que se encuentra, puede ser reevaluado teóricamente dentro de la restauración, buscando términos más amplios que reflejen la complejidad de dichos actos.

A la luz de las perspectivas contemporáneas sobre el patrimonio, que reconocen la naturaleza dinámica y polifacética de los bienes culturales, el término vandalismo puede resultar insuficiente para comprender fenómenos de los monumentos durante las protestas sociales. Al considerar el patrimonio como un constructo social sujeto a constantes transformaciones, es más preciso hablar de factores de alteración. Este enfoque neutraliza la connotación negativa inherente al término vandalismo y permite analizar estos actos como parte de un proceso más amplio de resignificación y reinterpretación de los bienes culturales, donde los aspectos sociopolíticos y los actores sociales juegan un papel activo y fundamental en su valoración.

Las discusiones previas evidencian la necesidad de replantear los paradigmas tradicionales de la restauración, especialmente ante fenómenos como el derribo de los monumentos durante protestas sociales. Preguntas como qué, para quién y cómo conservar, desafían la profesión a explorar nuevas vías de intervención de los objetos, colocando en el centro a las comunidades, quienes valoran sus patrimonios y lo connotan de diversas maneras.

Dado el vacío teórico que aún hoy prevalece en el campo de la restauración, que no



cuenta con investigaciones relativas a qué hacer con dichos patrimonios disputados, esta investigación propone un giro hacia una práctica más crítica y reflexiva, que trascienda el quehacer estrictamente técnico y material de la profesión, involucrándose en un diálogo profundo con la sociedad. El objetivo es desarrollar soluciones que sean significativas y sostenibles en el largo plazo. Para ilustrar esta propuesta, se analizará a continuación el caso del *Monumento a los Héroes* en Bogotá, un ejemplo puntual de cómo los significados atribuidos a un bien cultural pueden transformarse radicalmente a lo largo del tiempo.

El caso de estudio del Monumento a los Héroes

Para dar un contexto, el monumento a los Héroes ubicado en la Autopista Norte con Calle 80 de la ciudad de Bogotá, constaba de dos piezas, la figura ecuestre de Simón Bolívar y una suerte de torre en la cual se homenajeaban las batallas de independencia. Sin embargo, este monumento no siempre fue de esta manera.

La estatua de Bolívar, pieza central del monumento, fue concebida como un tributo al centenario de la independencia de Colombia en 1910. El gobierno de la época encargó su creación a Emmanuel Frémiet, un renombrado escultor de la Escuela de Bellas Artes de París. Fundida en la Casa Barbedienne, la escultura fue inicialmente instalada en el Parque de la Independencia. Sin embargo, el crecimiento de la ciudad y la expansión de la calle 26 obligaron a guardar esta pieza en el Vivero del Campín, en la ciudad de Bogotá. Tras un tiempo, finalmente encontró su lugar junto a la imponente torre que completaba el monumento en 1962, en la calle 80 con Avenida Caracas (Vanegas, 2019).

La concepción del *Monumento a los Héroes* (tal y como se conoció por mucho tiempo) surgió en 1952 bajo la presidencia de Roberto Urdaneta, tenía como objetivo rendir homenaje a los soldados colombianos que perdieron la vida en la Guerra de Corea. El proyecto fue pensado inicialmente como una obra monumental que incluía una plaza, una torre de cincuenta y cuatro metros, esculturas en bronce, relieves en mármol de Carrara y otros elementos decorativos. La torre, en particular, estaba concebida como un espacio cultural que albergaría la Academia de Historia. Sin embargo, el proyecto final presentó modificaciones sustanciales, incorporando elementos como puentes, bancos y un podio para banderas, que enriquecieron la composición arquitectónica del monumento (Torres & Delgadillo, 2013 citado en Vanegas, 2023). La inauguración oficial del monumento se hizo hasta el año de 1963, en la presidencia de Guillermo León Valencia y bajo la firma arquitectónica de Vázquez Carrizosa. Esta ceremonia coincidió con la celebración del natalicio de Simón Bolívar y el Día de la Armada Nacional (Ulloa, 2019).

La historia de los Héroes ejemplifica la tesis previamente mencionada de Castaño sobre la función de los monumentos en la construcción de una memoria oficial. “Erigido por iniciativa estatal, exaltando el militarismo y la consolidación de una identidad nacional acorde con los ideales de la Regeneración: republicanos, unitarios, católicos y roma-



nos” (Bell, 1984 citado en Sandoval Casilimas, 2010, p. 62). La Iglesia y las Fuerzas Armadas, encargadas de difundir estos ideales, promovieron la construcción de monumentos que ensalzaban figuras militares, reforzando así la imagen del héroe nacional asociado al poderío militar.

Ahora bien, además de los valores conmemorativos que simbolizaba desde su génesis, las instituciones culturales reconocían el valor histórico, artístico y urbano del monumento; sin embargo, su estado físico evidenciaba una realidad distinta. La construcción del Transmilenio y la reducción del espacio circundante, entre 1981 y 2009, aceleraron el deterioro del lugar, generando una contradicción entre la valoración teórica y la realidad material. La investigadora Carolina Vanegas complementa esta idea al afirmar en una entrevista que: “La misma autopista y el mismo crecimiento de la ciudad fueron encerrando cada vez más el monumento, entonces ya ... cuando el espacio no se puede usar, se muere ... La falta de uso mata el espacio público” (Vanegas, 2022 citado en Vanegas, 2023, p. 70)². Incluso, la Alcaldía Mayor de Bogotá, en un recorte de prensa mencionaba que: “Paradójicamente, aunque el monumento es un referente de memoria, su significado cayó en el olvido” (Suache, 2019 s/p).

El estado de conservación del objeto en sí constituía la prueba más palpable de la afirmación de Carolina Vanegas. De hecho, desde la perspectiva de la restauración, los objetos deteriorados y en estado de ruina pueden considerarse indicadores de su propia muerte y nula valoración. Así pues, los múltiples deterioros que presentaba el monumento, relacionados primordialmente con la vida cotidiana de las personas, corroboran esta tesis.

Entre los estados de conservación consultados para la investigación se encontraron deterioros como: “fisuras, desfases de las losas de piedra muñeca, roturas... abrasiones por pulidoras, manchas por humedad, oxidación de las astas, grafitis pintados y tallados, entre otros” (Urdaneta, 2013 citado Vanegas, 2023, p.76). Los grafitis, por su parte, eran una alteración que se estimaba cubrían el 50% de la base de la superficie del monumento (Montaño, 2015). De igual manera la restauradora María Carolina Correal, quien tuvo la oportunidad de intervenir el monumento, mencionó en entrevista que: “la falta impresionante de mantenimiento de parte de las entidades públicas que tienen que estar a cargo” (Correal, 2022 citado en Vanegas, 2023, p. 77), demuestra no sólo el abandono social, sino estatal. Estos testigos, denominados indicadores de deterioro en el campo de la restauración, evidenciaban un daño causado por la falta de apropiación ciudadana, producto de la constante invasión del espacio público como parte de la ampliación del Transmilenio y su ubicación en una troncal vehicular. Esta situación paulatina limitó su integración urbana y generó un deterioro físico y simbólico. El monumento se redujo a un

2 En este apartado se han citado entrevistas realizadas en el marco de la tesis de licenciatura de la autora (Vanegas, 2023), titulada: *Los Héroes han dejado de existir: propuesta de lineamientos de intervención colaborativos para monumentos en espacio público en escenarios de protesta social*.



mero punto geográfico, considerado teóricamente como un ‘no lugar’ según la definición de Michel de Certeau, 2000) retomada por Marc Augé (1993). Al ser transitado constantemente sin establecer un vínculo profundo, el monumento se convirtió en un espacio de paso, desprovisto de historia y significado (Falla, 2017).

El monumento durante el paro nacional colombiano de 2021

A pesar de su olvido, los acontecimientos ocurridos durante el paro nacional colombiano elevaron al monumento a la categoría de hito en la historia de la movilización social colombiana (Figura 1). A pesar de su anterior carácter desprovisto de simbolismo, el monumento se convirtió en uno de los puntos más concurridos por los manifestantes, quienes lo transformaron en un epicentro de la lucha social. Es de destacar que, a pesar de la forma de alterar los monumentos en el mundo desde la acción directa del derribo, en este caso, por sus mismas dimensiones arquitectónicas, el monumento pasó por un proceso de visibilización y resignificación de sus valores estatales a través de todo tipo de modificaciones en su superficie.

Bajo este escenario, el monumento, antes un espacio olvidado o un “no lugar” (Augé, 1993; de Certau, 2000), se convirtió en el epicentro de las manifestaciones, congregando a más de quince mil personas según datos del periódico *El Tiempo* (El Tiempo, 2021). Su ubicación estratégica en la intersección de tres vías principales lo convirtió en un punto clave para paralizar la ciudad y expresar el descontento social. Cubierto de grafitis, murales y carteles que reflejaban la crisis que desencadenó las protestas, el monumento experimentó un profundo cambio de significado, pasando de ser un espacio anónimo a un símbolo de la protesta social, gracias a sus intervenciones sociales. Entre las alteraciones que se hicieron en el monumento, se encontraban algunas bastante visibles relacionadas con la cifra 6402 *falsos positivos*³; las luchas indígenas representadas por el mural de una indígena con una pañoleta del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC); un puño gigante en representación de la lucha social; los nombres de los múltiples asesinados durante las protestas sociales, las luchas feministas, movimientos LGBTIQ+, entre otras.

3 El término “falsos positivos” se refiere a una serie de asesinatos de civiles perpetrados en Colombia por miembros del Ejército Nacional y fuerzas paramilitares que operaban en conjunto, principalmente entre 2002 y 2008. Si bien existen registros de casos anteriores, fue durante este período que la frecuencia de tales crímenes aumentó significativamente. El escándalo se hizo público gracias a las denuncias de familiares de las víctimas, quienes revelaron que militares habían asesinado a civiles para hacerlos pasar como guerrilleros muertos en combate (Instituto Europeo Campus Stellae, s/f).





Figura 1. Monumento a los Héroes.
Fotografía tomada por la autora en agosto de 2021
Archivo personal.

Casos como el que se presentó en el *Monumento a los Héroes*, no implican un rechazo sino una resignificación de sus valores, lo cual da lugar a una crisis de representatividad que pone de manifiesto la naturaleza dinámica y cambiante de estos bienes culturales y del patrimonio en sí. A pesar de su veneración en el pasado, los monumentos se convierten en puntos de debate y su significado se reelabora constantemente en función de los contextos sociales, políticos y culturales cambiantes (Ferrada Aguilar, 2021).

De igual manera, el monumento experimentó una inversión de poder simbólico. Durante la protesta, dejó de ser un objeto imponente del Estado para convertirse en un espacio de apropiación ciudadana. Aquellxs que no se sentían representadxs por el poder establecido, encontraron en el monumento un lugar para expresar su disidencia y construir una narrativa que el poder hegemónico aún no reconoce. Durante una entrevista con la restauradora Paula Matiz añadió respecto a esto:

Tiene un doble sentido, funciona como en metáfora. Por eso era que valía la pena subirse encima del caballo, por eso era que valía la pena quitarle la espada, para ponerle un lápiz, por eso valía la pena que si lo quitaron le pusieran un inodoro, es decir, están jugando metafóricamente con un valor simbólico del lugar y del monumento mismo. (Matiz, 2022 citado en Vanegas, 2023, p.86)



Paula Matiz destacó cómo las múltiples acciones realizadas en el monumento, evidencian una reconfiguración espacial y simbólica del objeto (en Vanegas, 2023). La concentración masiva en este lugar (antes inusual) refleja una búsqueda por parte de los manifestantes de nuevas formas de expresión y de construcción de poder a través de la toma de espacios que han sido históricamente exclusivos del poder hegemónico, generando así un diálogo crítico con el pasado y construyendo y reconociendo nuevas narrativas urbanas.

Teniendo en cuenta las causas políticas, sociales y simbólicas que orillaron a los manifestantes a realizar todo tipo de alteraciones en el *Monumento a los Héroes*, resulta limitado considerar toda su modificación como vandalismo. Si bien, como se mencionó anteriormente, la cartilla de Mantenimiento de esculturas conmemorativas y artísticas ubicadas en el espacio público de Colombia del Ministerio de Cultura (2015) dictamina que cualquier modificación al objeto representa un daño en sí mismo, el análisis del contexto bajo el que surgen todas las alteraciones da cuenta de un proceso más profundo del cambio de valores, más allá de la alteración de la materialidad. Así pues, proceder a restaurar estos objetos desde una visión tradicionalista de la restauración podría decantar en una censura de las mismas reclamaciones sociales, borrando las huellas de un momento histórico crucial, la historicidad misma del objeto y negando la legitimidad de las protestas. Así lo menciona Sebastián Vargas:

repararlas [las estatuas], limpiarlas y volverlas a poner en su lugar sería un acto de restauración, la negación misma de las movilizaciones sociales y de sus razones. Restaurar el orden patrimonial, que a su vez sería restaurar el orden social y político contra el que se protestó al intentar tumbar las estatuas ... (Vargas S., 2022 citado en Vanegas, 2023, p.104)

Así queda evidenciado el complejo escenario político y ético en el que se desenvuelve la restauración. Cada decisión del/la/le restauradorx conlleva una responsabilidad no sólo hacia el objeto, sino también hacia la sociedad, que valora o cuestiona ese patrimonio.

En este texto se ha defendido que los objetos por sí mismos no poseen valores, son los actores sociales quienes ejecutan activa o pasivamente esta tarea. *El Monumento de los Héroes* sufrió una última alteración, esta vez no fue causada por quienes protestaban sino por la misma institucionalidad: se trata de su demolición. Como se mencionó anteriormente, entre 1981 y 2009, el espacio del monumento se vio reducido sustancialmente a causa de la ampliación del Transmilenio. Sin embargo, desde 2018 se estipuló que el monumento debía ser demolido para dar paso a la Primera Línea de Metro de Bogotá. Claudia López, la entonces alcaldesa de Bogotá mencionó que: “el monumento en sí no era considerado patrimonio” (Hernández, 2021). Por lo que nuevamente, en primer lugar, es evidente que quienes ostentan el poder son quienes reconocen y validan qué es o qué no es patrimonio, qué se conserva y qué no, a pesar del proceso mismo de resignificación del monumento y su visibilidad durante el Paro Nacional Colombiano de 2021. En segundo



lugar, la institucionalidad definió qué es el vandalismo (en su definición más escueta), pues grafitear y hacer murales desde los sectores sociales es estigmatizado ampliamente, pero demoler un monumento, no constituye un hecho de destrucción.

Investigación para la ruta de intervención para los monumentos alterados durante las protestas sociales

Tras establecer la necesidad de una restauración que trascienda lo material y presentar el caso del *Monumento a los Héroes* como ejemplo, a continuación, se detallará la metodología empleada y los resultados obtenidos para proponer una ruta de intervención. La elección de este monumento, en lugar de otros casos similares como el de Gonzalo Jiménez o Isabel y Colón (ver por ejemplo, Vargas, 2024 en el segundo número de *Memorias Disidentes*), se fundamenta en su compleja historia, marcada por momentos clave que enriquecen el debate sobre la intervención y valoración del patrimonio cultural. Además, al ser demolido por un actor estatal y no por la sociedad civil, representa un caso único y poco estudiado, lo que lo convierte en un objeto de investigación especialmente relevante.

Ahora bien, respecto a la presente investigación, con el objetivo de construir un conocimiento colaborativo sobre la restauración o conservación de monumentos, se diseñó una metodología participativa que incluyó tanto herramientas cualitativas como cuantitativas. Se realizaron entrevistas a actores clave, entre ellos siete profesionales del patrimonio a quienes se realizó una entrevista semiestructurada. La selección se basó en las categorías de análisis (como espacio público, valoración patrimonial, monumento). Estos ejes ayudaron a la sistematización y facilitaron la recolección de la información recopilada. Por otro lado, también se realizaron entrevistas semiestructuradas a nueve manifestantes quienes realizaron intervenciones en la superficie del monumento durante el Paro Nacional colombiano. En estos casos de entrevistas a manifestantes, también se sistematizó la información recopilada a través de las mismas categorías de análisis.

A partir de la conversación con las dieciséis personas, el caso de estudio planteado con base también en las rutas que se han implementado alrededor del mundo en materia de restauración y conservación de monumentos alterados en escenarios de protesta social, junto a las fuentes secundarias de información, se hizo un esquema de formulario para ensayar con manifestantes del Paro Nacional colombiano, indagando, primordialmente, sobre posibles formas de restaurar el monumento según sus opiniones y preferencias. La encuesta distinguía entre dos casos particulares: los de derribo y los alterados de la manera en que sucedió con el *Monumento a los Héroes* (los re-significados). Se aplicaron doscientas cuatro encuestas vía *Google Forms* las cuales fueron compartidas a un grupo de manifestantes. En estas encuestas cuarenta y siete personas (23%) dijeron que no asistieron activamente a la jornada de protestas sociales. Aun así, se tomó la totalidad de los datos, para su análisis y toma de decisiones. El punto fundamental de este estudio fue



evaluar las respuestas de las personas que habían acudido al Paro Nacional colombiano y evaluar sus consideraciones de manera participativa para escoger la mejor ruta de intervención de dichos monumentos.

Elementos clave hallados en las entrevistas

Los resultados de las entrevistas han arrojado luces sobre aspectos clave que deben considerarse en cualquier proceso de intervención. Esta información es fundamental para construir una comprensión más amplia del fenómeno y del objeto en su contexto específico. De esta manera, se evidencia que la conservación no se limita a la dimensión material, sino que requiere una mirada integral que incluya los aspectos que rodean al objeto.

Un primer elemento para la formulación de los lineamientos es la documentación de la alteración. Las restauradoras defendieron un levantamiento técnico, pero sobre todo juicioso, como instrumento de recopilación de información relativa al objeto. Por otro lado, quienes se manifestaban, concebían la documentación como un ejercicio más bien periodístico, que diera cuenta del proceso de alteración como una captura eterna de la acción (Vanegas, 2023). Habitualmente, lxs restauradorxs se enfrentan a objetos que han sido manipulados en el pasado, sin contar con información detallada sobre estas intervenciones. Sin embargo, la existencia de una documentación activa, que registre los procesos de alteración de un monumento, como el caso analizado, proporciona datos cruciales para comprender la evolución del objeto y las razones detrás de las modificaciones realizadas.

Otro de los hallazgos fue en torno a la toma de decisiones respecto al monumento. Durante las entrevistas, el restaurador David Gaitán mencionó la importancia de implementar herramientas de participación para lograr decisiones consensuadas (Gaitán, 2022 citado en Vanegas, 2023). La propuesta de intervención requiere de un enfoque interdisciplinario que incluya la realización de entrevistas a líderes y lideresas comunitarios, encuestas a grupos de interés y la organización de espacios de participación ciudadana. Esta estrategia permitirá recopilar una gran cantidad de información sobre las percepciones y expectativas de los diferentes actores sociales respecto al monumento. Al contar con esta información, se podrá tomar decisiones más acertadas sobre el futuro del objeto, considerando los valores que la sociedad le atribuye.

El último hallazgo importante durante las entrevistas fue el de la no conservación de estas alteraciones. Un artista mencionó su contraposición respecto a conservar estos murales y pintadas puesto que: “nada dura para siempre y quedarse uno amarrado a una vaina que básicamente son fierros o ladrillos, pues, no tiene sentido. Entonces hay que entender que las cosas son más bien cambiantes” (Artista del paro, 2022 citado en Vanegas, 2023, p.109). En ese sentido, también se apela a una manera de entender incluso estas alteraciones bajo una mirada dinámica. De igual manera, la restauradora Hellen Quiroga también menciona que:

Finalmente ese es uno de los criterios de ese tipo de pintadas, que son efímeros. En cualquier momento tiene su grafiti y al día siguiente puede no estar, es parte de la concepción del grafiti. Un grafiti permanente, pues ya deja de ser un grafiti y empieza a ser un mural. (Quiroga, 2022 citado en Vanegas, 2023, p. 110)

En ese sentido, llevar a cabo procedimientos de conservación para cristalizar este tipo de alteraciones resulta contraproducente, puesto que dichas acciones se entienden efímeras desde su génesis misma. Por otro lado, atendiendo de igual manera a un patrimonio dinámico, resulta contradictorio considerar conservarlos. Por esta razón, en estos casos se apela a la limpieza total del objeto, por lo que la documentación también se da como una posible respuesta a la conservación, al menos, de estas alteraciones.

Algunos hallazgos relevantes de las encuestas

La encuesta aplicada, basada en el caso del Monumento a los Héroes, ha revelado una brecha en la investigación sobre las alteraciones a monumentos. Si bien se han estudiado ampliamente los casos de rechazo y derribo, las acciones orientadas a la resignificación han sido menos exploradas. Los resultados preliminares sugieren que los monumentos resignificados tienen un destino diferente a aquellos que son rechazados, lo que plantea nuevas preguntas sobre el futuro de estos objetos y los valores que la sociedad les atribuye. Dado lo anterior, a continuación, se muestran algunas de las respuestas de las personas frente a los monumentos alterados durante las protestas sociales.

El ejercicio reveló que la mayoría de lxs participantes (73.5%) se oponen a mantener en el espacio público los monumentos derribados. Ahora bien, llevar a cabo un proceso de reinstalación del monumento en el mismo lugar, como el caso del Sebastián de Belalcázar en Popayán, puede leerse, en un campo simbólico, como la omisión total de las problemáticas que llevaron al derribo de dicho monumento (Vanegas, 2023). Dado lo anterior y la respuesta mayoritaria, se recomienda que el objeto no vuelva al espacio público o en caso dado, vuelva, pero a otro lugar. En ese sentido, es de suma importancia que el objeto y el lugar cuenten con una contextualización de los eventos ocurridos alrededor de él.

En la encuesta también se preguntó por la restauración de dichos objetos. En ese sentido, la mayoría de lxs encuestadxs (76%) se mostró en desacuerdo con las posibles restauraciones que pudieran borrar las marcas consecuentes del derribo. Como alternativa, se propuso la estabilización de los materiales y la conservación de las marcas dejadas por el derribo (Vanegas, 2023). Esta propuesta técnica considera tanto la conservación de los materiales como la preservación de las marcas dejadas por las protestas, reconociendo su valor histórico y social de los vestigios. En ese sentido, se encuentra en este tipo de “daño” un testigo material del proceso por el que ha pasado el objeto y su preservación a futuro.

El segundo caso analizado, centrado en monumentos, como el del *Monumento de los Héroes*, que han experimentado una resignificación, arrojó resultados distintos. El 70.6%



de lxs encuestadxs se mostró a favor de mantener estos monumentos en el espacio público (Vanegas, 2023). Por lo que es evidente que estos lugares y objetos, al tener este tipo de alteración, adquieren nuevos valores para la ciudadanía, transformándose en símbolos de lucha, memoria y resistencia. Valores que se alejan del rechazo, como sucede con las estatuas derribadas, y que se entienden más desde un proceso de resignificación más cercano a los actores sociales.

Por otro lado, como se mencionó anteriormente, es unánime entre restauradorxs y artistas que la conservación de las alteraciones realizadas por lxs manifestantes plantea un dilema técnico. Si bien algunos ciudadanxs podrían desear preservar estos vestigios, las restauradoras advierten sobre las dificultades técnicas de conservación y lxs artistas aceptan su carácter mutable. Además, desde una perspectiva patrimonial, la naturaleza efímera de este tipo de expresiones artísticas cuestiona la pertinencia de su preservación a largo plazo, por lo que será importante la limpieza integral del objeto.

La encuesta reveló que lxs participantes no sólo se concentraron en el destino de los monumentos, sino también en el futuro de los espacios públicos donde se ubicaban. Reconociendo que estos espacios son escenarios de debate y construcción de significados, se indagó sobre la importancia de intervenirlos en relación con los hechos ocurridos. Un alto porcentaje de encuestadxs (87.7%) consideró fundamental realizar acciones en estos lugares, proponiendo iniciativas dinámicas para informar a la comunidad sobre los eventos históricos y las razones detrás de las alteraciones a los monumentos. Algunas de ellas fueron: proyecciones, intervenciones continuas, performance, exposiciones del monumento, infografías, códigos QR, entre otros.

Finalmente, durante la investigación, se encontraron diversas iniciativas de divulgación que también se tuvieron en cuenta para los lineamientos, entre ellos: debates y conversatorios, talleres de exploración de materiales, procesos pedagógicos en espacio público, talleres de restauración a puertas abiertas, documentales sobre las restauraciones y materiales de apoyo como páginas web. Todos estos procesos permiten, además de socializar toda la información técnica recopilada durante investigaciones y abrir el debate de manera amplia, también ayudan a las comunidades comprender en su amplitud, el fenómeno mismo del derribo de monumentos.

Los resultados obtenidos a partir del análisis de las entrevistas y encuestas han permitido identificar una serie de elementos clave que han sido considerados en la formulación de los lineamientos. A continuación, se presentará de manera sintética la ruta de intervención (conservación-restauración) de monumentos en escenarios de protesta social.



Lineamientos para monumentos alterados en el marco de la protesta social

Los lineamientos se propusieron en tres momentos específicos: antes, durante y después de las manifestaciones. Pensando en el contexto en el que se desarrollan los hechos, se considera pertinente actuar en clave de este escenario. Es por ello que el o la restauradora cumplirá un rol de espectador-documentador, quién deberá estar familiarizado con la protesta social, identificando:

- Los lugares por donde pasará la marcha.
- Los posibles monumentos que serán alterados.
- Las razones detrás de la manifestación.
- Grupos sociales que participarán en la protesta.

De igual manera, deberá equiparse adecuadamente, preparando baterías de preguntas para lxs manifestantes (en caso de que pueda aplicarlas durante la manifestación). Dicha información contribuirá al proceso amplio de documentación relativo al monumento en cuestión.

Para este escenario, se excluyen las medidas de conservación preventiva como la envoltura con lonas alrededor del monumento, puesto que lo que se busca es un diálogo entre la manifestación y el objeto, a través de su alteración (Vanegas, 2023). Igualmente, durante las protestas el/la/le profesional se enfocará en los registros fotográficos tanto de la manifestación como del monumento alterado, siguiendo las recomendaciones de documentación que se plantearon anteriormente. En caso de ser posible, y en tanto no se ponga en riesgo, se realizarán preguntas a lxs participantes de las manifestaciones que participan activamente en las intervenciones sobre el monumento. La recopilación de información como fuentes primarias aportarán la comprensión amplia del significado del objeto para los grupos sociales. Además, serán un insumo importante para los criterios de restauración y conservación según sea el caso. Así mismo, la presencia de profesionales en campo resulta fundamental para prevenir y mitigar la degradación completa del monumento, escenario que es importante evitar. En los casos en que la alteración es paulatina y se prolongue por mucho tiempo, se deberán tomar registros fotográficos diarios, lo que dará cuenta de la transformación del monumento (Vanegas, 2023).

Después de la manifestación se deberá realizar una documentación rigurosa del monumento. Es importante llevar a cabo:

- Estados de conservación.
- Análisis de materiales.
- Realizar levantamientos de porcentajes de alteración.
- Ejecutar estudios iconográficos -en caso de que sea necesario.
- Y generar levantamientos 3D.

Para un segundo momento se podrán aplicar instrumentos participativos que ayuden, conjuntamente a tomar las decisiones necesarias y consecuentes con lo que se defina con los actores sociales implicados. Estos instrumentos pueden ejecutarse en mesas de participación ciudadana; con entrevistas a actores estratégicos; con encuestas o la metodología que mejor se acomode al caso.

En cuanto a los dos tipos de alteración identificados (el derribo y alteración con componentes de resignificación) se formulan las siguientes líneas de decisión:

Para monumentos derribados:

- Trasladar el monumento (junto con las piezas desprendidas más importantes) a otro lugar en donde pueda realizarse toda la documentación posterior al derribo y medidas de intervención pertinentes.
- Los procesos de conservación o restauración deberán respetar todas las alteraciones que sufrió el monumento a causa del derribo, preponderando la estabilización de los materiales. No deberán ejecutarse procesos de restauración integrales que devuelvan al objeto a su estado inicial.
- El monumento deberá permanecer en otro espacio que no sea su mismo lugar de emplazamiento, dispuesto de tal manera que se entienda su historicidad (incluyendo los aspectos de la protesta). El objeto no debe volver al espacio público. En caso de que lo haga, el espacio debe indicar lo sucedido.

Para monumentos resignificados:

- Deben realizarse limpiezas completas del monumento con su documentación respectiva.
- Para los casos en que el monumento ha sido mutilado, este debe continuar en el espacio público, resguardando la parte que se quitó como cabezas, pies o manos-. En este caso el/la/le profesional en restauración deberá realizar monitoreos de la pieza y realizar acciones de estabilización para evitar su deterioro.
- El espacio en donde se encuentre debe explicar los hechos ocurridos y la historicidad misma del monumento.

Finalmente, la investigación ha identificado estrategias de divulgación que pueden



fomentar el debate sobre estos temas. Entre ellas destacan actividades pedagógicas en espacios públicos, talleres de restauración abiertos al público, conversatorios y conferencias especializadas, talleres prácticos sobre las técnicas de alteración y plataformas digitales de acceso libre con información detallada sobre los monumentos (Vanegas, 2023).

Reflexiones finales

La investigación se enfocó en analizar las múltiples perspectivas sobre la intervención en bienes culturales que han sido objeto de alteraciones por parte de movimientos sociales. El objetivo principal fue proponer lineamientos de intervención que se ajustaran a esta coyuntura particular, compleja y contemporánea de estos elementos.

Un aspecto fundamental a considerar en esta investigación es el rol político inherente a la práctica de la restauración. El análisis de documentos como historias clínicas y fichas de inventario revela que, tradicionalmente, las intervenciones en bienes muebles se han centrado en la preservación material de los objetos. Sin embargo, es crucial reconocer que la restauración no es una actividad neutra, sino que está profundamente arraigada a contextos políticos y sociales. Lxs restauradorxs, lejos de ser observadorxs externxs, son actores activos que toman decisiones con implicaciones directas en las comunidades. Al intervenir un objeto, lxs restauradorxs no sólo aplican técnicas específicas, sino que también validan o cuestionan ciertas narrativas y discursos dominantes. Por lo tanto, es fundamental que el/la/le profesional sea consciente de su posición y actúe de manera crítica y reflexiva.

El concepto de vandalismo ha sido tradicionalmente utilizado para descalificar cualquier alteración a bienes culturales. Sin embargo, esta visión simplista no logra captar la complejidad de los procesos sociales que subyacen a muchas de estas acciones. Es necesario construir nuevas narrativas que reconozcan la diversidad de motivaciones y significados asociados a estas alteraciones. La restauración debe trascender su enfoque tradicional centrado en la reparación física de los objetos. Al incorporar herramientas de disciplinas como la historia, la antropología y la sociología, se puede construir una narrativa más rica y compleja que incluya el análisis de las memorias colectivas, por ejemplo. Además, es fundamental involucrar a las comunidades locales en los procesos de restauración, ya que son ellas quienes custodian y transmiten las historias y significados asociados a sus bienes culturales. La diversidad de factores que influyen en las modificaciones de los monumentos invitan a ampliar la mirada y considerar aspectos como la valoración y la significación cultural. Estos elementos permiten comprender la riqueza y complejidad de los bienes culturales, más allá de su materialidad. Al abordar las intervenciones en estos monumentos, es fundamental considerar no sólo los valores convencionales, sino también aquellos que han sido construidos socialmente a lo largo del tiempo. El contexto de conflicto en el que se encuentran estos monumentos exige un enfoque interdisciplinar



que integre conocimientos de historia, sociología, antropología y otras disciplinas afines.

También es necesario mencionar que los lineamientos propuestos son un punto de partida para abordar la compleja problemática de la conservación-restauración de monumentos alterados en protestas. Sin embargo, es fundamental reconocer que estos lineamientos deben ser adaptados a cada caso particular, ya que las condiciones históricas, sociales y políticas son siempre cambiantes. Los lineamientos se encuentran basados en un caso de estudio particular que arrojó luces sobre su abordaje y las posibles rutas de atención con casos similares, por lo que no se puede considerar un resultado concluyente respecto a todos los monumentos de estas características. La restauración no debe ser una disciplina estática, sino que debe evolucionar constantemente para responder a los nuevos desafíos que plantea la sociedad. Por ello, es necesario mantener una actitud crítica y reflexiva frente a cualquier propuesta de intervención. Aun así, sí es importante considerar y continuar estudiando el fenómeno, conforme vaya evolucionando, para dar con las rutas más óptimas y responsables con los diversos actores sociales implicados.

Las entrevistas y encuestas realizadas a lxs manifestantes revelan una gran diversidad de opiniones sobre los monumentos y su modificación. Es importante reconocer que no existe un consenso único entre los distintos actores sociales involucrados en estas movilizaciones. Además, el enfoque de este estudio en las perspectivas de quienes participaron directamente en las alteraciones puede considerarse un sesgo, ya que no incluye las opiniones de otros sectores de la sociedad. Si bien las modificaciones realizadas a los monumentos son un objeto de estudio fundamental para la restauración, es necesario complementar esta perspectiva con un análisis más amplio que incluya las visiones de aquellxs que no participaron directamente en estos actos.

Referencias Bibliográficas

- Almeida, Paul. (2020). Teorías de la movilización social. En *Movimientos sociales: la estructura de la acción colectiva* (pp.85-114). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm010t.6>
- Augé, Marc (1993). *Los no-lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa.
- Borzacchiello, Emmanuela (2024). Entre antimonumentas y victorias aladas: prácticas de memorias de un lenguaje político feminista. *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*, 1(2), 119-137. <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/entreantimonumentasyvictoriasaladas-E.Borzacchiello>
- Castaño, Lina (2019). Memorias en disputa. Los monumentos a Joaquín Cayzedo y Cuero, Simón Bolívar, María y el monumento a los Estudiantes Caídos durante la dictadura de Rojas Pinilla, Cali 1910-1958. *Historia y Espacio*, 15(52), 201- 222. <https://doi.org/10.25100/hye.v15i52.8123>
- Cohen, Stanley, (Ed.) (1971). *Images of Deviance*. Penguin.



- Cohen, Stanley (1973). Property Destruction: Motives and Meanings. In Colin Ward (Ed.), *Vandalism*, (pp. 23–53). Architectural Press.
- CORESTAURO (2021). *Carta abierta a la opinión pública*. CORESTAURO.
- de Certau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana. (Trabajo original publicado en 1980).
- Ferrada Aguilar, Mario (2021). Estallido social en Chile y procesos de patrimonialización: un paradigma de resignificación de las memorias. *Estallido social en Chile y procesos de patrimonialización: un paradigma de resignificación de las memorias*. *Arquitecturas del Sur*, 39(59), 44–67. <https://doi.org/10.22320/07196466.2021.39.059.03>
- Gamboni, Darío (2014). *La destrucción del arte: Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. Ediciones Cátedra.
- García Cuetos, María del Pilar (2011). Agentes de deterioro o degradación de los bienes culturales. Factores o agentes de tipo material o intrínseco. En María del Pilar García Cuetos, *El Patrimonio cultural. Conceptos básicos*. Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Guerrero, Camilo (2017). Lugar de olvido, no-lugar de memoria: Monumento a las Banderas. *Boletín del Observatorio de Patrimonio Cultural y Arqueológico* 12, 18-27. <https://issuu.com/op-candes/docs/12>
- Hernández, Yaneth Mora (2013). Lugares de memoria: entre la tensión, la participación y la reflexión. *Panorama*, 7(13), 97-109. <https://journal.poligran.edu.co/index.php/panorama/article/view/434/406>
- Marschall, Sabine (2017). Targeting Statues: Monument “vandalism” as an Expression of Sociopolitical Protest in South Africa. *African Studies Review*, 60, 203-219. <https://doi.org/10.1017/asr.2017.56>
- Ministerio de Cultura. (2015). *Mantenimiento de esculturas conmemorativas y artísticas ubicadas en el espacio público de Colombia*. Ministerio de Cultura.
- Montaña, Miguel (2015). *Informe técnico - mantenimiento preventivo monumento a los Héroes*. Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Riegl, Alois (1903). *El culto moderno a los monumentos*. La balsa de la Medusa.
- Sandoval Casilimas, Carlos Arturo (2010). *La construcción de las identidades en Colombia y la educación para la ciudadanía: un devenir de múltiples relatos y travesías*. En Joan Pagès Blanch y Neus González Monfort (Coord.), *La construcció de les identitats i l'ensenyament de les ciències socials, de la geografia i de la història* (pp. 53-71). https://ddd.uab.cat/pub/caplli/2010/240061/conideensciesocgeohis_a2010p53.pdf
- Ulloa, Roberto. (2019). *Investigación histórica y valoración patrimonial del Monumento a los Héroes*. Área de servicios al proyecto sociedad colombiana de arquitectos.
- Vanegas, Carolina. (2019). *Disputas Monumentales. Escultura y política en el centenario de la independencia* (Bogotá, 1910). Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Vanegas, Mariacamila (2023). Los Héroes han dejado de existir: propuesta de lineamientos de intervención colaborativos para monumentos en espacio público en escenarios de protesta social [Tesis de grado en Conservación y Restauración de Patrimonio Cultural Mueble, no publicada]. Universidad Externado de Colombia.
- Vargas Álvarez, Sebastián (2024). Esculturas itinerantes y nuevos espacios públicos. El



monumento a Isabel la Católica y Cristóbal Colón en Bogotá. *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*, 1(2), 67-90. <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/esculturasingerantes-SebastianVargasAlvarez>

Sitios, páginas web y leyes consultados

- El Tiempo (16 de mayo de 2021). *Paro nacional: las imágenes que dejó la marcha del sábado en Bogotá*. <https://www.eltiempo.com/bogota/paronacional-15m-vea-las-fotos-de-la-marcha-este-sabado-en-bogota-588801>
- Hernández, Camilo (23 de septiembre de 2021). Empezó la demolición del Monumento a los Héroes, en Bogotá. *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/economia/infraestructura/monumento-a-los-heroes-empezo-demolicion-del-lugar-556594>
- Instituto Europeo Campus Stellae (s/f). *¿Qué son los falsos positivos?* <https://campus-stellae.com/que-son-los-falsos-positivos>
- Ley 1185, art. 8. (12 de marzo de 2008). Ley 1185 de 2008. Colombia: Diario Oficial 46929. Obtenido de <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?dt=S&i=29324#1>
- Suache, Jenny (12 de julio de 2019). *El Monumento a los Héroes estará listo para la celebración del Bicentenario. Alcaldía de Bogotá*. <https://bogota.gov.co/asi-vamos/obras/el-monumento-los-heroes-se-encuentra-en-mantenimiento>
- UNESCO Institute for Statistics (2009). *Cultural Heritage Definition*. <https://uis.unesco.org/en/glossary-term/culturalheritage>
- Vargas, Sebastián. [Facultad de Arte, UN] (2022 de abril de 2022). *Estatuas itinerantes y nuevos espacios públicos*. [Video] Youtube Obtenido de: https://www.youtube.com/watch?v=DB0jFzrqGuA&ab_channel=FacultaddeArtesUN



Mariacamila Vanegas Dájer

<https://orcid.org/0009-0004-6381-069X>

mariacamila.dajer@gmail.com



Es conservadora restauradora de patrimonio cultural mueble, egresada de la Universidad Externado de Colombia. Sus intereses investigativos se centran en patrimonios en conflicto y patrimonios difíciles con especial énfasis en la valoración, significación y resignificación de los bienes culturales. Actualmente se desempeña como profesional en la Dimensión Territorial del Museo de Memoria de Colombia, vinculado con el Centro Nacional de Memoria Histórica. En este rol lleva a cabo acompañamientos técnicos y fortalece las prácticas de conservación preventiva en los lugares de memoria del territorio nacional relacionados con el conflicto armado interno. También colabora con las organizaciones de víctimas en territorio para la potenciación de dichos espacios. En 2022, fue reconocida con la beca de la Secretaría de Cultura de Bogotá por su proyecto *La conservación de las memorias del Paro Nacional Colombiano de 2021 a partir de la historia, el arte urbano y la movilización social. Una propuesta digital y documental del Monumento a los Héroes*. Además, ha participado como ponente en diversos foros académicos de renombre.



COMECHINGONES Y SUS DESCENDIENTES: FORMACIÓN DISCURSIVA Y EFECTOS DE PODER EN CÓRDOBA, ARGENTINA

JOSÉ MARÍA BOMPADRE

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (FFyH, UNC)
Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional de Córdoba (FCC, UNC)
Instituto de Culturas Aborígenes (ICA)
Argentina

Aceptado para publicación 14 noviembre 2024

Resumen

En la reemergencia de pueblos indígenas de Córdoba desde la década de 1990, la categoría étnica comechingón hegemonizó los procesos autoadscriptivos frente a otras etnicidades que podemos reconocer en el trabajo etnográfico, como son sanavirón y ranquel, o pluriétnicas en las recientes modalidades de formación de grupos. Los regímenes de conocimientos vertebrados en la larga duración de la historia cordobesa configuran a Córdoba como una formación provincial de alteridad específica que administra de diferentes maneras y en diferentes épocas la diversidad sociocultural a su interior, instituyendo una historia total provincial, que extingue y preteriza a los indígenas bajo dispositivos civilizatorios. Para explicar sus alcances en el presente el trabajo tiene como objetivo identificar y reponer narrativas sobre la extinción de los indígenas de Córdoba inscritos en la praxis expropiadora de la gubernamentalidad provincial y en un corpus de trabajos académicos publicados en el siglo pasado como agentes centrales de los borramientos. La eficacia discursiva de las narrativas se elucida por la posición hegemónica o de autoridad que tienen el Estado y la academia para hacer una genealogía de la desmarcación étnica a través de la identificación de los mecanismos de disposición de saberes que promueven, los criterios de validación que pretenden imponer y sus efectos de poder sobre la población.

Palabras clave: formaciones provinciales de alteridad, comechingón, formación discursiva, efectos de poder.

COMECHINGONES AND THEIR DESCENDANTS: DISCURSIVE FORMATION AND EFFECTS OF POWER IN CÓRDOBA, ARGENTINA.

Abstract

In the reemergence of Indigenous peoples in Córdoba since the 1990s, the Comechingón ethnic category dominated self-descriptive processes over other ethnicities that we can recognize in ethnographic work, such as Sanavirón and Ranquel, or pluriethnic, in the recent modalities of group formation. Knowledge regimes structured over the long duration of history configure Córdoba as a provincial formation of specific alterity which administers the sociocultural diversity within it in different ways and at different times, instituting a total provincial history that extinguishes and preterizes Indigenous people under civilizing devices. To explain its scope in the present, the work aims to identify and restore narratives about the extinction of indigenous people in Córdoba inscribed in the expropriating praxis of provincial governmentality and in a corpus of academic works published in the last century, as central agents of erasure. The discursive effectiveness of narratives is elucidated by the hegemonic or authoritative position that the State and the academy have to make a genealogy of ethnic demarcation through the identification of the mechanisms of disposition of knowledge that they promote, the validation criteria that they seek to impose and their power effects on the population.

Keywords: provincial formations of alterity, Comechingón, discursive formation, power effects.

COMECHINGONES E SEUS DESCENDENTES: FORMAÇÃO DISCURSIVA E EFEITOS DO PODER EM CÓRDOBA, ARGENTINA.

Resumo

No ressurgimento dos povos indígenas em Córdoba desde a década de 1990 a categoria étnica comechingón dominou os processos autodescritivos sobre outras etnias que podemos reconhecer no trabalho etnográfico, como Sanavirón e Ranquel, ou pluriétnicas nas modalidades recentes de formação de grupos. Os regimes de conhecimento estruturados ao longo da história configuram Córdoba como uma formação provincial de alteridade específica que administra a diversidade sociocultural dentro de la de diferentes maneiras e em diferentes momentos, instituindo uma história provincial total que extingue e preteriza os povos indígenas sob dispositivos civilizatórios. Para explicar seu alcance no presente o trabalho visa identificar e restaurar narrativas sobre a extinção dos povos indígenas em Córdoba inscritas na práxis expropriadora da governamentalidade provin-



cial e em um corpus de trabalhos acadêmicos publicados no século passado como agentes centrais de apagamento. A eficácia discursiva das narrativas é elucidada pela posição hegemônica ou autoritária que o Estado e a academia têm de fazer uma genealogia da demarcação étnica por meio da identificação dos mecanismos de disposição do conhecimento que promovem, dos critérios de validação que buscam impor e de seus efeitos de poder sobre a população.

Palavras-chave: formações provinciais de alteridade, comechingón, formação discursiva, efeitos de poder.



Introducción

Desde finales de la década de 1990 reconocemos en la provincia de Córdoba un proceso sostenido de conformación de comunidades indígenas en espacios rurales y urbanos, que disputaron y disputan en el presente nuevos sentidos sobre el pasado y presente de la aboriginalidad cordobesa en las tramas de la hegemonía. Su visibilización en la esfera pública, a la vez que se constituye como un caso particular, permite establecer relaciones con las construcciones discursivas sobre la incorporación de los pueblos indígenas en la matriz estado-nación-territorio de Argentina (Delrío, 2023). En ellas es posible identificar estructuras racistas de marcación de la diferencia, procedimientos específicos de genocidio y un sostenido negacionismo que configuran una violencia material y simbólica sistemática (Misetich, 2021) que perdura en el presente.

El trabajo etnográfico como enfoque permite reponer linajes de memorias, silencios y prácticas indígenas en diferentes territorios, para dar cuenta de una rica y larga experiencia de relaciones, donde la aboriginalidad es presentada a través de categorías étnicas diferenciales y superpuestas sobre su continuidad histórica en el territorio cordobés. A su vez, insta momentos que evocan una pretensión de crear una narrativa nueva sobre la historia total de Córdoba, la cual reconoce a la conquista hispánica en 1573 y a la liquidación final de los pueblos de indios a finales del siglo XIX como hechos históricos y experiencias de expropiación desde donde comprender el *renacer anunciado* (Reyna, 2020)¹ de las comunidades contemporáneas.

En los primeros años de la comunalización, la categoría étnica comechingón hegemonizó los procesos auto-adsriptivos frente a otras etnicidades que actualmente podemos reconocer, como son sanavirón y ranquel (Bompadre, 2016; 2020), o bien el carácter pluriétnico que identificamos en recientes configuraciones de la formación de grupos, al menos desde finales de la década pasada.

Para explicar sus alcances en el presente, este trabajo tiene como objetivos identificar y reponer discursos sobre la extinción de los indígenas de Córdoba, inscriptos en la praxis expropiadora de la gubernamentalidad provincial y en un corpus de investigaciones académicas publicadas en la pasada centuria, como agentes centrales del borramiento indígena. Su eficacia discursiva se plantea en la elucidación de su posición hegemónica o autoridad para hablar por otros (Bourdieu, 2005), desentrañando sus efectos de poder

¹ Recupero esta categoría nativa del historiador camiare Pablo Reyna, por su alcance analítico para comprender el proceso contemporáneo de constitución de comunidades indígenas en Córdoba.



(Foucault, 2005), para identificar los mecanismos de disposición de saberes que promueven y los criterios de validación que pretenden imponer.

En estas coordenadas, importa considerar tanto las condiciones históricas de producción de las etno-categorías, los significados variables asignados por los sujetos de la enunciación a través del tiempo, los alcances performativos de los discursos de extinción de lo comechingón y los efectos que instauran en la comunalización contemporánea. Estos discursos discurren en un orden específico de regulación de las prácticas de los sujetos sociales, configurando lo que Foucault (2005) denomina como formaciones discursivas, o sea, un campo epistemológico acerca de los saberes de una época.

La creciente y sostenida conformación de comunidades indígenas en la provincia, que al presente suman más de cuarenta, los litigios que mantienen contra particulares o el Estado provincial en defensa de sus territorios y las diversas formas de autonominación como Kamiare, Camiare, Camichingón, Comechingón, o pluriétnica, desbordan las etnicidades disponibles (Segato, 2007) prescriptas en la legislación vigente. En ella se reconocen a los pueblos comechingón, sanavirón y ranquel como etno-categorías constitutivas y distintivas de la provincialidad en Córdoba. Las autoidentificaciones dispares y las apropiaciones desiguales de los miembros comunalizados, en tanto modalidades de desujeción, desafían el presunto carácter absoluto de dichas marcaciones y se formalizan en la solicitud de personerías jurídicas ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Para cartografiar los regímenes discursivos específicos sobre la extinción de los indígenas de Córdoba, recupero la noción de formaciones provinciales de alteridad propuesta por Claudia Briones (2005). La misma se entiende como una formación social específica, que encolumna el discurso de provincialidad en la historicidad de la narrativa nacional y administra las jerarquías socioculturales de su población a su interior. En este sentido, la cartografía orienta a identificar el lugar y papel del saber científico en la construcción de las categorías étnicas, sus articulaciones con el saber gubernamental y su política de producción de no existencia.

Esta cartografía se realiza a partir del análisis de un corpus sistemático de información detallada, como son las obras académicas y los documentos producidos por la gubernamentalidad cordobesa, considerados como campo de indagación que habilita el tratamiento de los archivos como nativos (Muzzopappa y Villalta, 2022).

El saber científico en la formación discursiva colonial moderna de la extinción

Una de las temáticas trabajadas en mi tesis doctoral implicó definir el lugar que ocupa el saber científico en la formación discursiva de la extinción, entendida como una cartografía emplazada en la geopolítica de la dominación colonial y su colonialidad en el presente. En ella, el saber arqueológico ocupa un lugar central como ordenador de la temporalidad



histórica de Córdoba, a través de operaciones para encorsetar en una evolución lineal decimonónica, los problemas de la historicidad y la patrimonialización de los indígenas en el pasado, a través de complejos procesos de miscegenación y etnicización (Bompadre, 2016).

El ordenamiento del pasado y la cristalización de lo comechingón como la etnicidad distintiva de Córdoba implicaron procedimientos específicos de la formación discursiva científica, a través de la organización de saberes hegemónicos que actuaron y actúan como validación de la extinción, o bien de las sospechas de autenticidad de los indígenas contemporáneos. Esto permite identificar la espacialización del tiempo, la reificación de las identidades y las lógicas de organización simbólica y material del espacio social, fijando sentidos en las tramas de la hegemonía.

Al genealogizar² la categoría comechingón reconocemos su origen en los primeros documentos coloniales producidos por los conquistadores españoles. Alberto Assadouríán (2004), siguiendo el análisis de Pablo Cabrera, sostiene que el documento más antiguo donde se nombra a los comechingones es la *Probanza de Méritos y Servicios* de Pedro González del Prado, iniciada desde el Perú en 1543. En el documento, se afirma: “fuimos a la provincia de los Comechingones, que es la gente barbada y muy belicosa” (Assadouríán, 2004, p. 44). En otras crónicas del siglo XVI encontramos también los términos “comechingón/comechingones”. Por ejemplo, Pedro Sotelo Narváez afirma en su *Descripción de las provincias de Tucumán*, escrita hacia 1583, que la “gente de esta tierra... hablan una lengua que llaman comechingona” (Sotelo de Narváez, 1885, p. 143). A su vez, en la *Información de méritos y servicios*³ de Suárez de Figueroa, del año 1580, se hace alusión al territorio: “estando el dicho don lorenzo suarez de figueroa [sic] le dio y encargo don geronimo de cabrera [sic] el descubrimiento de las provincias de los comechingones y sanavirones y del rio de la plata” (Levillier, 1919, p. 433). En la *Relación Anónima*⁴ existe una importante descripción del territorio donde se fundaría la ciudad de Córdoba en 1573. Sus habitantes son nominados como “naturales”, “gente”, “poblaciones”, “pueblos”, “naciones de indios” pero no como “comechingones”; aunque señala Aníbal Montes que Jerónimo Luis de Cabrera refiere al territorio así denominado y como “fiel reflejo de la realidad vista por la exploración previa del territorio” (2008, p. 474).

2 Una genealogía es un mapeo de perspectivas sobre regímenes de clasificación social, fundados en categorías regladas que sostienen lo decible y lo pensable en un tiempo histórico preciso, operando como configuraciones de un saber/poder que clasifican sujetos y sus prácticas (Foucault, 2005).

3 Su nombre completo es *Información de méritos y servicios de D. Lorenzo de Suárez de Figueroa, hechos en la conquista y población de las provincias de Tucumán con D. Jerónimo Luis de Cabrera y Gonzalo de Abreu y, especialmente, en el cargo de capitán de justicia y mayor en Córdoba, de la Nueva Andalucía. Año 1580.*

4 La *Relación en suma y de la tierra y poblaciones que Don Gerónimo Luis de Cabrera, Gobernador de estas provincias de los juríes a descubierto donde va a poblar en nombre de su magestad una ciudad*, fue escrita en 1573 y se le atribuye al capitán Lorenzo Suárez de Figueroa y quizás redactado por el escribano Francisco de Torres (Assadouríán, 2004) o a Jerónimo Luis de Cabrera (Montes, 2008).



El historiador Raúl Mandrini (2008, p. 145) afirma que los españoles los llamaron comechingones, pero también sostiene que “su nombre, al parecer puesto por sus vecinos sanavirones, hacía referencia a su costumbre de habitar en las grutas o cuevas”, lo que permite pensar que “no designaba a un grupo homogéneo sino a comunidades diferentes que, aún compartiendo algunos rasgos generales de su modo de vida, presentaban amplias diferencias” (p. 169).

Los estudios realizados por Aníbal Montes, a mediados del siglo pasado, ayudan a problematizar aún más esta discusión. Su exhaustiva labor en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), sus trabajos arqueológicos y en el área lingüística tensionan las afirmaciones de aquellxs historiadorxs y arqueólogxs contemporáneos que insisten en la desaparición de lxs habitantes nominadxs como comechingones.

Aníbal Montes (2008) refiere que la palabra comechingones, escuchada en Santiago del Estero por los expedicionarios de Diego de Rojas, “mal oída, o tal vez, no claramente pronunciada, fue aplicada a los habitantes de estas serranías, con la respectiva pluralización castellana, de donde resultó para dichos indígenas el apelativo hispánico de <comechingones>” (2008, p. 67). Según el autor, el término refería al territorio donde vivían muchos pueblos serranos que formaban el “Camichingón”, “palabra híbrida que significa <serranía con muchos pueblos>. <Cami> es sierra en idioma propio de este territorio montañoso, en el cual la palabra <camiare> significa <serrano> y <camin> gran valle” (p. 67), agregando que “decimos Camichingones porque esa debió ser la verdadera palabra... [pues] no encontramos el vocablo <come> en ningún toponímico, ni patronímico de Córdoba” (p. 542)⁵.

Importa considerar entonces que la nominación genérica de comechingones a una porción no siempre precisa de territorios al sur de la Gobernación del Tucumán se dio en el marco de las disputas provenientes desde los ejes de expansión conquistadora (Perú, Chile y el Paraguay); litigios que superponían los derechos esgrimidos por los conquistadores y las jurisdicciones que los autorizaban. En este sentido y refiriéndonos al vocablo Camichingón, Montes corrobora su remisión a un territorio particular, aseverando que “si aceptáramos que el sufijo <gon> indica pluralidad, tendríamos la verdadera revelación de que este topónimo no se refiere a los habitantes, sino a su territorio: serranía con muchos pueblos” (2008, p. 660), o sea, los españoles, confundieron “una designación toponímica, con un patronímico” (2007, p. 205)⁶.

Sus afirmaciones lo acercan a Antonio Serrano (1945) quien, recuperando la territorialidad creada por los españoles nominada como provincia de los comechingones, refiere a que sus habitantes se asentaban en ambos lados del sistema de las Sierras Centrales que atraviesan en sentido norte sur el occidente provincial y parte del este de San Luis. En igual sentido coincide Levillier, quien demarca la extensión territorial comechingona

5 Se transcriben textualmente los signos lingüísticos usados por el autor en las obras referenciadas.

6 En *El problema etnográfico de los Sanabirón y de los Comechingón* de 1958, Montes sostiene la autoctonía de los comechingones en la jurisdicción colonial de Córdoba, y que los sanabirones, por motivos de seguridad o para garantizar sus alimentos, invadieron todo el valle serrano, como demuestran los toponimios sacate.



como propia del sistema serrano aludido y “quizás las llanadas más próximas” (Montes, 2008, p. 80). Por su parte, de Aparicio afirma que “en el momento de la conquista europea designábase bajo el nombre general de comechingones a los habitantes de toda la región serrana de la provincia de Córdoba y quizás las llanuras próximas”, y propone considerar también los “caracteres antropológicos” distintivos descriptos en las fuentes coloniales, en referencia a que eran “la gente barbuda” (1925, pp. 114-115).

Estas nominaciones contrastan con lo detallado en otras fuentes coloniales, en las que las numerosas poblaciones indígenas que habitaban Camichingonia aparecen con el nombre o apellido de sus caciques o con la referencia al territorio que habitaban al momento de la llegada de los españoles, pero no como comechingones. La documentación colonial es detallada con respecto a la ubicación de cada poblado debido a la necesidad de precisar cada jurisdicción entregada en encomienda. Por ejemplo, Montes (2008, p. 93) afirma que en los pueblos de Traslasierra “estos indígenas llevaban los nombres de Auletas, sauletas, sabaletas y pascos y sus pueblos principales fueron Malancha, Malaranta, Malara, Caminta, Gualata, Tultina, Nogoyo, Malabac y otros más... y las familias llevaban entre otros los apellidos de Ancay-Cuncay-ComayTantay”. Esta situación se evidencia también en los pleitos que mantenían los encomenderos, por ejemplo, cita el litigio de 1586 entre Pedro Garcia y Bme Jaymes en el pueblo de Niclistaca, en cuyo documento se advierte:

<que por falta de intérpretes o porque tienen costumbre los indios de llamarse de diferentes maneras, unas veces por los nombres de los caciques, otras por los pastos o aguadas> agrega que después que se le hizo la encomienda [a Jaymes] <tubo noticia> que los indios que se le encomendaron tenían otros nombres. (Montes 2008, p. 419)

Al respecto, existen coincidencias en afirmar que al momento de la conquista podrían individualizarse dos grupos diferentes: comechingones y sanavirones (Cabrerá, 1931; Montes, 2008; Serrano, 1945). No obstante, estas nominaciones —como venimos sosteniendo— sólo aparecen en los primeros documentos coloniales y, dada la diversidad de grupos y prácticas lingüísticas identificadas, refuerzan la idea de identidades esenciales impuestas desde la cartografía colonial, más que unidades socioculturales diferenciadas con lógicas particulares de relaciones interétnicas y de autoadscripción indígena.

No obstante, la cristalización y uso generalizado de la idea acerca de que los naturales habitantes de la actual provincia de Córdoba son *los comechingones* remite al texto de Antonio Serrano denominado *Los Comechingones*, escrito en 1945. Teniendo en cuenta las influencias mundiales de la práctica arqueológica a la vez que un contexto sociohistórico de una significativa incidencia del nacionalismo, Laguens y Bonnin (1998, p. 11) afirman que esta obra se consagra como “una de las grandes construcciones de la arqueología cordobesa”. Esta fijación etno-espacial en los imaginarios geográficos se naturaliza en algunos sectores académicos, pero también en la memoria colectiva acerca del pasado cordobés como comechingón, y subsume en esta noción —prácticamente— a la totalidad



del territorio provincial⁷. En la tarea de definir diferencialmente el territorio comechingón del sanavirón, Serrano entiende que la generalización territorial a favor del primer grupo proviene de la época colonial:

Es evidente que la fundación de Córdoba en la <provincia de los comechingones> y la fijación de su límite desde Sumampa hasta la jurisdicción de San Luis de la Punta y por el este hasta los límites de las de Santa Fe y Buenos Aires, dio pie a considerar como <comechingón> todo aquel amplio territorio, en buena parte ocupado por sanavirones. (Serrano 2012 [1947], p. 172)

La nominación como comechingones a lxs habitantes de la provincia del mismo nombre ordena por primera vez el territorio en la lógica geopolítica colonial y funda las primeras representaciones de los conquistadores sobre un territorio poco explorado, narrado oralmente y escasamente escrito en documentos actualmente desaparecidos, constituyendo una “empresa discursiva” (Bixio y Berberían, 2007, p. 3). En la medida en que se desestructuraron los grupos indígenas y se configuraron progresivamente las áreas productivas a través del reparto de tierras, fueron nominadxs genéricamente como indios, efectuándose un segundo momento del ordenamiento de (des) y (re) etnicización colonial. Este término aparece en los documentos coloniales acompañado por el lugar de asentamiento en un *pueblo de indios* (por ejemplo, de Soto o Quilino), bien por las relaciones sociales en las que se encontraban subordinados (tributarios, de tasa), o también por el lugar de procedencia cuando son desnaturalizados (calchaquíes, mocovíes, tobas) (Bompadre, 2016).

De esta situación se desprende que la denominación *pueblo de indios* a las formas de reducción que aparecen en el siglo XVII, opera como una categoría colonial que expresa una instancia de clasificación homogeneizadora, una síntesis racial y cultural a los efectos de reestructurar el espacio de ocupación. Beatriz Bixio advierte sobre los recaudos a tener en cuenta a la hora de “realizar análisis de corte étnico”, ya que por ejemplo, los grupos reconocidos por el visitador real Luxan de Vargas en 1692

no pueden homologarse a los prehispánicos y que las desnaturalizaciones, al menos en el caso de Córdoba, donde confluyeron indígenas de diferente procedencia, con historias dispares, produjeron procesos de mestizaje de magnitud que ponen en crisis las categorizaciones tradicionales y fomentan una nueva división del mundo social que incluye fuertemente la marca de la colonialidad. (Bixio 2009, p. 23)

En igual sentido, Laguens y Bonnin destacan que las relaciones entre “la geografía cordobesa, los habitantes y la lengua a partir de los documentos fue el principio de validación científica de una construcción —que se originó en el mismo inicio de la conquista del territorio— acerca de la denominación como Comechingones a los aborígenes de Córdoba” (2009, p. 20). La creación del *Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore “Monseñor Pablo Cabrera”* en 1941 (IALF) marcó un punto de inflexión en la sistematicidad y profesionalización

⁷ Esta naturalización se reproduce en el presente en manuales escolares. Al respecto ver Stagnaro (2011).



de los estudios del pasado cordobés dentro de la Universidad Nacional de Córdoba, cuyo primer director fue Antonio Serrano. Como afirmamos precedentemente, su obra resulta paradigmática y es considerada como canónica por la naturalización de la etno-categoría comechingón como constitutiva del pasado cordobés, la que se formaliza desde su locus de enunciación (director del Museo), capital simbólico garantizando los actos de autoridad (Bourdieu, 2005), o sea, del poder de nominar y hacer reconocer su poder.

Importa considerar que este saber arqueológico comenzó a desestabilizarse a partir de nuevas perspectivas y de la aparición de métodos de datación novedosos desde mediados del siglo pasado. Dichos métodos prescindieron de las fuentes coloniales, y por ende de la nominación comechingón, desmontando las ideas homogeneizantes que reconocemos en las primeras producciones arqueológicas (Bompadre, 2016).

Discursos de la gubernamentalidad colonial y republicana: el problema de los descendientes

Para indagar sobre el papel de la gubernamentalidad en la desmarcación histórica de los pueblos indígenas de Córdoba, en tanto caso etnográfico situado, recuperamos la noción de formaciones provinciales de alteridad propuesto por Claudia Briones (2005). La misma permite explicar las modalidades en que los estados provinciales organizan y administran las jerarquías de sus constitutivas poblaciones, a partir de prácticas materiales y simbólicas específicas entendidas como economías políticas de producción de diversidad sociocultural, como puerta de entrada para reconocer dislocamientos y borramientos históricos en la larga duración.

La progresiva desmarcación de los indios de Córdoba encuentra vinculación con las políticas de tierras, especialmente en lo que refiere a la desarticulación de las encomiendas y de los pueblos de indios o comunidades de indios (Tell y Castro Olañeta, 2011), encarada por el Estado provincial y los particulares.

Los censos realizados por el Estado colonial a finales del siglo XVIII y por el Estado provincial durante la primera mitad de la siguiente centuria, formalizaron progresivamente la extinción de los indios de Córdoba. En las cifras arrojadas, su carácter provisional se funda en los inconvenientes para su realización, entre los cuales se encuentra la ausencia de áreas censadas; dificultades de los censistas para llevar a cabo el relevamiento, bien porque no contaban con las planillas censales o porque en éstas, la grilla con etno-categorías prescriptas no era unívoca. En este sentido, las marcaciones dependían de las lógicas de alterización de cada funcionario y no de la posibilidad que el sujeto censado pudiera manifestar su auto-adscripción.

La significativa cantidad de población sin especificar, especialmente en los censos de 1778, 1840 y 1852, puede explicarse en las tensiones resultantes entre los criterios de los



censistas y los regímenes de blanqueamiento de cada época. En el primer gráfico (Figura 1) se observa la coexistencia de categorías superpuestas que refiere a raza, estratificación social, lugar de procedencia y condición legal sobre la libertad o no de las personas censadas. Triangulando las dispares categorías con la población sin clasificar y en contraste con la caída significativa del número de indígenas, pero el alto crecimiento en que se descompone la negritud (negro, pardo, mulato y zambo), identificamos una polarización étnica entre sectores marcados fenotípicamente como oscuros, frente a otros disueltos en una casi inasible modalidad de blanquitud.

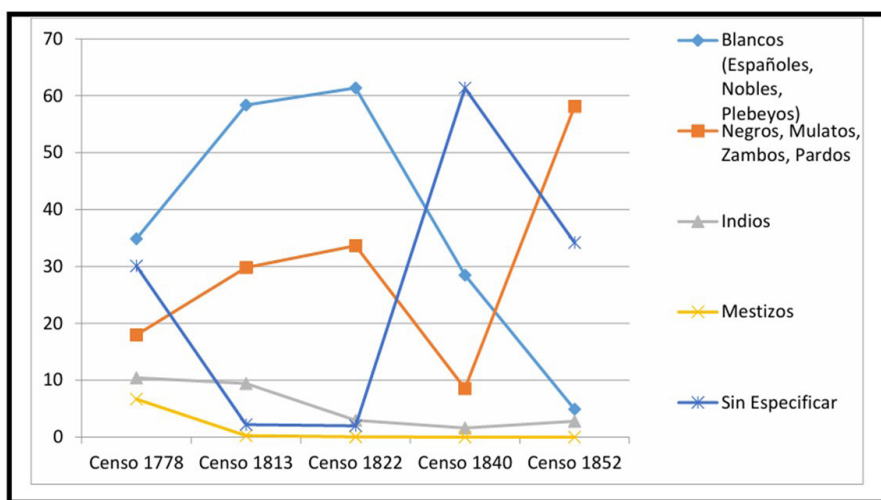


Figura 1. Gráfico donde representa la variación porcentual de las categorías censales entre 1778 y 1852. Elaboración propia (Bompadre, 2016, p. 85).

El discurso censal permite observar cómo la gubernamentalidad operó políticamente como certificador de la licuación de sangres, habilitando un criterio de hipodescendencia que sacrificó los intentos de perdurabilidad del indio en la mestización. Como se observa en los gráficos siguientes⁸, en el horizonte civilizatorio que (se) impuso, Córdoba llegó a 1852 con escasas personas marcadas como tales (ver Figura 2). Esta economía política de producción de diversidad cultural (Briones, 2005), explica tanto la jerarquización poblacional a través de las diferencias biológicas y/o culturales y las teorías de las diferencias que las fundan.

8 Los mismos se recuperan de mi tesis doctoral. Al respecto consultar Bompadre (2016).



Censo	Total de población provincial	Cantidad de personas censadas como "indios"	Porcentaje de población censada como "indios"
1778	44.506	3958	9
1813	70.637	6025	9
1822	75.892	2557	3
1840	103.280	1436	1
1852	77.732 ¹	9	0

Figura 2. Cuadro con datos cuantitativos sobre la desmarcación de indios en los censos de Córdoba. Elaboración propia (Bompadre, 2016, p. 86)⁹.

En un documento elevado al Cabildo de Córdoba, en el siglo XVIII, podemos acceder a un conjunto de discursos moralizantes sobre los indios y las operaciones de desmarcación a partir de la nominación como descendientes, la que aparecerá recurrentemente durante la centuria siguiente como término para invalidar su autenticidad en los reclamos territoriales.

tuvo esta referida ciudad en la primitiva de su conquista muchos pueblos de indios, que con el curso de los años ha tiempo inmemorial, que se han extinguido de suerte que hoy se ignoran hasta los nombres de los más de dichos pueblos y los lugares donde tuvieron su población, así por haber muerto parte de dichos indios como porque muchos, desde la antigüedad desertaron de sus pueblos derramadas y dispersos por la provincia y por la basta jurisdicción de esta dicha ciudad, donde habitan sus descendientes, en número grande con otros muchos foráneos de otras jurisdicciones. (Arcondo, 1992, p. 190)

Como se advierte en el documento, el término descendientes refiere a que, si bien son una "clase de indios", supone que no son los originales por haberse "extinguido", "desertado" o "derramados" por todo el territorio (Arcondo, 1992). Estos desplazamientos conceptuales devienen de una política de territorialización de soberanía, que formaliza el inicio de las sospechas sobre su autenticidad, configurando una nueva cartografía en relación a la descripta al momento de la conquista.

Iniciado el proceso revolucionario, Córdoba se opuso a la ruptura con España y a la retórica pro-india que la caracteriza. En esta coyuntura "las viejas actitudes basadas en el sentimiento de superioridad de castas" (Halperin Donghi, 2005, p. 253), se evidencian cuando el gobierno porteño, en 1811, decide incorporar un representante indígena para cada Intendencia, excluyendo "explícitamente a las de Córdoba y Salta" ya que "los representantes de las ciudades y villas de esas jurisdicciones, recientemente incorporadas,

⁹ El total poblacional no incluye los departamentos Capital, Tercero Arriba y Punilla, quedando sin censar territorios con importante cantidad de población.



nada deseaban menos sin duda que recibir como sus iguales a los diputados de la casta inferior” (2005, pp. 253-254).

El Síndico Procurador General de la ciudad de Córdoba José Vélez, en referencia al Pueblo de Indios de La Toma, de Soto y Quilino- destacó:

desde 1811 finalizó la ‘representación de protección de indios’ constituyéndose en su lugar la defensoría de pobres por lo que estas poblaciones (los indios) fueron incluidos en esta categoría habiendo perdido los ‘privilegios’ que le otorgaba esa condición. En consonancia con esto se suprimió el derecho hereditario de cacicazgos y curacazgos y las comunidades ya no conservaron esa identidad debido a la ‘excesiva mezcla que hay de la originalidad’. (CIICA, 2012, p. 125)

El argumento del Procurador General a favor de la privatización de la tierra se funda en la dilución del “indio” en las mezclas producidas por el mestizaje, hipodescendencia que habilita a rematar las propiedades que poseen desde la colonia, los desplaza enclasados como “pobres”. Vélez descalifica las marcaciones de aboriginalidad de los “indios”, en el mismo sentido que lo hizo el Cabildo en el siglo anterior:

las referidas poblaciones, tanto en lo moral como en lo político, lejos de ser vistas, son perniciosas a la República por algunas razones que apuntaré: primero, que estas poblaciones mentados Indios, cuya expresión es quimérica, pues no son tales, sino un grupo de hez de cada lugar, que perseguidos por sus delitos van y encubren entrando con él la conducta más reprehensible... Lo segundo es juntar el número crecido de moscas que al fervor de las malas costumbres de los pobladores se acogen desde lejos, llegando a este indecente albergue diseminan queresas, resultando una gusanera asquerosa y perniciosa a la república.

Y digo que sería muy conveniente y tal vez el único destino, esclarecer los terrenos y luego sin pérdida de tiempo subastar y rematar al mejor postor: El primer paso del proyecto sería que el Estado establezca el importe de los terrenos. El segundo, el exterminio de ladrones y holgazanes que, a manera de zánganos gozan la miel que producen los terrenos sin cooperar con su trabajo al adelantamiento del estado. Tercero: que quemadas las cuevas no queda ya acogida para las demás fieras devoradoras del vecindario. Cuarto y último beneficio: que puestas en manos laboriosas y pendientes no dudo entraran muchos criollos a la campaña y aún los vecinos de la ciudad y estos últimos como mas despejados harán campaña con aquellos y ayudados los unos con los otros. (Auto del Procurador General Don José Vélez al Gobernador Intendente de Córdoba. 15/10/1815, en CIICA, 2012, p. 124)

El documento señala una política pública de continuidad entre la colonia y la república en lo que refiere al despojo territorial de los indios. Desde finales del período colonial se puede observar un progresivo aumento del monopolio de la tierra y de la afirmación de los derechos de la propiedad privada, con la consecuente punición a la población insurrecta que defiende sus posesiones. Esta situación se constata con la sanción en 1837 de la ley “*Facultando al Poder Ejecutivo para vender los territorios de los antiguos pueblos de Indios*” de “Quilino, San Antonio de Nonsacate, San Marcos, Pichana, Cosquin y Toma” (art. 1), argu-



yendo “necesidades del Erario Público” y resaltando: “desaparecieron ha tanto tiempo, y no han quedado en ellos sino muy pocos descendientes de los indígenas, llenándose este vacío de un enjambre de ladrones y malvados”. (Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excma. Tomo 1. 1870, p. 99). El control de la legalidad del régimen de propiedad por parte del Estado se formalizó hacia octubre de 1849, a partir de la creación del Departamento Topográfico y la autorización de agrimensores “para asegurar el acierto de las mensuras” (pp. 115-116).

La sanción de la Constitución provincial de 1855 creó las condiciones legales para la formalización de la ocupación territorial y la consecuente política inversionista y especuladora de los sectores económicos aliados a los gobiernos de turno. Las atribuciones consagradas al poder legislativo para “Disponer del uso y enagenación de las tierras Provinciales en satisfacción de las deudas de carácter Provincial ó para objetos de manifiesta utilidad pública” (art. 28, inc. 12), “Calificar los casos de expropiación por utilidad pública” (art. 28, inc. 25) a la vez que “Decretar la ejecución de las obras públicas exigidas por el interés de la Provincia” (art. 28, inc. 27) habilitaron a las fuerzas policiales para ser los ejecutores directos en casos de negación a acatar las disposiciones públicas. A su vez, el marco normativo habilitó un relevamiento provincial sobre las posesiones a los efectos de definir la “Contribución Territorial”. (Decreto sobre el Registro de propiedades, capellanías, hipotecas y censos, en Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excma. Tomo 2. 1870, pp. 242-43).

En la década de 1880, se impone una modalidad de desarrollo urbano estructurada a partir de una compleja red de relaciones políticas y comerciales que desembocaron en un gran negocio inmobiliario. Los miembros de esta élite se beneficiaron con la obtención del crédito público provincial y nacional y establecieron sus propias casas de negocios (ramos generales, barracas, de tierras) (Boixadós, 2000). Las leyes 250 y 854 de 1881 impulsadas por los sectores oligárquicos del juarismo¹⁰ y las empresas inversoras de la época crearon las condiciones para un nuevo ordenamiento territorial. La ley 1002 de 1885, invocando razones de utilidad pública, habilitó al gobierno de Gregorio Gavier a la expropiación de los territorios de los pueblos de indios (Bompadre, 2016). El entonces ministro de gobierno Ramón J. Cárcano justificó la expropiación de las tierras comunales en 1886, afirmando:

Estas comunidades son estanques de barbarie en medio de la población civilizada. Se limitan a cultivar la tierra en la cantidad necesaria para asegurar sus alimentos durante el año. Dividir la propiedad común, señalar a cada comunero el lote que le corresponde, o si esto no es posible enajenarlo en remate público y distribuir el dividendo, es entregar al cultivo una superficie de tierra e incorporar al trabajo y movimiento general a una agrupación de hombres útiles entrelazados por la atmósfera de quietud e inmovilidad en que se desen-

10 Noción que alude a la conformación de un nuevo orden político en Córdoba con proyección nacional, liderado por el gobernador de Córdoba y luego presidente argentino Miguel Juárez Célman (1880-1883 y 1886-1890, respectivamente). Su política se focalizó en una renovación de la dirigencia política identificada con las ideas hegemónicas de progreso, incorporando a actores vinculados a los espacios universitarios y a los negocios inmobiliarios y las finanzas de Córdoba.



vuelven. (Memoria del Ministro de Gobierno, Justicia y Culto de la Provincia de Córdoba 1886/87. Anexo T)

Entre los beneficiados por la adquisición de tierras para la puesta en producción o para la reventa, reconocemos a Carlos Casaffousth y a Ismael Galíndez, quienes compraron 1267 hectáreas parceladas del “pueblo de indios” de La Toma. Al respecto, Boixadós (2000, p. 101) afirma que “la comunidad se desintegró y los condóminos, que usufructuaban 8.000 hectáreas, ahora eran adjudicatarios de una parcela de 1.250 metros cuadrados”. A fines del siglo XIX, como afirma Cárcano, constituyen “recuerdos de la vida colonial”, en medio de la civilización, por lo que “el gobierno dictó medidas oportunas para incorporar al mundo de las transacciones, estas supervivencias de una tradición que ya no cuadraba con las ideas contemporáneas” (1917, p. 315).

El proceso civilizatorio de desmarcación étnica de los indios, observado en los documentos consignados, operó como un régimen racializador y de desetnicización ontológica, dispositivo biopolítico de la desposesión que desconoce el derecho a mantener los títulos coloniales de uso común por devenir de sus descendientes.

Memorias del después

Las memorias indígenas tienen la capacidad de interpelar el presente y la temporalidad prescrita en los discursos hegemónicos, creando disrupciones y discontinuidades (Benjamin, 2005), y desafiando el archivo, en su capacidad de enunciar el pasado (Foucault, 2005). En este sentido, producen tensiones entre la historia singular del estado como nación y las memorias indígenas en plural (Reyna, 2022).

La hegemonía de la categoría comechingón en los primeros momentos de la comunalización cordobesa se observa cuando mapeamos los procesos auto-adscriptivos. De las veinte comunidades que reconocemos hasta 2015, dieciocho se auto-adscriben como comechingón, y sólo una como comechingón-sanavirón y una ranquel (Bompadre, 2016). En las memorias comunitarias, que reponen sus sentidos de pertenencia, comechingón se superpone con “venir de los indios” y “vivir en el campo” por generaciones, categorías nativas que incidieron en movilizar sentidos sobre su continuidad en el tiempo y solicitar personerías jurídicas ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como comechingones (Bompadre, 2016). En un contexto de sospecha sobre su autenticidad, en algunos casos manifestaron leer la obra de Aníbal Montes —aquí referenciada—, la cual “certificaba” su continuidad en el tiempo como “comechingones”, “camichingones” y “camiare”, motivando que esta última categoría se incluya en el nombre de la comunidad¹¹.

11 Por ejemplo, Comunidad Originaria del Pueblo Camiare Bamba, Comunidad Camiare Comechingón Henen Timoteo Reyna, Comunidad Camiare de Sikiman, entre otras.



En 2015, el Estado cordobés sancionó la ley N° 10.316 de Creación del Registro de Comunidades de Pueblos Indígenas de la Provincia de Córdoba, reconociendo la existencia de los pueblos indígenas comechingón, sanavirón y ranquel en el presente. La formalización de esta jurisprudencia registra como antecedente un proceso de consulta a miembros de diferentes comunidades, quienes impugnaron la categoría “descendientes” inscrita en el título del proyecto original: “Créase el Registro de Comunidades Descendientes de los Pueblos Originarios de la provincia de Córdoba”. En sus argumentos, “indígenas” y “comechingón” reordenaron el alcance de los sentidos formalizados en la ley, e incidieron en la redacción del art. 2, el cual afirma que se entiende como “Pueblo Indígena”, “al conjunto de comunidades identificadas con una historia común desde sus primeros habitantes, durante las sociedades aldeanas o en el período de contacto hispano indígena, hasta la formación del Estado Nacional”.

“Sociedades aldeanas” y “contacto hispano-indígena” son categorías habituales que identificamos en producciones académicas del presente pero no en las narrativas de aboriginalidad registradas en nuestro trabajo de campo. A los efectos de reponer los sentidos de continuidad histórica señalados al impugnar la noción descendientes, la legislación avanzó en el reconocimiento de la no pérdida de la distintividad cultural, a través de la recuperación de categorías del discurso científico, reordenando la lucha política dentro del aparato administrativo/burocrático que reconocemos en los dispositivos multiculturales de pertenencia étnica (Bompadre, 2020)¹².

La relevancia del discurso científico en el presente también se observa en causas judiciales que exponen la vulneración de los derechos territoriales de las comunidades indígenas. Por ejemplo, en el caso de la Comunidad Kamiare Comechingón Pluma Blanca, el freno a la orden de desalojo de los comuneros se logró a partir de una Audiencia Pública en la que intervinieron académicos e intelectuales originarios (Canal Museo de Antropologías, 2022, 4h13m,01s). Como sentenció la Cámara de Apelaciones a través del Auto N° 358, a partir de la información proveída quedó demostrada la “cuestión indígena”. A su vez, en el caso del litigio de la Comunidad Las Tunas frente al Estado provincial, por el trazado de una autovía que atraviesa su territorio, la Cámara Contencioso Administrativa de 2° Nominación de Córdoba, a través de la Resolución N° 207, reconoció a la Comunidad como litigante, luego de que la misma interpusiera un reclamo ante la Organización Internacional del Trabajo (OIT), adjuntando documentación histórica y trabajos académicos para fundamentar su continuidad. Como observamos, en ambos casos la certificación de continuidad se basó en la información histórica y antropológica aportada, demostrando el status de autoridad y verdad que detentan estos conocimientos frente a las memorias indígenas.

En las prácticas de memoria que reconocemos en el después de la juridización de las

12 Procesos similares se registran en otros contextos de re-emergencia. Al respecto, Mariela Rodríguez (2010), al analizar el caso de Santa Cruz, da cuenta de los procesos de borramiento de la aboriginalidad a través de la categoría descendientes, entendida como “pérdida de rasgos” en los discursos científicos del mestizaje degenerativo.



alteridades indígenas, los conocimientos académicos son repuestos para desmontar los discursos de extinción y son estratégicamente ordenados para argumentar su continuidad en el presente. Esto se observa también en las producciones de la recientemente creada Editorial *Hen*, donde los intelectuales indígenas revisitan los documentos que cristalizaron su invisibilización, impugnando sus sentidos extintores y demostrando que, desde los procesos de recordar, es posible construir pedagogías descoloniales, como afirma el intelectual camiare Gabriel Correa (Correa Luna, 2023).

Conclusiones

En la exégesis de las narrativas de la extinción de los pueblos indígenas de Córdoba, el Estado provincial y la primera producción científica de origen arqueológico, por sus posiciones hegemónicas en el campo del decir, se constituyeron como autoridades para explicar la progresiva desmarcación de indígenas en el presente. Los saberes instituidos conformaron una formación discursiva emplazada en la epistemología moderna colonial cuyas gramáticas de conocimiento organizaron las narrativas de borramiento, su preterización a finales del siglo XIX y la construcción social de sentido sobre su no existencia. Estas epistemologías fundacionales de saber/poder —punto cero de la narrativa sobre una historia total cordobesa con vocación civilizatoria— se configuró en la larga duración a través de la producción de etno-categorías que operaron como marcaciones distintivas de aboriginalidad. En ellas, la categoría descendientes se impone como condición histórica y ontológica que pretende invalidar las luchas pasadas y presentes en defensa de sus territorios, instituyéndose como pretéritos perfectos.

Esta taxonomía, cuya política conceptual depura identidades para naturalizar la lógica de la dominación, reconoce en la etno-categoría comechingón, en su desplazamiento como indios, en su desmarcación como descendientes y en la resucitación final como comechingones, una síntesis racial y cultural que recrea efectos de verdad en el presente. Estos procedimientos de largo alcance se comprenden y explican a través de considerar a Córdoba como una formación provincial de alteridad. Esta formación, al administrar el régimen categorial de las marcaciones, formaliza y reproduce sentidos a través de la violencia epistemológica que significa la instauración de una temporalidad irreversible, un efecto de progresividad que a la vez que habilita una fuga unidireccional hacia adelante como indígenas, los eyecta degradados e inscriptos diferenciadamente en el conjunto poblacional cordobés.

Los contextos cambiantes que articulan y habilitan las etno-categorías de pertenencia indígena se constituyen como puerta de entrada para visibilizar los mecanismos de sujeción, pero también los diferenciales procesos de formación de grupo en el presente. En ellos, las memorias indígenas del después del borramiento, emplazadas etnográficamente, se cuelan en las sedimentaciones consagradas sobre la extinción. Lejos de instituir



una lógica determinante y universal de representaciones y modalidades unidireccionales ponderar sus efectos desnuda niveles y formas distintas de devenir comechingones, o en su defecto, camiares en sus múltiples apropiaciones.

Referencias bibliográficas

- Arcondo, Aníbal (1992). *El ocaso de una sociedad estamental. Córdoba, entre 1700 y 1760*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Assadourian, Alberto (2004). Pasado indígena de Córdoba. *Serie Documentos de Trabajo*. Agencia Córdoba Ciencia S. E. Copiar.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. (Isidro Herrera Baquero; Luis Fernández Castañeda; Fernando Guerrero. Trads.). Akal.
- Bixio, Beatriz (Dir.) (2009). Introducción: Notas de la lectura de la Visita de Luxan de Vargas al Tucumán Colonial. En *Visita a la Encomiendas de Indios de Córdoba, 1692-1693*. Tomo I. Centro de Estudios Históricos "Carlos S. A. Segreti". Editorial Brujas.
- Bixio, Beatriz y Berberian, Eduardo (2007). Primeras expediciones al Tucumán: reconocimiento, valor del espacio y poblaciones indígenas. *Revista ANDES* N° 18, 101-128.
- Boixadós, María Cristina (2000). *Las tramas de una ciudad, Córdoba entre 1870 y 1895. Élite urbanizadora, infraestructura, poblamiento*. Ferreyra Editorial.
- Bompadre, José María (2016). *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. [Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas inédita]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Bompadre, José María (2020). Alcances y desafíos de la juridización de las alteridades indígenas en tiempos del multiculturalismo tardío cordobés. En Carolina Álvarez Ávila.; José María Bompadre, y César Marchesino (Eds.). *Encrucijadas de la interculturalidad en tiempos multiculturales* (pp. 47-64). Prometeo.
- Bourdieu, Pierre (2005). *El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la 'voluntad general'*. En Loïc Wacquant (Coord.). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática* (pp. 71-79). Gedisa.
- Briones, Claudia (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-44). Antropofagia.
- Cabrera, Pablo (1931). Córdoba del Tucumán prehispana y protohistórica. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, N 18, 25-141.
- Cárcano, Ramón (1917). *Evolución Histórica del Régimen de la Tierra Pública*. Mendeský.
- CIICA (2012). *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*. Imprentica.
- Correa Luna, Gabriel (2023). *Chochocona Hal. Venimos de los Indios de Chuto (Soto) y Uluman (Pichana)*. Editorial Indígena Hen.
- de Aparicio, Francisco (1925). Investigaciones arqueológicas en la región serrana de la Provincia de Córdoba. *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* (3), 11-143.



- Delrío, Walter (2023). Guerra, genocidio y negacionismo. Los pueblos originarios y el estado en Argentina. *Estudios Sociales* 64, 1-30.
- Foucault, Michell (2005). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Gelman, Juan (2012). *Poesía reunida*. Moro.
- Halperin Donghi, Tuño (2005). *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Siglo XXI.
- Laguens, Andrés y Bonnin, Mirta (1998). Pensamiento y práctica de la arqueología en Córdoba. *Estudios, Revista del Centro de Estudios Avanzados*, N° 10, 9-16.
- Laguens, Andrés y Bonnin, Mirta (2009). *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales*. Arqueología de Córdoba y San Luis. Editorial UNC.
- Levillier, Roberto (1919). *Gobernación del Tucumán - Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores*. Sucesores de Rivadeneira.
- Mandrini, Raúl (2008). *La Argentina aborigen. De los primeros pobladores a 1910*. Siglo XXI.
- Missetich Astrada, Laura (2021). Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Revista Intersticios de la política y la cultura* 19, 31-53. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/33040>
- Montes, Aníbal (1958). El problema etnográfico de los sanabirón y de los comechingón. *Revista de la Universidad nacional de Córdoba*. No. especial, 1ra. parte, 411-466.
- Montes, Aníbal (2007). *Geocultura de Córdoba*. Municipalidad de Córdoba.
- Montes, Aníbal (2008). *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*. Isquitipec.
- Muzzopappa, Eva y Villalta, Carla (2022). El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. *Etnografías Contemporáneas* 8 (15), 202-230
- Reyna, Pablo (2020). *Crónica de un renacer anunciado: expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingón en Córdoba*. Ecoval.
- Reyna, Pablo (2022). *Entre renaceres, autovías y títulos comunitarios de tierras: una aproximación a la Historia Indígena de Cosquín (1573-2023)*. Universidad Provincial de Córdoba.
- Rodríguez, Mariela (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. [Tesis Doctoral] Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Georgetown University.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*. Prometeo.
- Serrano, Antonio (1945). *Los Comechingones*. Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Serrano, Antonio [2012 (1947)]. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. CS Ediciones.
- Sotelo de Narváez, Pedro (1885). Relación de las provincias de Tucumán que dio Pedro Sotelo Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre Señor Licenciado Cepeda, Presidente desta Real Audiencia de La Plata. *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo II, 143-153.
- Stagnaro, Marianela (2011). Representaciones escolares acerca de "lo Comechingón" en Córdoba. *Revista del Museo de Antropología* 4 (1), 227-234. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v4.n1.5493>



- Tell, Sonia e Isabel Castro Olañeta (2011). El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX. *Revista del Museo de Antropología* 4, 235-248. <http://hdl.handle.net/11336/72920>

Sitios, páginas web, archivos consultados

- Auto N° 358. Cámara de Apelaciones Civil y Comercial 7ma. Nominación. Córdoba, 5 de diciembre de 2023.
- Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excma. *Cámara de Justicia y demás disposiciones de carácter público dictadas en la Provincia de Córdoba desde 1810 á 1870*. Tomo 1. 1870. Imprenta del Estado.
- Compilación de Leyes, Decretos, Acuerdos de la Excma. *Cámara de Justicia y demás disposiciones de carácter público dictadas en la Provincia de Córdoba desde 1810 á 1870*. Tomo 2. 1870. Imprenta del Estado.
- Constitución Provincia de Córdoba. 16 de agosto de 1855, Argentina.
- Ley Provincial 10.316 (2015). Creación del Registro de Comunidades de Pueblos Indígenas de la Provincia de Córdoba. 11 de Noviembre de 2015. Boletín Oficial, 1 de Diciembre de 2015. Id SAJ: LPO0010316
- Memoria del Ministro de Gobierno, Justicia y Culto de la Provincia de Córdoba 1886/87. Imprenta Juan Alsina. Anexo T.
- Museo de Antropologías (21 de julio de 2022). *Audiencia Pluma Blanca* [Archivo de Video]. Youtube. https://youtu.be/_oDHV6KTON4?si=gENzzprDc-x1kuED.
- Resolución N° 207. Cámara Contencioso Administrativa de 2° Nominación de Córdoba. Córdoba, 29 de junio de 2023. osé María Bompadre



José María Bompadre

<https://orcid.org/0009-0006-1630-4676>

josemariabompadre@unc.edu.ar



Es profesor, investigador y extensionista en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC), la Facultad de Ciencias de la Comunicación (UNC) y en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA). Es Doctor en Ciencias Antropológicas (FFyH/UNC); Magíster en Antropología (FFyH/UNC); Licenciado en Ciencias de la Información (ECI/UNC) y Profesor en Historia (UNLPam). Se desempeña como codirector del proyecto de investigación SeCyt-UNC 2023-2027 Consolidar: *Los desafíos por interculturalizar la sociedad: usos, apropiaciones y tensiones*, radicado en el Museo de Antropologías (FfyH/UNC). Es miembro del grupo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas). Integró, en 2021, el *Anteproyecto de Ley de Capacitación sobre derechos de los pueblos indígenas* a personas que se desempeñan en la función pública del Estado en los niveles nacional, provincial y municipal. Interculturalizar la sociedad desde los aportes de los pueblos indígenas (FFyH y FCS, UNC). Participó, en 2015 y 2016, como veedor internacional en la Misión de Acompañamiento en la comunidad Indígena Raqaypampa y en el Municipio de Totorá Marka, del Estado Plurinacional de Bolivia, en el marco del referendo estatutario indígena de autonomía. Participó en enero de 2015, como miembro experto en el *Meeting Dialogue on an optional protocol to the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Department Of Economic And Social Affairs, Division for Social Policy and Development, Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues, Organización de Naciones Unidas. Tiene publicaciones de libros, capítulos de libros y en revistas indexadas de investigación y extensión sobre procesos de reemergencia y luchas territoriales indígenas de la provincia de Córdoba, Argentina. Dirige tesis de grado y posgrado nacionales e internacionales. Se desempeñó como director del Doctorado en Ciencias Antropológicas (FFyH/UNC) en 2022 y 2023 y como Secretario de Extensión de esa Facultad entre 2017 y 2022.



CRIMEN REPUBLICANO Y RESTITUCIÓN CIUDADANA EN LA GUERRA DE CANUDOS

JUAN RECCHIA PÁEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN HUMANIDADES Y CS. SOCIALES (IDIHCS),
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (UNLP)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
ARGENTINA

Aceptado para publicación 14 noviembre 2024

Resumen

Este artículo revisa el archivo de la guerra de Canudos para visibilizar las operaciones textuales por medio de las cuales sujetos borrados de la historia disputaron interpretaciones del conflicto bélico acontecido en el interior de Bahía (Brasil) entre 1896 y 1897. En particular abordaré la noción de “crimen” desarrollada por dos textualidades bahianas sobre la guerra: el *Histórico e Relatorio do Comitê Patriótico da Bahia* (1901) editado por Lelis Piedade y la *Descrição de uma viagem a Canudos* (1899) de Alvim Martins Horcades. Estos textos combinan elementos descriptivos y argumentativos que señalan la incidencia de la letra escrita en la restitución del orden social tras la finalización del conflicto bélico en el *arraial*. En ambos documentos se puede apreciar una oscilación ambigua entre la reivindicación ciudadana del *jagunço* y la condena universalista sobre las atrocidades de la guerra en nombre de la Caridad y de la Patria. Los textos analizados son claros ejemplos de cómo la escritura de la historia se vuelve una labor performática sobre el acontecimiento y esas disidencias perturban la lógica maniquea entre vencedores (republicanos) y vencidos (*sertanejos*) propia de las textualidades oficiales de la guerra de Canudos.

Palabras clave: Canudos, guerra, archivo, crimen.



REPUBLICAN CRIME AND CITIZEN RESTORATION IN THE CANUDOS WAR

Abstract

This article reviews the archive of the Canudos war to make visible the textual operations through which subjects erased from history disputed interpretations of the war that took place in the interior of Bahia (Brazil) between 1896 and 1897. In particular, I will address the notion of “crime” developed by two Bahian texts on the war: the *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia* (1901) edited by Lelis Piedade and the *Descrição de uma viagem a Canudos* (1899) by Alvim Martins Horcades. These texts combine descriptive and argumentative elements that point out the impact of the written word in the restoration of social order after the end of the war in the *arraial*. In both documents one can see an ambiguous oscillation between the civic claim of the *jagunço* and the universalist condemnation of the atrocities of the war in the name of Charity and the Fatherland. The texts analyzed are clear examples of how the writing of history becomes a performative work on the event and these dissidences disturb the Manichean logic between victors (republicans) and vanquished (*sertanejos*) typical of the official textuality of the Canudos war.

Keywords: Canudos, war, archive, crime.

CRIME REPUBLICANO E RESTAURAÇÃO CIDADÃ NA GUERRA DE CANUDOS

Resumo

Este artigo revisa o arquivo da guerra de Canudos para tornar visíveis as operações textuais por meio das quais sujeitos apagados da história disputaram interpretações sobre a guerra ocorrida no interior da Bahia (Brasil) entre 1896 e 1897. Em especial, abordarei a noção de “crime” desenvolvida por dois textos baianos sobre a guerra: o *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia* (1901) editado por Lelis Piedade e a *Descrição de uma viagem a Canudos* (1899) de Alvim Martins Horcades. Esses textos combinam elementos descritivos e argumentativos que apontam o impacto da palavra escrita na restauração da ordem social após o fim da guerra no *arraial*. Em ambos os documentos, percebe-se uma oscilação ambígua entre a reivindicação cívica do *jagunço* e a condenação universalista das atrocidades da guerra em nome da Caridade e da Pátria. Os textos analisados são exemplos claros de como a escrita da história se torna um trabalho performático sobre o acontecimento e essas dissidências perturbam a lógica maniqueísta entre vencedores (republicanos) e vencidos (*sertanejos*) típica da textualidade oficial da guerra de Canudos.

Palavras-chave: Canudos, guerra, arquivo, crime.



La guerra de Canudos: archivo y crimen

La guerra de Canudos es uno de los eventos más estudiados en la historia brasileña y sobre él se multiplican diversos relatos de todo tipo. El episodio histórico de la guerra de Canudos se ha transformado en una experiencia modélica para varios estudios teórico-críticos sobre el pensamiento latinoamericano. La inclusión histórica del Brasil dentro de la modernidad no fue un proceso tranquilo y consensual como describen los manuales de historia, sino que se trató de una lucha en la que estaban en juego objetivos diferentes para el futuro de una nación. Las particularidades del *sertão*¹ (espacio natural, geográfico y político) incidieron de manera determinante en el desarrollo del conflicto. Sin embargo, no se trata de un caso aislado, sino que encuentra paralelos sistemáticos con otras experiencias de rebelión dentro del Brasil y —en un plano más amplio— en la historia de América Latina (Levine, 1995). El conflicto se desarrolló en el Estado de Bahía; estuvo ligado a los comienzos del período de formación del Brasil como República Federativa, en su declaración de 1889, y así se estableció como la piedra angular del imaginario brasileño nacional y la marca indeleble de su modernidad, al decir de Davobe (2007).

Los hechos de la guerra en sí —lo que los historiadorxs coinciden en definir como “guerra de Canudos”— se desarrollaron entre el siete de noviembre de 1896 y el cinco de octubre de 1897². Aún hoy hay discusiones sobre el origen del conflicto: un amplio abanico en el que se cruzan intereses económicos y políticos de la naciente República brasileña con reivindicaciones políticas, económicas y religiosas de la comunidad que habitó las orillas del río Vaza-Barris, en el interior del estado de Bahía. La primera campaña militar fue un breve enfrentamiento en octubre de 1896 que se desencadenó a partir del rumor de un robo de maderas realizado por los seguidores del beato Antonio Vicente Maciel, a quien se lo conocía popularmente como Antonio Conselheiro. La campaña policial fue comandada y descrita por el teniente Manuel da Silva Pires Ferreira, quien luego de una embestida emprendió la retirada. El conflicto militar se fue agravando en el transcurso de los primeros meses a medida que la amenaza de Canudos se hacía mayor, en gran parte a causa de las derrotas sucesivas de las campañas militares enviadas, primero por autoridades estatales locales, luego por el Ministerio de Guerra nacional³. La segunda campaña a cargo de Febronio de Britto buscó combatir en el *arraial*⁴ en enero de 1897. También fue repelida

1 En este escrito se encontrarán algunos términos en su idioma original, tal es el caso de la palabra *sertão* que refiere no sólo al espacio geográfico y biodiverso que abarca a los estados del nordeste brasileño, sino también a una gran tradición del pensamiento y la imaginación nacional.

2 Para una cronología detallada de los hechos se puede consultar Costa (2017) o Calasans Brandão Silva (1997).

3 Las “Cartas ao Barão” editadas por Novais Sampaio en 2001 muestran de cerca el rápido crecimiento de esta amenaza de los rebeldes, tanto para el orden de la República como también para los intereses privados de los terratenientes de la región.

4 El término *arraial* —muy utilizado en las fuentes militares sobre Canudos— refiere al poblado de Canudos caracterizándolo como una pequeña aldea provisoria y temporaria.



y tuvo que retirarse con un buen número de bajas y dejando su armamento en el *sertão*. El conflicto llegó así a ser cuestión de Estado y el presidente Prudente de Moraes mandó a llamar al coronel Moreira César, reconocido como el “corta-cabeças”, por la violencia jacobina utilizada contra los rebeldes de la Revolución federalista en el sur del país entre 1893 y 1895. A partir de esta intervención el conflicto suscitó la toma de medidas extraordinarias. El dos de marzo un tiro certero dio muerte al coronel Moreira César en plena batalla. Esta nueva derrota del ejército republicano fue el motivo de la mayor difusión del acontecimiento en la prensa internacional.

La cuarta y última campaña fue llevada adelante por el comandante Arthur Oscar entre abril y octubre de 1897. En agosto el *arraial* fue visitado por el ministro de Guerra Carlos Machado de Bittencourt. Con cautela, medida y un gran ejército compuesto por soldados de los diecisiete estados del Brasil, se avanzó por el *sertão* llevando adelante una estrategia de sitio. Cortando los suministros y atacando a la resistencia se exterminó a la casi totalidad del poblado, del cual hoy solo quedan ruinas sumergidas en un lago artificial. La fecha oficial de la muerte de Antonio Conselheiro es el veintidós de septiembre de 1897, cuando se dio por finalizado el conflicto bélico.

En noviembre de 1897 los combatientes a Río de Janeiro regresaron y durante el acto de conmemoración de los héroes de guerra se produjo un atentado contra el presidente de la República, provocando la muerte del ministro de Guerra Bittencourt. En noviembre de 1898, un año después, *The New York Times* publicó, con el título de *Brazilian plotters punished. Five would be assassins of the President Sentenced to long terms of imprisonment* (*The New York Times*, 1988) la noticia sobre cinco de los hombres que habían sido culpados por el intento de asesinato del presidente Moraes, quienes fueron sentenciados a varios años de prisión. El reporte policial del doce de enero de 1898 había determinado veredicto para

el soldado Marcellino quien fue el autor del atentado a daga el día 5 de noviembre de 1897 mientras el presidente realizaba un acto en el que se agradecía públicamente al Real almirante Barbosa por su desempeño en las batallas de Canudos. Él fue el comandante de la tropa que mató a Antonio Conselheiro (*Aberdeen Herald*, 11 de noviembre de 1897, *A knife for Moraes* [traducido por el autor]).

Como bien podemos observar desde los materiales propios del archivo canudense, se trata de un acontecimiento en el que está en juego el futuro de la nación y también una disputa textual por la escritura de la historia, en la que entran en pugna el relato anónimo, la escritura legitimada y el derecho ciudadano. El archivo canudense puede definirse como un espacio donde se pone en escena una realidad que —materialmente hablando— es la realidad de los y las oprimidas. Como lo señala Didi-Huberman (2007), Canudos fue destruido por la guerra de la misma manera en que, hay una destrucción innegable en la conformación del archivo y esta destrucción está testimoniada justamente por el mismo archivo.

Partiendo, entonces, desde esta doble destrucción, en el presente estudio intentare-



mos reponer un trabajo de revisión del archivo canudense en el cual encontramos una serie de textualidades, de origen bahiano, que para finales de siglo desarrollaban en profundidad una crítica hacia la campaña militar entendida como un crimen nacional. El origen jurídico del término define una relación entre sujeto y alteridad determinante para las escrituras republicanas sobre el acontecimiento. El propio término “*crimes*” (etimológicamente, el prefijo *krei* señala una separación, una discriminación), expone un modo particular de relación (discriminación e inclusión) en un nosotros que ya no es exclusivamente metropolitano, sino que señala principios compartidos con aquellas razas modélicas, con los habitantes del *sertão*.

Atendiendo a esta relación entre ley y escritura, desarrollaré a continuación un análisis que busca visibilizar una serie de textualidades “regionales” escritas por científicos, periodistas, voluntarios y estudiantes que vivieron la experiencia del conflicto bélico. Ellos denunciaron las atrocidades de las campañas militares republicanas y el exterminio del pueblo canudense.

La indagación sobre el crimen en Canudos es el punto que todo texto del archivo canudense no puede pasar por alto (más allá de si este se expresa en la forma de la denuncia o como un silencio). El crimen se sitúa en un lugar paradójico, ya que pareciera ser el límite del poder del archivo y, a la vez, el núcleo desde el cual se generan uno y otro texto, una y otra versión sobre la guerra. Todos estos textos son una indagación sobre la muerte, sobre la legalidad de la muerte y sobre el problema ciudadano frente a la muerte.

Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia (1901)

Uno de los textos determinantes que narran la guerra bajo los tópicos del “crimen” es el *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia*, coordinado por el secretario Lelis Piedade y escrito entre 1897 y 1901 (Figura 1). De este texto encontramos dos ediciones: 1901 y 2002. La segunda es acompañada por un dibujo en tapa basado en un croquis de Pedro Sinzing y una fotografía de Flávio de Barros.



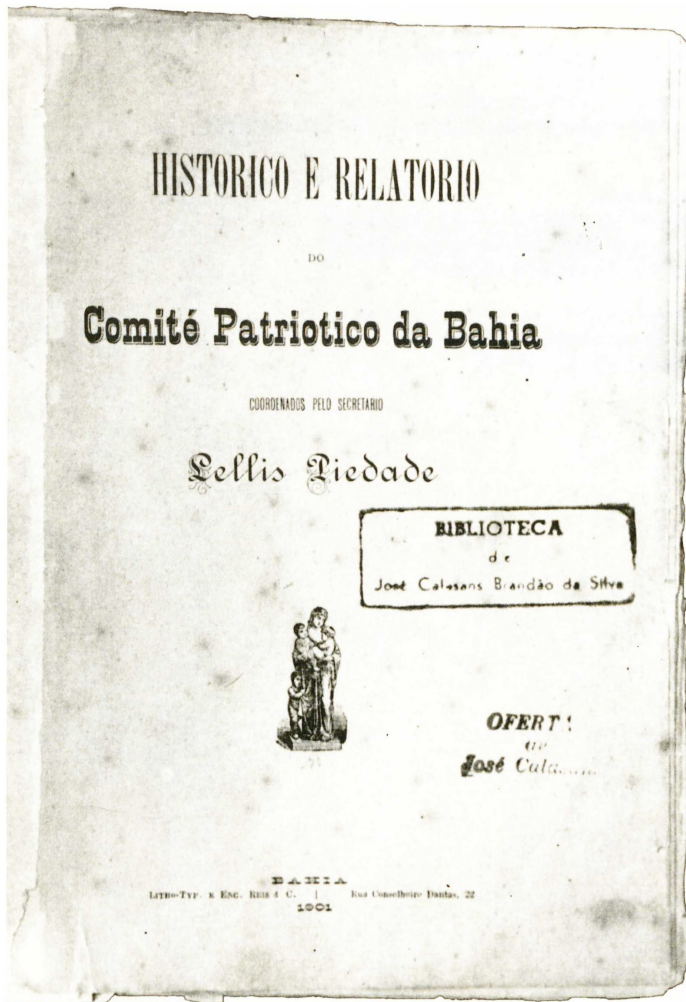


Figura 1. Imagen de la tapa del libro *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia* (Piedade, 2022).

Foto del autor tomada de un ejemplar consultado en Archivo de la Biblioteca José Calasans Brandão da Silva.

El Histórico e Relatório... comienza con una breve “Explicação” acerca de la importancia de la publicación cumpliendo con el objetivo de satisfacer a todos los que contribuyeron con la benemérita obra del Comitê Patriótico:

Pero también la consagración del alma bahiana, cuya infinita bondad fue fuente sagrada de una asistencia fecunda a los vencedores heridos y a los vencidos de Canudos, que eran también nuestros hermanos y a quie-

nes el destino de la guerra habría dispersado y abandonado enteramente, si la compasión del “Comitê” no se hubiera manifestado lista y enérgicamente a su favor. (Piedade, 2002, p. 45 [traducido por el autor])⁵

Partiendo de un enfoque que podemos denominar “regionalista”, este comienzo del *Relatório* señala el objetivo espiritual de consagración del *alma bahiana* por encima de la división entre vencedores y vencidos. La explicación adjetiva como “desgraciada” a la lucha bélica y señala que esta podría haber sido evitada. El acontecimiento constituye una dolorosísima página en la historia de Bahía, un territorio que —como señala el texto— no debe ser culpado por la desgracia ocurrida. El informe es la prueba de que en Bahía no vivían enemigos de la República, sino ciudadanos que entregaron sus vidas en pos de dar

⁵ “Mas também a consagração da alma baiana, cuja bondade infinita foi a fonte sagrada de uma assistência fecunda aos vencedores feridos e aos vencidos de Canudos, que também eram nossos irmãos e que a sorte da guerra teria dispersado e abandonado inteiramente, se a piedade do Comitê não surgisse pronta e enérgica em favor deles” (Piedade, 2002, p.45).



socorro y dejaron todos sus esfuerzos para salvar vidas en el conflicto. De hecho, el texto opera — en una primera instancia — como un documento legal, funciona como la prueba escrita del quehacer del Comité: “Que el público, por tanto, lea las siguientes páginas y afirme lo que fue el ‘Comité Patriótico de Bahía’” (Piedade, 2002, p. 45)⁶.

El texto consta de una primera parte titulada Histórico que a su vez se subdivide en dos apartados con una conclusión final. Luego se detallan las secciones *El monumento y Huérfanos recogidos en diversos asilos*, y finalmente un balance general cierra el texto. En reiteradas ocasiones se señala que el informe consta de una sección financiera, en la cual se detallan las cuestiones al respecto señalando la transparencia y bondad de la institución. El apartado Histórico comienza con fragmentos de periódicos y cartas desde el veintiséis de julio de 1897. En ellas se determina la creación y acción del *Comitê Patriótico da Bahia* en pos de una participación activa sobre los acontecimientos bélicos que se intensificaban en la región. En estas primeras páginas estamos frente a la fundación de una institución determinante para la consagración no sólo de la victoria republicana, sino también — aunque parezca paradójico— de la derrota republicana. Es decir, a partir de la configuración de un punto de vista regional — el bahiano— la lectura de la guerra marcará sus distancias con la prensa oficial republicana y con las versiones más maniqueas del conflicto (sobre todo aquellas replicadas en las metrópolis brasileñas e internacionales). El resumen del acontecimiento bélico que se presenta en el texto destaca la categoría de “hermandad” y señala la necesidad de socorro al frente republicano:

La entrega de sus hermanos, más que estas legiones, que incluyen hijos de todos los Estados de la República, empeñados en una lucha sangrienta; en la que todo conspira para debilitar a los más valientes; desde la insidia y el salvajismo del enemigo feroz, hasta el desierto y el pavor del campo de batalla, más propio de las trampas y las incursiones de la guerra de exterminio entre bárbaros, que de las operaciones regulares de un ejército disciplinado y de las contingencias del combate en el que pueda, de cualquier modo, intervenir la caridad cristiana. (Piedade, 2002, p. 47 [traducido por el autor])⁷

Las ideas del humanismo y del patriotismo son las que guían los fines últimos de quienes se alistan en la “cruzada santa” para curar enfermos y llevar socorros del cariño y del amor a “nuestros hermanos” (Piedade, 2002, p. 48). Uno de sus principales objetivos es el de socorrer a las viudas y a lxs huérfanxs de los soldados brasileños caídos en el campo de la honra y del deber. Hay una apropiación de tópicos religiosos que establece una distancia con el rigor del objetivismo científico —porque se habla de amor y cariño— pero no se lo

6 “Que o publico, pois, leia as páginas que se vão seguir e afirme o que foi o ‘Comitê Patriótico da Bahia’” (Piedade, 2002, p.45).

7 “A dedicação de seus irmãos, [mais] do que essas legiões, que contam filhos de todos os Estados da República, empenhados numa luta sangrenta; na qual tudo conspira para esmorecer aos mais valorosos; desde a insídia e a selvageria do inimigo feroz, até o ermo e o pavoroso do campo de batalha, talhando antes para ciladas e investidas de guerra de exterminio entre bárbaros, do que para as operações regulares de um Exército disciplinado e as contingências de combates em que possa de qualquer modo intervir a caridade cristã” (Piedade, 2002, p. 47).



hace en referencia a las pasiones sino a un sentido elevado de lo espiritual.

En aquellos apartados, se publican además discursos proferidos en eventos solidarios, tales como el titulado: *En nombre del bien* (Piedade, 2002, p. 72), del Dr. Manuel Freire de Carvalho. En él se resaltan valores como la caridad y se historiza la participación del Estado de Bahía en las guerras de defensa de la patria: la revolución de 1822, la guerra del Paraguay y “ahora también el teatro lúgubre de Canudos” (p. 72). Frente al desconocimiento nacional e internacional sobre la región, la preocupación del discurso es la de deslizar la responsabilidad del estado de Bahía en el conflicto bélico, señalando la distancia con los rebeldes canudenses. Y en su lugar, todo el *Relatório* buscará —mediante una declamación a la patria— colocar a la juventud voluntaria en el pedestal de quienes luchan incansablemente por ella: “Tú, juventud, heredera del heroísmo de tus abuelos, que con tu entusiasmo sostienes el muro de defensa de la Patria” (p. 74)⁸. Entre sus miembros se señalan participaciones muy diversas de presidentes de bancos, comerciantes, miembros de la iglesia protestante, directores de escuelas, universidades y del IGHB, doctores, farmacéuticos y otras personalidades reconocidas por la sociedad bahiana. El veintiocho de julio de 1897 queda fundado el *Comitê*.

El 24 de noviembre de 1897 se presenta el *Relatório da Comissão especial nomeada para recolher as crianças sertanejas feitas prisioneiras em Canudos* al Comitê Patriótico da Bahia, firmado por Américo Barreto Filho, Carlos F. K. Wagner y Dias Lima Sobrinho, enviados de la comisión especial. Es un documento estrictamente legal en el que se describen los acontecimientos posteriores a la finalización del conflicto de la siguiente manera:

Inspirados por los sentimientos fructíferos y nobles de esa caridad en la que tantas veces está inmersa el alma bahiana, en sus grandes temblores de mano bondadosa y clemente, tuviste el piadoso y feliz recuerdo de correr al encuentro de las infortunadas mujeres de Canudos y de la orfandad inocente e indefensa, acogiéndolas bajo la benéfica égida de tu protección. En el envidiable desempeño de la elevada misión, en la que representáis la caridad de esta tierra, nunca os habéis vuelto más dignos de Bahía, que aplaude y alaba vuestra iniciativa, tan humana y patriótica. (Piedade, 2002, p. 211 [traducido por el autor])⁹

La inspiración y buena voluntad sirven de marco para la concreción de la actividad de beneficencia y caridad que se le encomienda a la Comisión especial. Como podemos leer desde las primeras líneas se celebra la iniciativa “humana e patriótica” de protección y cuidado de mujeres, niños y niñas desprotegidas. El documento tiene pretensiones de ser descriptivo y aboga por un tono “objetivo” de cuño cientificista para el tratamiento de la situación particular de

8 “Vós, mocidade herdeira do heroísmo de vossos avós, que de vosso entusiasmo fazeis a muralha da defesa da Pátria” (Piedade, 2002, p. 74).

9 “Inspirados pelos fecundos e nobilitantes sentimentos dessa caridade em que, tanta vez, se vasa a alma baiana, nos seus grandes estremecimentos de mão boa e clemente, tivestes a lembrança, piedosa e feliz, de correr ao encontro das mulheres desgraçadas de Canudos e da orfandade inocente e desvalida, abrigando-as sob a égide benfazeja de vossa proteção; no desempenho invejável da elevada missão, em que representais a caridade deste terra, jamais vos tornastes mais dignos da Bahia, que aplaude e louva essa, tão humana e patriótica, vossa iniciativa” (Piedade, 2002, p. 211, sic).



la reprobable práctica de ciertos abusos y el estado de verdadera miseria y abandono en que se encontraban las desdichadas prisioneras de Canudos, muchos de los cuales murieron de hambre, sin que una sola alma caritativa intentara salvarles la vida. (Piedade, 2002, p. 211 [traducido por el autor])

El punto de partida es una clara denuncia que busca dejar asentada la reparación histórica de una injusticia basada en reconocer la humanidad de prisioneras y prisioneros de guerra con la piedad y la clemencia como bandera. Todo el documento puede leerse en línea con lo expuesto por la Comisión. Es decir, opera como un intento de hacer “lo que estaba en la medida de nuestras fuerzas” (Piedade, 2002, p. 233) para buscar siempre aliados a los grandes sentimientos de caridad y patriotismo.

El interlocutor primero de este texto —a las claras—, no son los niños ni las mujeres analfabetas de Canudos, sino los pares letrados del resto del país y —podríamos arriesgar— del resto de la comunidad internacional. “Bahiano” es la referencia que prima sobre la identificación de “brasileños” y la obra de caridad reivindica un hacer propio del Estado de Bahía. Sobre el final del texto se señala la explícita referencia a la segunda persona del singular con la cual se nombra al Comitê como autoridad.

No nos queda más que agradecerle la generosidad de esta confianza, en el momento en que nos liberamos de nuestros deberes hacia ti, formulando los más fervientes deseos para que la brillante estrella de la fortuna que te ha guiado no te abandone y puedas completar tu obra de civismo, que sin duda, es el finísimo y brillante esmalte donde quedarán reflejados los sentimientos de esta tierra, siempre grande en todo momento. (Piedade, 2002, p. 233 [traducido por el autor])¹⁰

De aquella manera se establece una línea de autoridad (Comisión, Comité, Estado provincial, Estado nacional, preceptos universales) mediante la cual la enunciación bahiana se postulaba como fundamental y se incluía en los tópicos nacionales e internacionales.

Descrição de uma viagem a Canudos, por Alvim Martins Horcades

De entre los relatos escritos al calor de los acontecimientos bélicos, en 1899 —dos años después de la finalización del conflicto bélico— se publica en Bahía este particular relato de viaje (Figura 2). Alvim Martins Horcades se presenta en la tapa como un “académico de medicina, ex-auxiliar médico del hospital de sangre y ex-director del hospital de viruela de Canudos en la 4ª expedición militar”.

10 *“Resta-nos, agora, e tão somente agradecer-vos a generosidade desta confiança, no momento em que nos desobrigamos de nossos deveres para convosco, fazendo votos, os mais ardentes, para que vos não desampare a estrela luminosa da fortuna que vos há guiado e possas completar a vossa obra de civismo que certamente, é o esmalte finíssimo e brilhante onde se hão de espelhar os sentimentos desta terra, sempre grande em todos os momentos”* (Piedade, 2002, p. 233).



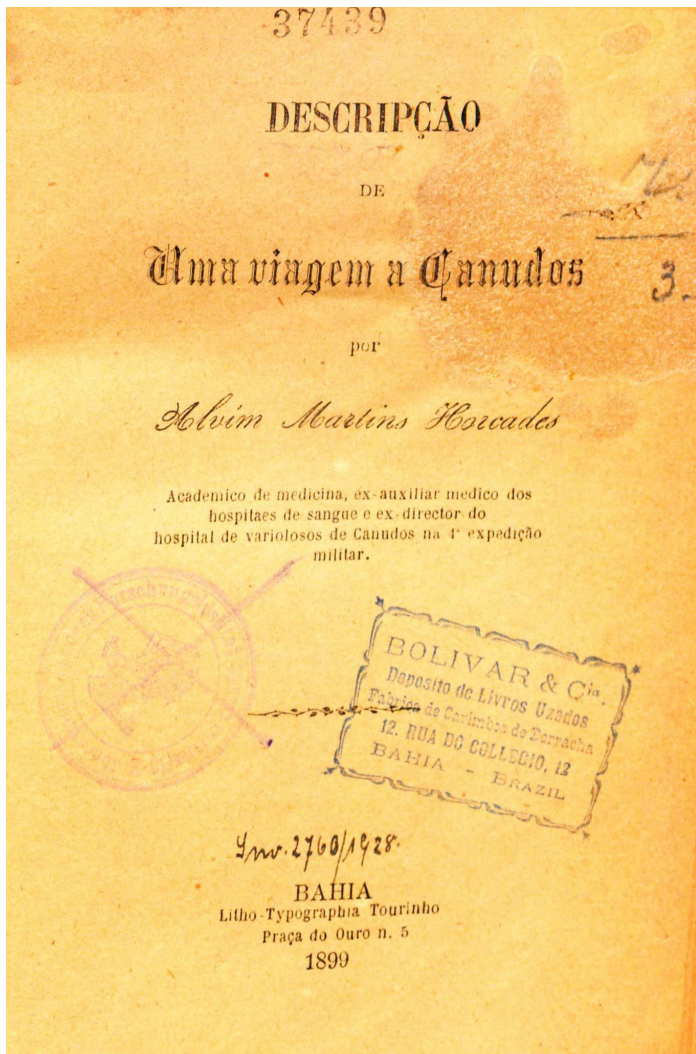


Figura 2. Imagen de la tapa del documento titulado *Descrição de uma viagem a Canudos* (Martins Horcades, 1899).

Foto del autor tomada de un ejemplar consultado en la biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín.

El texto de Alvim Martins Horcades está estructurado bajo la forma de un desplazamiento de ida y vuelta. El primer capítulo, *De Bahia a Canudos*, describe los inicios del viaje y los objetivos principales de la expedición de estudiantes. El capítulo *En Canudos* es el clímax del relato, que versa sobre lo acontecido en el arraial. Luego, el capítulo denominado *De Canudos hasta Bahía* narra el regreso y el recibimiento en la capital nordestina. Finalmente, el apartado llamado *Canudos* es el más descriptivo, ya que se propone una síntesis socio-cultural del *arraial*, acompañada de un boceto ilustrativo de la ciudadela. El principio constructivo de

la enunciación de Martins Horcades radica en la escritura de la propia experiencia vivida en el campo de batalla. Es este lugar de “testimonio” (Fornet, 2008) el que —en palabras del estudiante de medicina— lo autoriza a hablar y formular opiniones sobre los acontecimientos. En reiteradas ocasiones, Martins Horcades busca legitimar su escritura frente a quienes menciona como “no testigos” de los acontecimientos: “No quiero provocar discusiones, porque no me convencerán de lo contrario de lo que vi y mi objetivo es otro” (Martins Horcades, 1899, p.96).

En la publicación de 1899 de Martins Horcades encontramos una serie de paratextos que enmarcan la *Descrição* y que pueden pensarse como constitutivos del mundo de referencias que el académico busca implantar con su experiencia en el campo de batalla. En las dos primeras páginas, el autor dedica, ofrece y consagra su obra. El libro posee dos

dedicatorias, a saber, al colega “buen amigo y bravo compañero Joaquim A. Pedreira” y —en letras mayúsculas— se lee: “A la memoria de los héroes que cayeron en Canudos” (p. IV). Este sujeto colectivo, plural y anónimo será uno de los más nombrados a la hora de señalar los objetivos que movieron al joven estudiante de medicina a viajar hacia Canudos en 1897. Asimismo, acompaña al texto otra dedicatoria donde se mencionan con nombre y apellido los idolatrados “padres, maestros y amigos” de Martins Horcades, entre ellos el Dr. Adolpho F. Courinho, el coronel Alfredo França y Lelis Piedade. En su mayoría se trata de médicos, pero también soldados y periodistas, la dedicatoria del libro señala a los colegas de campo con benemérito respeto. Finalmente, Martins Horcades consagra —en mayúsculas— su obra “A la Patria republicana y a la Juventud brasileña”. Cada uno de estos paratextos respeta una tipografía diferenciada —también en tamaño de letra— que constituye la formalidad y presentación del libro. El escrito responde, entonces, a una serie de reglas gramaticales, pero también gráficas, que lo distinguen de otros tipos textuales publicados en la época. Estamos frente a un texto que se postula como “académico” y las referencias iniciales permiten construir una red de autoridades intelectuales sobre las cuales se apoyan las formulaciones de Martins Horcades. Tal es así que el texto integral se presenta como un “testimonio de veneración” y está acompañado de un prefacio escrito por Lelis Piedade, firmado en julio de 1899.

Piedade saluda la amistad con Martins Horcades y en ese pacto se estableció el vínculo de autoridad necesario para la colocación intelectual del joven estudiante de medicina, como así también la reivindicación del carácter bahiano del autor. Recordemos que Piedade fue el encargado de constituir el *Histórico e Relatório do Comitê Patriótico de Bahia*, a partir de lo cual se observan varios cruces entre ambos textos. El prefacio se detiene sobre un concepto —que aparece una y otra vez—, y es la asociación entre la labor bahiana de los académicos, soldados y representantes regionales con una noción universalista de “Humanidad” sobre la cual descansa el objetivo de justicia de todo el texto:

A la dedicación ilimitada de los estudiantes de nuestra facultad de medicina, quienes brindaron servicios por los cuales la Humanidad nunca regateará sus grandes bendiciones. Entre ellos se encuentra mi distinguido amigo, uno de los más diligentes en el servicio clínico de la campaña de Canudos. (Martins Horcades, 1899, p. IV [traducido por el autor])

A su vez, dicho concepto realiza un desplazamiento —presente ya en este proemio— de la creencia religiosa en Dios hacia otro tipo de “fe”: en la ciencia y en la patria. De allí que Lelis Piedade, en una formulación opuesta a la reivindicación de la misericordia religiosa, destaque el valor que tiene el texto para los “espíritus desapasionados”, y con ello se reubica en una nueva noción humanista que tendrá como estandarte la glorificación científica de la patria.

En esta línea, una de las preguntas que parecen activar la escritura de Martins Horcades es el problema de cómo narrar las atrocidades de la guerra sin caer en una descripción apasionada de los hechos que obstaculice la veracidad de la denuncia. La postura



es compleja: por una parte, sienta un antecedente en la búsqueda de cierta “objetividad” científica de rigor racional alejada de determinadas configuraciones románticas; por otra parte, se construye una distancia —o al menos se intenta hacerlo— de la pasión en términos religiosos, donde ciertas sensaciones de la experiencia son dejadas de lado en la búsqueda por comunicar la verosimilitud de los acontecimientos. Al decir del autor: “No importa si me tachan de provinciano y pesimista por estas consideraciones; lo que no me podrán decir es cobarde y apasionado” (Martins Horcades, 1899, p.96). Desde aquí se perfila un modo de narrar el crimen muy particular en el que se cruzan constantemente propósitos descriptivos con propósitos argumentativos.

La escritura de Horcades opera como un tratado legal de denuncia de las atrocidades cometidas, por lo que cada escena funciona como una prueba de la verosimilitud de los hechos donde abundan, por ejemplo, el uso discriminado de fechas y horas en el señalamiento de los movimientos del viaje. Los materiales que constituyen el texto son una serie de artículos publicados por Martins Horcades en el periódico *Jornal de Noticias*.

El texto de Horcades se presenta como una serie de notas donde el tipo de narración propuesta es una retórica débil, así definida por él mismo: “Es una obra pequeña, no autorizada y débil, de alguien que escribe por primera vez para el público” (Martins Horcades, 1899, p. IV). La narración se propone desde un “modo llano”. Sin embargo, ya en el proemio se hace uso de dos recursos retóricos clásicos de una introducción, la *captatio benevolentiae* y el tópico de la “falsa modestia”. Este último sirve al escritor como un modo de solicitar permiso para la escritura y relato del conflicto:

Pero ¿qué importa, ya que aquí no quiero mostrar preparación, incluso porque no puedo hacerlo, ni siquiera poner en juego una capacidad intelectual que no poseo; sino presentar muy rápidamente una pálida descripción que sólo dé pequeñas y lejanas huellas de las agruras que atravesamos, de todo lo que sufrimos y vimos? (Martins Horcades, 1899, p. IV [traducido por el autor])¹¹

Se escribe, entonces, desde una noción muy particular de testimonio, según la cual el ver y el sufrir han premoldeado la experiencia directa sobre los hechos que se van a narrar (Nofal, 2022). Se trata, en cierto punto, de una “revelación” en el sentido de otro “reparto de lo sensible” (Rancière, 2009) que irrumpe las formas clásicas de la escritura de finales del siglo XIX. El texto se mueve en el límite entre lo que podemos llamar una escritura legitimada y un relato anónimo. A pesar de todas estas aclaraciones previas sobre el valor “no literario” de la obra, Martins Horcades señala que el ejercicio de la escritura realizado es por tal un derecho ciudadano y se cuida al anticiparse por el modo en que tratará ciertos temas muy controversiales para la época. El autor deja en claro que, luego del conflicto, no recibe ninguna recompensa económica por la escritura de su libro.

¹¹ “Mas, que importa, desde que não quero aqui mostrar preparo, mesmo por não poder fazel-o, nem tão pouco pôr em jogo capacidade intellectiva, que não possúo, mas apresantar mui rapidamente uma descripção pallida que dê apenas pequenos e longinquos traços dos agrôres que passamos, do muito que soffremos e vimos?” (Martins Horcades, 1899, Proemio III, sic).



“Nosotros, los jóvenes inexpertos de Bahía”

La reivindicación de la juventud bahiana es uno de los estandartes con los cuales el aprendiz de medicina construye una autoidentificación. La señalada “*mocidade*” ha sido muy poco reconocida en otras textualidades sobre el conflicto, y por ello se vuelve un valor en sí misma. Un valor desde el cual, como iremos viendo, se deconstruyen nociones unívocas y cristalizadas de ciertas identificaciones tales como “vencedores”, “vencidos”, “republicanos”, “fanáticos” y “brasileños”.

En el comienzo del relato del viaje hallamos una presentación del colectivo con el cual el sujeto enunciador se identifica a través del pronombre inclusivo de la primera persona del plural: “nosotros, los jóvenes inexpertos de Bahía [...] en quienes existía la encarnación viva de la Patria y reposaban las verdes esperanzas del futuro, que aún sentíamos en nuestras venas el calor benéfico de nuestra sangre tropical” (Martins Horcades, 1899, p.2). Como voluntarios de la patria, marcha entonces el colectivo de estudiantes de medicina autoconvocado para el servicio en Canudos. Este grupo de jóvenes inexpertos resuelven ofrecer incondicionalmente sus servicios a fin de mejorar en la medida de sus fuerzas la suerte de “nuestros queridos hermanos” (p.2). El deber patriótico llama a primera fila a este colectivo que hace su declaración por medio de la palabra escrita de dedicación a la República. El mismo Horcades señala que el viaje se hizo para probar a quienes dicen que “la juventud de Bahía” (p.7)¹² no conoce de “civismo” y es —en consecuencia— una lección que supera las acusaciones de los “infames detractores del corazón de la Patria” (p.7). Vale la pena detenernos en la siguiente cita, donde aparece con claridad el objetivo de la campaña:

También es necesario decir que al ir allí no fuimos a servir a hombres de pasiones salvajes o principios mesurados; no fuimos a servir a militares ilustres ni a humildes trabajadores administrativos. Allí no teníamos política, no nos afiliamos a partidos políticos; la nuestra era una, única y exclusiva, la mayor y la más bien intencionada, porque no hacía daño, no reprochaba al adversario, sino que lo combatía a muerte; estaba formada por pocos, porque pocos la aman: la Caridad. (Martins Horcades, 1899, p.7)¹³

En el fragmento anterior se dejan en claro los modos en los que Horcades se diferencia de ciertas personalidades afines al conflicto y formula lo que será el estandarte de toda la odisea: la caridad como principio constructivo de la experiencia. De manera similar a lo que señalamos sobre la fundación del Comité Patriótico de Bahía, en estos textos se está configurando un nuevo sujeto social colectivo que tiene como principio la caridad, como

12 Estas acusaciones le valieron a Alvim Martins Horcades una carta de amonestación por parte de José de Siqueira Meneses, uno de los militares de mayor rango en la campaña.

13 “E’ preciso tambem dizer que para lá seguindo não fomos servir a homens de paixões desvariadas ou de principios comedidos; não fomos servir a militares illustres nem tarimbeiros réles; lá não tinhamos politica, não nos filiamos a partidos; o nosso era um, unico e exclusivo, o maior e mais bem intencionado, porquanto não fazia mal, não censurava ao adversario, mas guerreava-o até a morte; era composto de poucos, porque poucos o amam - a Caridade” (Martins Horcades, 1899, p.7).



deber el “civismo” por el servicio a la patria y como arma de lucha, la ciencia. Se trata de un modo particular de combinar la tradición de la caridad con la del civismo y de asociar el cientificismo a los principios republicanos desde una posición “regionalista”, que surge “de esta dulce y amorosa madre llamada Bahía” (Martins Horcades, 1899, p. 138).

Es desde el lugar de testigo presencial que Martins Horcades desarrolla su descripción de Canudos, tal como podemos ver en el dibujo que acompaña a su publicación (Figura 3). El punto de vista del autor se sostiene sobre una distancia, él ve el espectáculo desde arriba: “Y desde allí disfrutamos del interesante y triste espectáculo del que fue teatro la ciudadela de Canudos” (Martins Horcades, 1899, p. 67). El conflicto bélico es, para el joven letrado, un espectáculo de doble carácter, triste e interesante, y su descripción es significativa en la medida en que este se vuelve un objeto de culto y de representación, un teatro. La acción del ver/mirar determina las configuraciones de los múltiples escenarios que el autor va describiendo. Desde esta perspectiva, la guerra se figura tempranamente como un espectáculo del horror, pero dichas escenas no responden a la clásica narración triunfalista republicana, ya que el acontecimiento se define como un “triste espectáculo” en varias oportunidades.

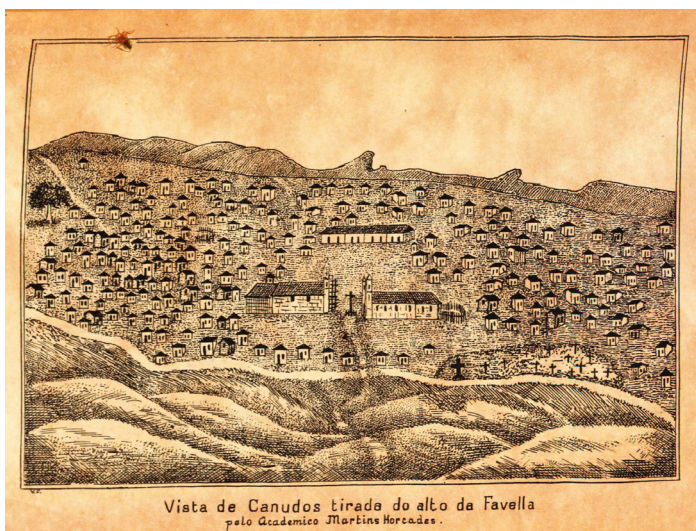


Figura 3. Imagen de un boceto ilustrativo de la ciudadela.

Fuente: *Descrição de uma viagem a Canudos* (Martins Horcades, 1899, p.97).

Las descripciones de Martins Horcades oscilan entre el deber de la denuncia o el perdón del silencio. Como cuando describe —en medio del propio territorio nacional— a los heridos, desnudos, mendigando de rodillas un poco de alimento para saciar el hambre: “Incluso vimos a oficiales cubiertos

de harapos, muertos de hambre, con el cuerpo abierto en heridas de las que manaba sangre noble, lo cual mostraba el extremo de su dedicación a la República” (Martins Horcades, 1899, p.24). Aquel valor inédito de los luchadores de la patria en condiciones tan paupérrimas lo llevan a realizar una larga súplica en nombre de la patria:

¡Oh! Patria, la más dulce, santa y casta alegría para los que te aman, para los que no son hijos prodigiosos, Patria, ¿dónde estabas tú, que no escuchaste las súplicas, los desespera-



dos ayes de tus hijos que sufrieron por ti? ¿Por qué permitirías que engañaran a aquellos que sacrificaron tanto para salvarte? ¡Estoicismo cruel! ¡Terrible indiferencia!... Que cesen, pues, todas estas enfermedades mortales que os agobian, para que podáis gozar de la vitalidad que necesitáis, ¡oh! Mi patria. (Martins Horcades, 1899, p.25 [traducido por el autor])¹⁴

El horror de las escenas en los hospitales improvisados que los colegas médicos visitan parece no tener límites. Aquello se vuelve en el texto un tópico de lo inefable y, por ende, se constituye como un desafío en la construcción descriptiva del relato. La noción de transformación que aparece en la cita de los defensores de la Patria nos coloca —desde esta primera descripción— frente a nuevas formas de lo humano, determinadas por la atrocidad de la guerra y sobre las cuales Horcades habilita la pregunta de culpabilidad, a saber: ¿quiénes son, finalmente, los culpables del exterminio?

El tópico del horror se profundiza en el relato en las cercanías de Canudos, con la aparición de cientos de cadáveres que forman parte del paisaje y alcanza su paroxismo en la llegada misma a Canudos, donde se completa la siguiente escena:

Seguimos y los horrores que habíamos presenciado desde Joeté se duplicaron: huesos, cadáveres retorcidos e informes, tal vez con las contracciones de la muerte, otros en estado de putrefacción, enorme lastre de cápsulas de cartuchos, una infinidad de caballos muertos, caatingas completamente quemadas, todo lo que llega a los extremos del horror. (Martins Horcades, 1899, p.29 [traducido por el autor])¹⁵

Sin embargo, el relato del horror se encuentra atravesado por una serie de comentarios que aluden al tópico de la felicidad y la alegría. Aunque parezca paradójico, frente a la indescriptibilidad de las escenas atroces, se repiten una y otra vez ciertas frases alegres y esperanzadas que, o bien alivianan la narración de Horcades, o bien abren un desvío que compensa el dramatismo. El adverbio “felizmente” se repite incontables veces en tono de entusiasmo y de buena suerte. Frente a la falta de educación de algunos oficiales de campaña, la felicidad también se vuelve un gesto irónico del narrador: “Afortunadamente, la juventud académica ya le ha recompensado por sus delicadezas...” (Martins de Horcades, 1899, p.39).

La ciudad en llamas se transforma —como un oxímoron— en el espectáculo cruel y bello por excelencia. Como si el horror vivido se completara con una noción muy particular de belleza: “Llegó la noche y entonces empezamos a ver uno de los espectáculos más crueles

14 “Oh! Patria, o mais doce, santo e casto enlevo para aquelles que te amam, para aquelles que não são filhos prodigos, Patria, onde estavas, que não ouvias as supplicas, os ais desesperadores dos teus filhos que soffriam por ti? Para que consentias que seludibriasse aquelles que tanto se sacrificaram para te salvar?! Estoicismo cruel! Indiferença terrivel!... Que cessem, pois todas essas enfermidades moraes que te acabrunham, afim de poderes gosar da vitalidade que te é precisa, oh! Patria minha” (Martins Horcades, 1899, p.25, sic).

15 “Seguimos e os horrores que presenciavamos desde Joeté duplicaram: ossadas, cadaveres estorcidos e informes, talvez com as contracções da morte, outros em estado de putrefacção, enorme lastro de capsulas de cartuchos, uma infinidad de cavallos mortos, catingas completamente queimadas, tudo emfim que chega ao extremo do horror ” (Martins Horcades, 1899, p.29, sic).



y al mismo tiempo más bellos que se puedan imaginar: ¡una ciudad ardiendo!” (Martins Horcades, 1899, p.79). La forma indefinida se visualiza de un modo cruel y espantoso, pero ello, a diferencia de lo que pudiera pensarse, genera el efecto de una alegría indescriptible: “En los rostros de todos se veía una alegría indescriptible. El enemigo que antes era invisible y misterioso, ahora iba a aparecer ante nosotros para darnos el abrazo de un hermano” (p.81). El horror devela el carácter misterioso de los *jagunços*¹⁶, son sus cuerpos muertos, sus casas prendidas fuego que testimonian la forma verdadera de los enemigos de la República. Y por eso el espectáculo —en su crueldad— genera alegría. Una alegría que el propio Martins Horcades critica en una nota al pie, una alegría que sólo encuentra la forma del enemigo al exterminarlo. Al decir del autor, en verdad, una “terrible ilusión”¹⁷.

“También es justo registrar”

Esta terrible ilusión se emparenta con la forma que adquiere la noción de “victoria” en el contexto bélico, tal como podemos observar en el siguiente fragmento:

¡Ni siquiera sé si es concebible más de lo que vi! El cerebro del hombre no puede, ni su pluma tiene fuerza para narrar los horrores allí presenciados, ¡ni siquiera sé si me expreso bien al decir horror! Pero todo esto fue visto con el mayor desdén, pues en aquella ocasión sólo se pronunció la dulce y agradable palabra de victoria, sin prestar atención a nada más. Esta dulce palabra, sin embargo, hizo que todo el resto pareciera olvidado. (Martins Horcades, 1899, p.77 [traducido por el autor])¹⁸

En este caso, Martins Horcades reproduce el concepto de “victoria” del mismo modo en que lo formulaba el relato triunfalista de sus contemporáneos. A la par que el viaje va señalando el aumento en la toma de prisioneros —que llega hasta los 600 o 800 *jagunços*— y describe las respuestas a las torturas que sufren las mujeres prisioneras, resuena el canto de la victoria republicana. En la misma página en la que se exclama a viva voz la victoria (1899, p.91), también se escenifica el clímax del horror: el sonido de los cantos del triunfo se entremezcla con los gritos y las súplicas de las prisioneras.

16 El término *jagunço* fue acuñado, en primer lugar, por el libro *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha (2001) para referir peyorativamente al séquito armado de Antonio Conselheiro que combatió contra la Primera República en la guerra de Canudos. Posteriormente, el término se utilizó también para referir a las facciones armadas que trabajan, en esquemas mafiosos y privados, en su mayoría para los intereses de los terratenientes y políticos de las zonas rurales e interior del país.

17 Esta “terrible ilusión” es asimilable a las operaciones que señala De Certeau (2008) sobre la “belleza de lo muerto”, lo cual nos recuerda que el poder, la asimetría e incluso la represión se encuentran en el origen de la indagación científica de lo popular.

18. *“Nem sei se é concebível mais do que vi! O cérebro do homem não pode nem a penna tem força para narrarem os horrores presenciados, nem mesmo sei se me expremo bem, dizendo horror! Mas tudo isso era olhado com o máximo desdem, porque naquela ocasião só se pronunciava a palavra doce e agradável de vitória, sem se atender a nada mais. Esta palavra doce, porém, fazia esquecer aparentemente tudo”* (Martins Horcades, 1899, p. 77, sic).



El texto se detiene para describir qué entiende el autor por “victoria” en este momento y por qué justifica la alegría frente a semejante horror presente. El tópico de lo inefable se quiebra para dar lugar a una reflexión y a una valoración moral sobre el carácter redentor de la victoria genuina: “El entusiasmo llegó al delirio ... sin embargo, una nueva etapa estaba a punto de surgir para mi estado natal, Bahía” (Martins Horcades, 1899, p.93). La victoria genuina, entonces, opera en el texto en dos direcciones: por un lado, se ofrece como una salida legítima (redentora) frente a las atrocidades vividas; por otro lado, desacredita un accionar moralmente incorrecto de ciertos crímenes de guerra cometidos por soldados y militares republicanos. La victoria que el texto festeja, en este sentido, se reconfigura como una prueba material de que determinados valores y no otros son los dignos de festejarse. Se abre aquí un posicionamiento y una colocación muy particular del joven bahiano:

Conciudadanos, pienso que el desgraciado que lucha por la convicción consagrada a una idea y que sufre por ella convirtiéndose en mártir, es más héroe que el soldado que lucha por una convicción, pero también por un compromiso. ¡Sí! La ciencia que profeso, mi naturaleza y mi conciencia, me hacen pensar así. [...] Quizás por eso me llamarán jagunço; pero qué importa, ya que cumplí un deber de conciencia y cumplí un deseo de mi corazón, diciendo la verdad, según el precepto de Sá de Miranda, el insigne poeta portugués, cuyo talento es aceptado por sus conciudadanos: Dile la verdad en todo/ A quien le debes todo. (Martins Horcades, 1899, p.61-62 [traducido por el autor])¹⁹

Esta cita es central en el texto, ya que en ella Martins Horcades despliega su punto de vista ideológico sobre los bandos del conflicto. El fragmento pone en escena la disputa candente que la guerra de Canudos activó en torno al concepto de ciudadanía y, paradójicamente, el estudiante bahiano se coloca del lado de los enemigos y asume el apelativo de *jagunço*. El posicionamiento del autor es altamente polémico y otorga más valor del pretendido a los enemigos de la República. Sin embargo, su crítica —desde la óptica científica—, reivindica el derecho a la ciudadanía para los habitantes del *sertão*, a quienes no denomina como fanáticos sino como “brasileiros”.

En línea, el texto reclama, además, por los crímenes de guerra cometidos por soldados y militares republicanos. Martins Horcades no duda en relatar las múltiples escenas del horror y describe las posiciones de los cuerpos derrotados, moribundos, desgarrados por el accionar bélico. Un contexto de humo espeso en el que los soldados republicanos son descritos como fieras, invirtiendo en gran medida el discurso bestializante que se aplicaba en las textualidades oficiales exclusivamente para referir a los *jagunços*. Estos enemigos de la República ya no son exclusivamente los bestializados ni los fanáticos engeguedidos que

¹⁹ “Conciudadãos, eu acho que o miseravel que lucha pela convicção devotada a uma idéa e que por ella soffre tornando-se martyr, é mais heroe do que o soldado que lucha por uma convicção, mas tambem pelo compromisso. Sim! A sciencia que professo, a minha indole e a minha consciencia, assim me fazem pensar. [...] Tal vez por isso receba eu o cognome de jagunço; porém, que importa, desde que desempenhei um dever de consciencia e cumpri um desejo do meu coração, falando a verdade, segundo o preceito de Sá de Miranda o distincto poeta portuguez, cujo talento é acatado pelos seus concidadãos: Dizei em tudo a verdade/A quem em tudo a deveis” (Martins Horcades, 1899, p.61-62, sic).



sacrifican su vida por una causa monárquica ²⁰. Estos aparecen simplemente denominados como moradores, como habitantes.

Es así que el texto vuelve ambiguas las definiciones certeras de “civilizados” y de “salvajes” y con ello cruza la línea y deshace esta oposición (Garate, 2002). En este cambio de roles, en este “devenir salvaje”, Martins Horcades describe prácticas inhumanas que los soldados republicanos realizaban con los prisioneros. La denuncia llega hasta mencionar los tabúes por medio de los cuales parte de los militares republicanos solucionaban el padecimiento del hambre. Ello se intensifica en la descripción de una escena — dentro del contexto de horror y de miseria— en la que se señala un acto de canibalismo entre soldados “amigos” republicanos.

Había otros que, a pesar de estar gravemente heridos, sin poder hacer ningún movimiento, pero desesperados por el dolor de la muerte, que se acercaba con su sonrisa sarcástica y espantosa, se arrastraban sobre espinas, barro duro y pan, en busca del amigo tembloroso, (ya sé que en campaña estrictamente no hay, pero permítanme la expresión), para ver si éste, que también estaba en el choque de no poder salir de la línea de fuego, saciaba su hambre, le daba un alivio a su dolor o al menos aparentemente aliviaba su dolor físico y mental. ¡Cuánta miseria! (Martins Horcades, 1899, p.34 [traducido por el autor])²¹

Asumir y exponer el acto caníbal para hablar de los hermanos republicanos es una acción de mucha valentía que Martins Horcades realiza — como vemos en la cita anterior— sin perder de referencia una complicidad con lxs lectorxs de su texto. En la escena, el paréntesis opera como un pedido de permiso al/la/le lector, resalta la cordialidad moral del narrador, confirma el vínculo y, a la vez, suaviza el horror de la escena. La apelación a este lector humanitario salvará la escena, salvará a las víctimas y socorrerá a la patria.

A diferencia de los discursos oficiales sobre la guerra, el *Relatorio...* y la *Descrição...* proponen otra lectura del conflicto que, al tiempo que desdibujan el límite entre vencedores y vencidos, también recolocan a las víctimas de la guerra dentro de la nación brasileña. Así lo señala Martins Horcades:

Orgullosos de haber luchado con una verdadera raza de héroes, finalmente nuestros hermanos brasileños, a quienes el destino había condenado al exterminio, lamentaban el hecho de haber abandonado a sus hijos, tanto más dignos de otro destino cuanto que es seguro que los *jagunços* no eran bandidos como se suponía, sino eran simplemente fanáticos,

20 Martins Horcades, en nota al pie, descarta las tesis de conspiración monárquica asociada a los *jagunços*: “*Nem sequer o nome de um só filho da Bahia figurou alli como cúmplice de idéas monarchicas. [...] Creio que elles não são mais do que somnambulismos jacobinos*” (Martins Horcades, 1899, p.95).

21 “*Ainda outros havia que, apesar de gravemente feridos, sem poderem fazer movimento algum, mas desesperados pelas dôres da morte, que se approximava com o seu sarcastico e hediondo sorriso, arrastavam-se por cima de espinhos, dura argilla e páos, em busca do amigo estremecido, (bem sei que em campanha rigorosamente não ha, mas permittam-me a expressão), afim de vêr se este, que se achava tambem na colisão de não poder sahir da linha de fogo, lhe saciava a fome, dava-lhe um lenitivo ás suas dores ou pelo menos na apparencia suavisava-lhe as suas dores phisicas e moraes! Quanta miseria!...*” (Martins de Horcades, 1899, p.34, sic).



que supieron morir en la defensa implacable de sus creencias, pagando con la muerte su obstinación en erigirse como un pueblo ajeno a la sociedad y a las leyes. (1899, p.185 [traducido por el autor])²²

Los canudenses, entonces, pertenecen a la hermandad brasileña. Se constituyen en el relato como una verdadera “raza” de héroes que eleva el valor del combate a una instancia modélica sobre el ser brasileño. La fatalidad de su destino los ha llevado a la derrota, no por ser bandidos o criminales sino, por el contrario, por sostener la lucha en sus creencias. El fanatismo, en la cita, es padecido por los canudenses y en su obstinación se determina la ruptura con la sociedad. La alteridad, por tanto, ya no opera por fuera de las categorías de “brasileños”. Se trata de un acontecimiento que se vuelve modélico para pensar la gran hazaña de los héroes de la patria. Una hazaña que se completa, como se infiere de la cita, con su reinserción social y jurídica.

El *Relatorio...* y la *Descrição...* son intentos de incorporar a lxs vencidxs como ciudadanxs, de digerir el trauma de las escenas más atroces del conflicto y de reubicar a lxs canudenses — o al menos lo que queda de ellos y ellas — en una serie de representaciones que los dignifiquen para poder ser asimilados, nuevamente, por los principios de la República naciente. La operación es bien compleja y se ejerce por medio de diversos recursos textuales. En la medida en que se recupere el valor de la ley, se puede recuperar un orden social.

Los ejemplos de socorro descriptos en el *Relatorio...* no solamente buscan atender a la vulneración de derechos de las víctimas, sino que también tienen como objetivo señalar que “este hecho es un ataque al estatus de nuestra civilización y perfectamente incompatible con nuestros sentimientos” (Piedade, 2002, p. 217). Es decir que el Comité Patriótico, por medio de la Comisión, tiene el deber nacional de restituir el carácter civilizatorio y humanitario de la situación posbélica. Es un socorro, no sólo a las víctimas, sino principalmente a la Patria. Y es por ello que hacer justicia para la Comisión significa restituir una serie de señalamientos sobre personas que cumplieron buen servicio y aquellas otras que no lo hicieron. En este ejercicio de contabilización, claramente la Comisión opera como autoridad que distingue a quienes prestaron servicios de buena fe a la patria y a quienes están en falta con ella.

El *Relatorio...* concluye con un conteo detallado de las personas responsables que — una vez retirada la Comisión— dejan a cargo. En primer lugar, una lista precisa de lxs ciudadanxs, entre civiles y militares que se responsabilizaron por los menores que se encuentran bajo su cuidado, mediante término de tutela. La lista incluye por lo menos a diecisiete responsables. En segundo lugar, una lista de las personas al cuidado del Comité

22 “Orgulhosos de se haver batido com uma verdadeira raça de heróis, finalmente nossos irmãos brasileiros, a quem a fatalidade condenara ao extermínio, lamentam o fato do abandono de seus filhos, tanto mais dignos de outra sorte quanto é certo que os jagunços não eram bandidos como se suponha, mas simplesmente fanáticos, que souberam morrer na defesa impertérrita de suas crenças, pagando com a morte a obstinação em se constituírem um povo alheio à sociedade e às leis” (Martins de Horcades, 1899, p. 185, sic).



y llevadas para la capital de Bahía. La lista incluye al menos cincuenta y tres casos. En tercer lugar, una lista de mujeres y menores amparadas por el Comité y dejadas en Alagoinhas y en Queimadas. Se incluyen doce casos. En cuarto lugar, las mujeres restituidas a sus familias y dos menores entregados a sus parientes. Son siete casos en total. En quinto lugar, una lista de trece menores que fueron entregados por sus padres o madres. En sexto lugar, catorce casos de muertos entre mujeres y niñas amparadas por el Comité. Y por último, diecinueve casos de mujeres y menores reclamadas por sus parientes. Como podemos contabilizar, la lista de mayor envergadura es aquella que señala la cantidad de niños y niñas desarraigadas del *sertão* y trasladadas a Bahía.

Entre la victoria y el horror: la escritura como restitución y la persistencia de lo inasimilable

A modo de síntesis podemos señalar, en primer lugar, que los textos analizados son claros ejemplos de cómo la escritura de la historia se vuelve una labor performática sobre el acontecimiento de la guerra de Canudos. En este “hacer la guerra” hemos leído cómo los textos analizados sostienen la preocupación por la inclusión de las poblaciones sertanejas consideradas, simultáneamente, como enemigas y como hermanas. Son dos los grandes tópicos de la unión. Por un lado, opera la categoría de “humanismo”, un concepto abstracto, de alcance “internacional” con el que los enunciadores bahianos se interpelan a ellos mismos dentro de un colectivo que podríamos denominar “universal” y realizan sus acciones de socorro en nombre de la Caridad. Por otro lado, opera la categoría de “Patria” — de carácter más situado — sobre la cual se modelizan las distintas formas de inclusión en la naciente República brasileña. Esta combinación entre Caridad y Patria se establece desde una tradición política más afectiva y diferente a la constelación jurídica típica de la tradición republicana nacional.

Ambos modos de la inclusión antes señalados buscan — por medio de la letra escrita — una reparación de justicia frente a las escenas del horror vividas presencialmente en el conflicto bélico. La escritura de la historia no se limita a las descripciones de los testigos del acontecimiento, sino que, mediante una construcción discursiva de cuño científico (búsqueda del objetivismo, desprecio a las pasiones, reivindicación de una espiritualidad letrada), se imprime como ley de justicia. El gesto de la irrupción de la letra escrita no es meramente una consecuencia de “describir Canudos” sino una forma performativa de construir Canudos, de redefinir Canudos. Y, en este sentido, escribir la denuncia es un acto patriótico y humano por sobre todo conflicto bélico. La denuncia toma el nombre de “crimen”, con lo cual sienta el antecedente más importante a la hora de exponer sobre Canudos y es un hito sobre la escritura famosa de Euclides da Cunha ²³.

23 *Os Sertões* de Euclides da Cunha, publicado en San Pablo en 1902, ya en su “Nota preliminar del autor” acuña el

Sin embargo, no podemos perder de vista cómo las formas de la discriminación de las presencias sertanejas entran en conflicto con los modos de la figuración escrita; por lo cual, como hemos señalado — en paralelo con estas pretensiones de justicia — se puede entrever en estas textualidades una presencia de la alteridad que se desvía de la ley y se vuelve en gran parte inasimilable por estos discursos. Es la voz de las torturadas, es la presencia de los cadáveres en el campo de batalla, es la agencia de las niñeces huérfanas y sometidas al tráfico ilegal donde sus corporalidades no consiguen asimilarse nunca de manera total a la propuesta estatal: aquellas prisioneras que escapan a toda norma y resisten a la “terrible ilusión” de la vida, del cientificismo y del humanismo universalista.

Referencias Bibliográficas

- Calasans Brandão Silva, José (1997). *Cartografia de Canudos*. Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA.
- Costa, Carla (2017). *Cronologia resumida da Guerra de Canudos*. Museu da República IBRAM/MinC. <http://museudarepublica.museus.gov.br/cronologia-resumida-da-guerra-de-canudos/>
- Da Cunha, Euclides (2001). *Os Sertões (Campanha de Canudos)*. Edição, prefacio, cronologia, notas e indices por Leopoldo Bernucci. Atelie Editorial, Imprensa Oficial do Estado, Arquivo do Estado.
- Davobe, Juan Pablo (2007). *Nightmares of the Lettered City. Banditry and Literature in Latin America (1816-1929)*. University of Pittsburgh Press.
- De Certeau, Michel (2008). La economía escrituraria. En *La invención de lo cotidiano 1* (pp.145-167) Artes de hacer. Universidad Iberoamericana.
- Didi-Huberman, Georges (2007). El archivo arde. [Juan Ennis. Trad.]. En Didi-George Huberman, y Knut, Ebeling, (Eds.), *Das Archiv brennt*. (pp.7-32). Kadmos,
- Fornet, Ambrosio (2008). El testimonio hispanoamericano: Orígenes y transfiguración de un género. En *El otro y sus signos* (pp. 113-144) Oriente.
- Garate, Miriam (2002), Cruzar a linha negra e desfazer a oposicao. En *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*, (pp.234-252). Geração Editorial.
- Levine, Robert (1995). *O sertão prometido: o massacre de Canudos*. EDUSP.
- Martins Horcades, Alvim (1899) *Descrição de uma viagem a Canudos por Alvim Martins Horcades*. Litho Typographia Tourinho.
- Nofal, Rosana (2022). El relato imposible. Los testimonios de la insurgencia popular en la diatriba de los letrados. *RevIISE*, 20, 73-178.
- Novais Sampaio, Consuelo (2001) (Org.). *Canudos*. Cartas ao Barao. Edusp.

término de “crimen” para connotar la guerra de exterminio que el ejército republicano llevó adelante en Canudos. En el famoso libro se señala que la figura del “crimen” impregna “en la significación integral de la palabra” (Da Cunha, 2001, p. 62, traducido por el autor) todo el accionar de la campaña republicana.



- Piedade, Lellis (2002 [1901]). *Histórico e Relatorio del Comitê Patriótico da Bahia*, Rua Conselheiro Dantas, 22.
- Ranciere, Jaques. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Arcis – Lom

Periódicos internacionales consultados

- Aberdeen Herald (11 de noviembre de 1897) *A knife for Moraes*.
- The New York Times (6 de noviembre de 1988) *Brazilian plotters punished. Five would be assassins of the President Sentenced to long terms of imprisonment*.

Juan Recchia Páez

<https://orcid.org/0000-0001-7210-8393>
 recchiajuan@gmail.com



Es Doctor en Letras por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FAHCE-UNLP), donde trabaja como docente en la cátedra de Literatura Latinoamericana I. Obtuvo el título de Magíster en Literaturas de América Latina en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), y el Diplomado del Programa en Cultura Brasileña de la Universidad de San Andrés (UDES). Se desempeña como Doctoral Researcher del programa internacional Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality In Latin America (MECILA). Es posdoctorando del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina, con una beca sobre *La guerra de Canudos en la literatura de cordel brasileña desde 1897 a la actualidad. Versiones populares y reescrituras de la historia oficial* y, en carácter de posdoctorando, realiza el Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica) do Departamento de Linguística, Literatura e Artes, Campus II de la Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Sus investigaciones de posgrado se dedican al estudio de la literatura y culturas brasileñas con un enfoque latinoamericanista, en la investigación de archivos discursivos y literarios de finales del siglo XIX. Ha sido galardonado con la mención honorífica en el X Premio Internacional "Dr. Leopoldo Zea" a la mejor tesis de posgrado sobre América Latina o el Caribe (CIALC-UNAM). Actualmente es director de la revista *Transas, letras y artes de América Latina* (UNSAM).





SECCIÓN
LENGUAJES INSTITUYENTES

HUMUS.

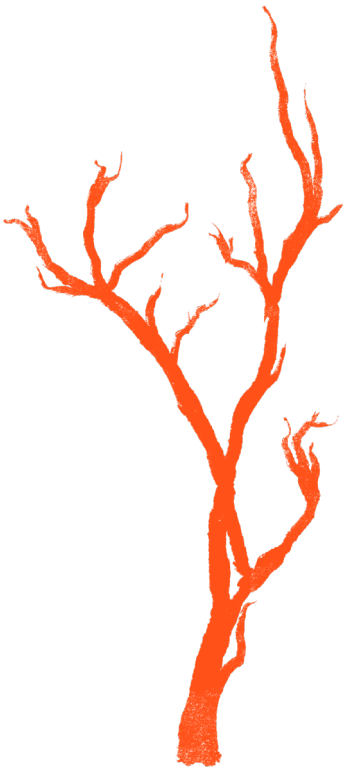
BORDE DANZA:

EMILIA SANTA CRUZ – INÉS ZAMUDIO BUSTOS – DANIELA BAZÁN,
DANIELA LUPICH CIUFFARDI – LUCIANA BAZÁN– MARIEL DELLA VELLA

Sinopsis

En el año 2020, en la provincia de Córdoba, se quemaron más de 340 mil hectáreas incluyendo monte nativo. Estos incendios vienen sucediendo hace más de veinte años de manera sistemática y fueron aceptados hasta volverlos “normalidad”. Son incendios intencionales que corresponden a una política extractivista de saqueo a nuestro territorio y todo lo que habita en él. HUMUS es el registro del proceso de investigación del grupo Borde sobre la danza que emerge en relación con el espacio habitado en condiciones donde la destrucción del entorno vital es un factor que interpela al cuerpo como territorio. El interés del proyecto radica en la relación con el entorno en esa particularidad: el “momento después” de un incendio enmarcado en su contexto social y político. Sostenido en un ciclo anual, desarrolla discursos artísticos, poéticos y políticos que proponen nuevas configuraciones de sentidos que relacionan los cuerpos con el territorio afectado. HUMUS aporta una mirada descentralizada que permite la expresión de los sujetos en situación, a partir de la subjetivación y sensibilización de experimentar corporalmente la destrucción de sus entornos vitales.

El grupo Borde Danza asistió durante un año al mismo espacio serrano para registrar los cambios que acontecían en el territorio y en sus cuerpos en relación. La música del video que acompaña este trabajo es una composición original realizada por Toni Volpen y Tuto Petruzi, musicxs de la misma localidad cordobesa.





Grupo Borde Danza durante proyección de HUMUS, Punilla, Córdoba.

El interés de **nuestro proyecto activista** radica en la relación con el entorno en esa particularidad: el **“momento después”** de un incendio enmarcado en su contexto social y político. Sostenido en un ciclo anual, desarrolla discursos artísticos, poéticos y políticos que proponen nuevas configuraciones de sentidos que relacionan los cuerpos con el territorio afectado.

*** HUMUS** aporta una mirada descentralizada que permite la expresión de los sujetos en situación, a partir de la subjetivación y sensibilización de experimentar corporalmente la destrucción de sus entornos vitales.

La dirección general de HUMUS es un trabajo colectivo del grupo Borde Danza. Somos grupo de artistas interdisciplinarias, nucleadas por el lenguaje de la danza contemporánea en el pueblo de Casa Grande, Punilla, Córdoba, Argentina. El grupo se conforma en el año 2020 por la realización del proyecto HUMUS en el contexto de la Pandemia mundial de COvid-19 y los incendios de la región. Es por este motivo, que el abordaje teórico y metodológico de HUMUS tiene un carácter intempestivo e intuitivo.

*** El proyecto nace de la urgencia y la necesidad de poner el cuerpo en el espacio afectado por el incendio, de sentir y resonar para *duelar* e integrar lo ocurrido y preguntarse desde el cuerpo en situación. Nace de la pregunta **¿cómo habitar un territorio roto?****

Estas condiciones primarias inscriben al proyecto en un tipo de arte situado, donde se busca correr las lógicas de poder/saber creadas desde y por los centros de producción artística. En este sentido, las redes que vinculan el arte y la vida cotidiana fueron fundamentales para la experiencia. Crear otras maneras de hacer arte, desde la periferia, poniendo en el centro del interés las temáticas del propio territorio que interpelan, crear con los recursos disponibles, desde el borde, desde la urgencia, sostenidas por las redes afectivas de la vecindad como recurso tangible fueron los ejes fundamentales para salir de las lógicas impuestas por los centros de arte.





Sobre el proceso

Fue el cuerpo, el soporte principal del registro de las acciones y afectaciones de los encuentros con el territorio. A través del tiempo, las integrantes del grupo desarrollamos estrategias para acercarnos al diálogo poroso con el espacio, hibridando herramientas de técnicas somáticas y dancísticas. De ese modo generamos un archivo en el cuerpo de la relación con el entorno en esa particularidad que nos permite generar movimiento situado poniendo lo corporal como punto de partida del conocimiento.

De esta manera, se presenta el cuerpo como herramienta metodológica en términos de Paloma Molina (2015), como canal y soporte para la investigación asumiendo lo corporal a través de la experiencia en el territorio como fenómeno de creación de sensibilidades y material estético. Parafraseando a la autora, por medio de esos canales sensoriales, nuestra comprensión del mundo se activa a través del cuerpo y nuestra conciencia crítica se despierta intensamente.

- * Borde eligió el lugar para habitar desde la danza, con las precauciones necesarias que amerita el uso posterior del suelo quemado, y se dirigió al mismo espacio durante un año con la pregunta **¿cómo la danza propicia la creación de nuevas configuraciones de sentidos que relacionen los cuerpos con el territorio afectado durante los incendios en el valle de Punilla?**

Esta construcción de **diálogo cinético del cuerpo/territorio** fue dándose de manera progresiva, esto es algo que puede evidenciarse en el video-danza HUMUS, elegido también como registro del proceso de investigación. Cada encuentro, fue filmado y el trabajo de la cámara también tuvo su proceso de transformación y afectivización multidireccional (abriendo su propio diálogo con los cuerpos, con el espacio, en un corrimiento de los bordes del cuerpo/espacio a través de las capturas, decisiones estéticas y técnicas, etc.) Las acciones en el territorio eran planificadas y guionadas previamente, sin embargo, en todas las oportunidades se dejaba un espacio de improvisación. Dado que el objetivo del trabajo era también dejar que el terreno proponga, de este modo, el desarrollo de la danza y su rodaje audiovisual —en términos de regeneración— era impredecible. La danza en contexto, en términos de Victoria Pérez Royo (2008), es aquella que emerge en ese encuentro los cuerpos en danza y un espacio o lugar determinado, al punto que el cambio de lugar significaría un cambio y hasta pérdida de sentido.





* La característica artivista de la obra se manifiesta en su mirada eco-política y feminista ya que lo que prima en su ejecución es una dimensión de sensibilidad **en el encuentro entre los cuerpos y el territorio.**

Mostrando como estas acciones nos permiten crear narrativas nacientes para poner en contexto nuevos emplazamientos y marcos de referencias, cruces y sentidos en la relación cuerpo-territorio; **donde el capitalismo actual y el extractivismo operan de manera voraz**, tanto en uno como en otro, porque no hay uno sin el otro.

De esta manera es la acción en sí misma, de ir a abrir espacios de sensibilización teniendo **la relación del cuerpo como soporte de investigación**, donde se presenta la posibilidad de reescribir otras matrices de sentido que aporten no sólo al campo del arte sino a una crítica sensible de las problemáticas actuales que acaecen en los territorios de observación.

Este proceso fue dándose a medida que el proyecto avanzaba en su ejecución, buscando aportes teóricos que nutrieron la práctica en sí misma, otorgándole profundidad y dimensiones críticas, para luego volcarlas nuevamente a la experiencia y pensar en el hacer. La música del video-danza HUMUS es una composición original creada por Toni Volpen y Tuto Petruzzi, artistas locales.

* **Humus fue presentado en los años 2022 y 2023 por el grupo Borde en Casa Grande, Villa Giardino, Cosquín y Valle Hermoso (localidades de Puni-lla, Córdoba, Argentina).**

El formato de presentación en esas oportunidades consistía en tres etapas: una experienciación, donde se compartió con el público ejercicios similares a los que el grupo realizaba en sus experiencias para abrir canales sensoriales; luego una segunda etapa de proyección del video-danza y una última instancia de conversatorio, con dinámica de preguntas para propiciar el intercambio con lxs espectadores. Borde Danza también fue invitado a dialogar sobre el proceso de investigación en el Museo de Antropología UNC en el marco del evento *Prácticas Artivistas (bio)contemporáneas. Agencias no antropocéntricas y cosmovisiones de lo vivo* en el 2023 y en las *Primeras jornadas de investigación en danza Coreografías Críticas* de la Facultad de Arte y Diseño de la Universidad Provincial de Córdoba en el 2024. El proyecto HUMUS tiene el apoyo del Fondo Nacional de las Artes, fue ganador de la Beca Creación 2021 y del Concurso de Proyectos de obras de danza 2020.



Habitar un territorio roto. Cuatro años después

En el año 2024, la provincia de Córdoba fue sede nuevamente de incendios de gran magnitud. 95.875 hectáreas fueron arrasadas en 480 incendios forestales que se produjeron en distintos puntos de la provincia de Córdoba, el departamento Punilla, con 21.185, fue el que mayor cantidad de hectáreas quemadas registró (IDECOR, 2024).

Una vez más las sensaciones que impulsaron la creación de Humus, vuelven a la memoria de los cuerpos. Los colores del monte se tiñen de fuego, el humo, las cenizas, la incertidumbre y la deses- peración cubren la cotidianeidad de los pueblos serranos.

En la nota Donde hubo fuego negocios quedan publicada en la revista *Alfilo* de la Universidad Nacional de Córdoba, el antropólogo Julián Mignino señala que: “el 95 % de los incendios forestales en nuestra provincia son hechos intencionales” (s/p). Para el investigador,

estamos hablando de zonas catalogadas como rojas en la Ley de Bosques, de bosque nativo del Chaco Serrano más tupido que queda en la zona que forma parte del escasísimo 3 % del que hablamos. Por eso, muchos incendios tienen que ver con la ganadería, en un proceso de expansión del agronegocio, donde la producción animal se desplaza de la zona pampeana hacia las Sierras, para favorecer allí la sojización o el avance inmobiliario.
(Mignino en Ratti, 2024, s/p.)



El desarrollo minero junto al de la infraestructura de obra pública van de la mano. Por eso no hay que descartar que la obra pública que está en el marco de la Ley Provincial Nº 9.814 o las obras “de interés público” (autovías, lagunas de retención, diques) son proyectos que sí permiten cambiar la categorización del bosque nativo de áreas rojas protegidas a áreas verdes donde se puede demoler. El Plan IIRSA-COSIPLAN, que fue la otra pata del desarrollismo en Sudamérica, fue la base de la planificación del segundo anillo de circunvalación, y a su vez los barrios cerrados, son estrategias para modificar el uso del suelo. Joaquín Deón, investigador becario de CONICET-UNC e integrante de la Coordinadora Ambiental y de Derechos Humanos de Sierras Chicas afirmó que:

Esos programas de avance con el negocio urbano (como lo llama Ana Fanni Alessandri Carlos, 2015) lo están haciendo los municipios. La ley provincial del IPLAM (9.841 y 10.004) se actualiza cada dos años y siempre es en beneficio del desarrollismo minero e inmobiliario (en Ratti, 2024, s/p).

Es por esto, que como habitantes de la región el grupo Borde Danza ha participado en marchas, en recolecta de dinero y donaciones de materiales para **las brigadas vecinales que trabajan cuidando al monte de los incendios, con la elaboración de los materiales, y apoyando las redes locales**. Pero como artistas, surge también la necesidad de poner el cuerpo desde un lenguaje **poético, con el interés en contar desde otras narrativas**—cuando ya se dijo todo— apostando a la posibilidad de otros y varios futuros.





Enlace Video Danza
HUMUS

Video YouTube.
Canal Revista
Memorias Disidentes.
Duración: 16m 37s

Referencias Bibliográficas

- Infraestructura de Datos Especiales de la Provincia de Córdoba (IDECOR) (2024). *Reporte del 1° Trimestre enero, febrero y marzo. Áreas afectadas por incendios forestales 2024 en la Provincia de Córdoba*. Secretaría de Gestión de Riesgo Climático y Catástrofes. <https://www.idecor.gob.ar/informes/areas-afectadas-por-incendios-forestales-2024-1-trimestre/>
- Molina, Paloma (2015). La noción de corporalidad en la danza contemporánea. En Adeline Maxwell (Ed.), *Lecturas emergentes sobre la danza contemporánea. Nuevas exploraciones críticas en Chile* (pp. 101-114). LOM ediciones.
- Pérez Royo, Victoria (Ed.) (2008). *¡A bailar a la calle! Danza contemporánea, espacio público y arquitectura*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ratti, Camilo (s/f. 2024). Donde hubo fuego negocios quedan. *Alfilo, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba*. <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/donde-hubo-fuego-negocios-quedan/>



ACERCA DE BORDE

BORDE DANZA es un grupo interdisciplinario de artistas nucleadas por el lenguaje de la danza y como habitantes de Casa Grande, Córdoba, República Argentina. El grupo surge en el 2020 realizando HUMUS en la urgencia de los incendios y la pandemia. El grupo ha desarrollado otros proyectos artísticos y de formación, entre ellos, *Demonismo vegetal* y *Bordes Liminales*. Borde Danza ha participado de la representación de prácticas activistas (bio) contemporáneas. *Agencias no antropocéntricas* y *cosmovisiones de lo vivo en el Museo de Antropología*, organizado por los estudiantes de la EPPAC de la UNC donde se presentó el desarrollo de HUMUS en la mesa de diálogo y proyección realizada en mayo 2023.



Emilia Santacruz

@emilia_cine

Bailarina, educadora y artista audiovisual.

Es guía en *El puente* espacio alternativo de educación en nivel inicial. Realiza talleres de cine para niños.

Profesora de flamenco



Ines Zamundio Bustos

@ineszamundi0

Artista visual

Se desarrolla en las artes del movimiento, la danza y el performance. Investiga y crea desde el cruce de lenguajes entre las artes visuales, el performance, la danza, la poesía y el mundo de lo invisible/esotérico. Forma parte de varios grupos de creación artística y del equipo de extensión universitaria de la F.A-UNC: Minga

¡ponéle pastón!



Daniela Bazan

@jumiwabazanph

Bailarina, artesana, fotógrafa.

Es fotografía de paisajes naturaleza, fotografía macro y fotografía artística.



Daniela Lupich Ciuffardi

@danielalupichciuffardi

Actriz, bailarina, performer, vestuarista.

Con experiencia en investigación artística, producción gestión escénica y cultural. Estudiante de la Formación en Psicodrama (Centro Nodos). Forma parte de diversos proyectos artísticos.



Luciana Bazán
@luciana_cecilia_bazan
Artista plástica, bailarina y performer.
Con experiencia en escenografía. Diplomada en perspectiva de género. Docente en Bellas Artes en la ciudad de Cosquín



Mariel Della Vella
@mariel.dellavella
Bailarina, interprete y performer.
Es docente de Danza Contemporánea en la Escuela Municipal de Folclore de Cosquín y en el Balet Camin. Estudia la especialización en Producción de Prácticas Contemporáneas en la Universidad Nacional de Córdoba. Forma parte de diversos proyectos artísticos.



CÓMO ME GUSTARÍA SER UN BUEN COLONO

VIVIANA AYILEF

Cómo me gustaría ser un buen colono

y tener feriados oficializados en la agenda de todos
que se me honre con eventos
fiestas populares, edificaciones, algo
que al arribar a un territorio haya un pangui, majestuoso
hecho de la mejor arcilla a la que le hubiéramos hecho rogativa
para que su estatua nos proteja
como antes lo hizo ese ngen
como lo sigue haciendo.

El pangui guió a nuestro pueblo en la etapa de destierro
se aparecía en los sueños e indicaba los caminos
para que sobrevivieran
nuestros kuifi,
el ñanco también.

A veces me pregunto cómo serían los pueblos del Puelmapu
si al entrar en cada uno se viera
una escultura del ñanco
dando el pecho blanco
pero solo hay un dragón
un dinosaurio a gran escala
o colitas de ballenas
manzanotas de metal
homenajes al petróleo
muñecos de nieve,
bienvenidas en inglés.

Estamos en la sala de espera
de la historia.
Un indio mira desde su enorme estatura hacia el mar en Puerto
Madryn
parece de otro pueblo su cuerpo
“la intención estuvo” podríamos pensar
pero porqué siempre pasa que cuando nos toca
se equivocan.

Me gustaría guardar silencio
y no tener que andar revelando estas cosas en un texto,
creo que debe ser el pangui
que mira desde muy lejos como fuerza que gobierna.
Los mapuche llevamos en el kupalme esos monumentos
tenemos su cualidad
nuestros apellidos se componen con las fuerzas
o tienen algún newen,
la experiencia de esta tierra
tienen su mapudungun
su zungun, tienen

aunque no tenga escultura aquí el pangui ni el ñanco
ni el gran manque en vuelo
siempre vuelven

Ñancuqueo Cheuqueman Manquipan Colipan
Panguitruz Leviñanco Ñancupel
Nahuelpan Manquemilla
Millapan
¡Ayilef!

Alegría alegría:
aquí estamos.





Al ratito nomás de nacer

fuimos bautizadas
nos pusieron un par de abridores
dorados
para que no den alergia.

A los cinco años aprendimos a jurar en el himno
de morir con gloria,
un poco desafinadas.

A los seis fuimos palomitas blancas.

En el cuarto grado juramos de nuevo
ahora por la bandera argentina
y supimos que la escarapela va en el lado izquierdo
arriba del corazón
como pista.

En todo ese tiempo aprendimos a hablar en pasado
de nosotras mismas
de nuestras familias.

En el secundario la conquista
el proceso de araucanización
darwin
el facundo de sarmiento
toda la historia del asco
sin comillas.

A poco fuimos creciendo y un día
como en un susurro llegó el mapudungun
miramos hacia el costado y no hallamos
de dónde
venía
ese eco.

Buscábamos en el aire algo que nos señalara
qué era
ese aleteo
como cuando la tormenta está por llegar
y no quiere
aún
presentarse.

Nos quedamos quietas.

Y los manuales de historia decían que hace mucho tiempo
lejos de estos siglos
hubo
existió
habitaban
fueron.
Ubicamos en pasado nuestra propia piel
en el desconcierto.

Llegamos a la adolescencia pequeñas aún
pero de memorias largas.

Nos fuimos juntando.
Algo asomaba.



Pero fue un soplo nomás y ahí nos quedamos
suspendidas en la incertidumbre.

Algunas mujeres estamos colmadas
de ausencias
heridas inexplicables
hasta que supimos de la interrupción de los procesos.

Eso es lo que duele.
Estamos volviendo.

A medida que avanzamos como los cangrejos
un poquitito hacia atrás
susurramos cosas.

En ese susurro danza la memoria.

En ese regreso se endereza nuestra historia
para que Nunca Más
el recuerdo de una niña tenga
sobre todo
hitos
que le agravien.



Código QR
Enlace audio Viviana Ayilef.
AUDIO. Poesía. Duración: 3m 46s





ACERCA DE VIVIANA AYILEF

UNP/CELLPA

Contacto: vivianayilef@gmail.com

Nació en Trelew (Chubut, Puelmapu) en 1981. Es Profesora, Licenciada y Magíster en Letras por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), donde trabaja como docente. Formó parte del Movimiento de Arte y Poesía Bajo los Huesos e integró el Colectivo de Comunicación Comunitaria Sudaca. Es miembro del Centro de Estudios de Lenguas y Literaturas Patagónicas y Andinas (CELLPA) y del Instituto de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la Patagonia (ILLPAT). Integró también el Colectivo Intercultural Tükulpan. Ha publicado varios libros especialmente de poesía, algunos de ellos son: *Agua de Otoño/Kelleñü* (2011), *Cautivos* (2013), *Meulen (Lo que puede un cuerpo)* (2017), *Mailen* (2020), *Ayün/ Memorias del Agua* (2023) y *Choz Rayen* (2024). También publicó *Malvinas en fragmentos* (2011, reedición 2022), una compilación de narrativa histórica y *Los Cositos* (2017), anecdotario infantil; *Reuëmn. Poesía de mujeres mapuche, selk'nam y yámana* (editado por Cristian Aliaga con Juan Paulo Huirimilla y publicado por Espacio Hudson, 2020), entre otros varios libros y compilaciones. Participa actualmente de los proyectos de investigación: *Narrativa y representación colonial sobre el pueblo mapuche tehuelche en Chubut. Parques Nacionales, museos, monumentos y efemérides*; y *Biopoéticas del sur: resistencias y disidencias a la biopolítica estatal en el sur de Argentina y Chile (Corporalidades, archivos y textos literarios: Siglos XIX, XX y XXI)*.

Guía práctica para las luchas comunitarias

LA CONSULTA PREVIA FRENTE AL AVANCE NEOEXTRACTIVISTA MINERO

Proyecto Hacer comunidad

CARINA JOFRÉ - MARÍA CLARA LARISGOITIA - LUCILA GÓMEZ VÁZQUEZ

MARÍA FLORENCIA PESSIO VÁZQUEZ – EVELYN CARRIZO BUSTOS

ERICA FLAVIA GASETÚA – MARISA ROMERO

La Consulta Previa, Libre, Informada con Pueblos Indígenas, no es equiparable a una Consulta Popular realizada por el Estado con la ciudadanía en el marco de proyectos de obras. La Consulta Previa es una obligación del Estado para los Pueblos Indígenas y no puede recaer o delegarse a las empresas o sectores privados.

El derecho a la Consulta Previa Libre e Informada ha sido reconocido e incorporado por primera vez en el derecho internacional a través del Convenio Internacional 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. **El mismo ha sido ratificado en Argentina a través de la Ley Nacional Nº 24.071. La Consulta Previa ha sido reconocida también en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,** la misma debe realizarse obligatoriamente toda vez que desde el Estado/empresas:

- Se pretenda adoptar una medida legislativa o administrativa que afecte a las comunidades donde se quieran implementar;
- Se formule, aplique o evalúe planes y programas nacionales y regionales de desarrollo;
- Se autorice cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras.



La consulta a los Pueblos Indígenas y sus comunidades debe ser previa en el marco de las tareas preparatorias de los proyectos y programas, es decir, antes de iniciar cualquier actividad, contemplando también los derechos que tienen otros sectores de la población. Además, debe ser libre, sin coerción de la voluntad de los pueblos, e informada, es decir, toda la información debe estar a disposición en un lenguaje accesible y mediante mecanismos de comunicación adecuados. El Estado debe motivar todos sus actos en el marco de un proceso de consulta previa, indicando cómo fue considerada la voluntad de los pueblos indígenas.



Desde 1994, la Constitución Nacional Argentina establece:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten» (inciso 17 del artículo 75).

Por su parte el Convenio 169 de la OIT no desarrolla este derecho, sino que es el instrumento jurídico internacional que lo incorpora por primera vez.

Antecedentes de la problemática

Entre 2022-2024 caminamos territorios afectados por megaproyectos mineros (de oro, plata, cobre, litio, cobalto y uranio) en las provincias argentinas de San Juan y La Rioja. Nos dolimos y alarmamos frente a las historias y experiencias de despojo que se replicaban en cada visita.



En el marco del Proyecto Hacer Comunidad visitamos las asambleas antiextractivistas, comunidades indígenas, gestores culturales, cooperativas y centros vecinales preocupadxs por **la escasez y la contaminación del agua que consumen, por la explotación de glaciares que provoca un gran deterioro ambiental y su consecuente pérdida de biodiversidad, por la criminalización de la protesta social y por las políticas estatales que no buscan el fortalecimiento de las autonomías locales, entre otros temas.**

También nos dolimos con asambleas antiextractivistas de La Rioja que denuncian la falta de Consulta Previa frente a la creación de nuevos Parques Nacionales en el marco de nuevos proyectos neocoloniales para la «producción de naturaleza».

Desde mediados de los años 90 del siglo XX, San Juan y La Rioja presentan un crecimiento de procesos de organización de comunidades indígenas adscriptas al Pueblo Warpe y al Pueblo Diaguita. Muchas de estas comunidades han logrado una inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), mientras que otras no lo han realizado debido a distintas situaciones. En la mayoría de los casos, esto se debe a una falta de apoyo y asesoramiento en los procedimientos administrativos que deben cumplir. No obstante, registrarse para obtener personería jurídica no es una condición necesaria para el reconocimiento de las comunidades indígenas.



Vinchina, La Rioja, Noviembre 2022.



A 2024, la provincia de San Juan registra alrededor de treinta comunidades indígenas, y La Rioja cuatro, las cuales tampoco han sido debidamente consultadas, toda vez que ha sido autorizado algún proyecto de prospección o explotación minera en los territorios que habitan.

Según informa el Ministerio de Minería de la Provincia de San Juan, en el territorio provincial se desarrollan de forma oficial **35 proyectos de minería metalífera** que se encuentran en distintas fases de trabajo, y un número superior de minería no metalífera. Mientras que, en La Rioja, los datos recuperados por las asambleas desde los Boletines Oficiales del gobierno riojano indican que existen actualmente 85 empresas que desarrollan actividades mineras a cielo abierto, incluso el Gobierno de La Rioja informa que existen **121 derechos mineros que contemplan también la minería metalífera y desarrollos a gran escala proyectados**, incluso dentro de áreas protegidas como Laguna Brava y el Parque Talampaya.



Todo esto ha complejizado el panorama social, étnico o cultural, **promoviendo cada vez la autodeterminación de las poblaciones locales sobre derechos «ancestrales»**, creando, a la vez, nuevas estrategias de defensa y lucha. **Estas son maneras de «hacer comunidad» para la defensa de la vida en territorios** considerados de sacrificio, en tiempos donde el avasallante avance neoeextractivista neoliberal se propone la destrucción de los tejidos de vida que sostienen a las comunidades.

Tanto San Juan como La Rioja, son provincias que carecen de una política pública para Pueblos indígenas, y no adecuaron sus legislaciones al paquete jurídico vigente en Argentina. En ambas provincias los asuntos indígenas siguen siendo marginales a la agenda estatal. A diferencia de las comunidades indígenas de La Rioja, en San Juan existe una orgánica indígena medianamente fortalecida, con una delegada indígena warpe integrando la mesa nacional del Consejo de Participación Indígena en la esfera del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). Por su parte, las comunidades indígenas en La Rioja no han tenido hasta ahora participación alguna en el Consejo de Participación Indígena de la mesa nacional articulada por INAI. Al mismo tiempo, suceden particulares articulaciones con las asambleas antiextractivistas conformadas desde inicios del siglo XX, estimulando procesos de subjetivación étnicos indígena también en estos movimientos sociales en lucha.

Nuestro enfoque

En esta breve guía práctica para las luchas comunitarias, queremos ensayar un enfoque diferente que vaya más allá de la reproducción del discurso legal o jurídico sobre la Consulta Previa y que, además, nos permita identificar escenarios y prácticas concretas observadas en estos años en San Juan y La Rioja.

Nuestra guía práctica pone el énfasis en las transgresiones de la Consulta Previa que hemos podido reconocer en nuestras visitas y conversaciones durante estos tres años. Hemos evitado mencionar los nombres de las personas, comunidades indígenas, organizaciones y asambleas, y el de las empresas mineras y proyectos extractivos, para anticipar represalias y proteger la identidad de quienes confiaron en nuestro trabajo a pesar del miedo y la censura promovida por el poder minero-estatal.

- * **Compartimos una breve guía práctica para las luchas comunitarias por la defensa de la vida en los territorios afectados por la minería a gran escala. Donde las relaciones de enorme desigualdad entre las corporaciones transnacionales mineras y las poblaciones locales, entre ellas, comunidades indígenas, torna realmente difícil la aplicación de la Consulta Previa.**



Villa Unión, La Rioja, noviembre 2022.



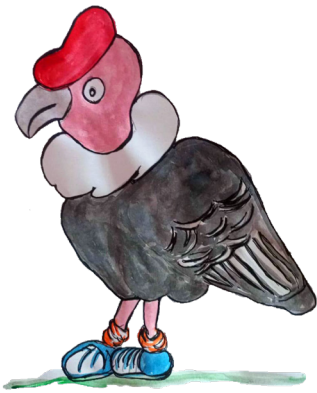
La ausencia de la Consulta Previa sucede, además, en un contexto neoextractivista donde **el Estado argentino, a su vez, se ha convertido en socio y garante del despojo y el saqueo**, poniéndose a favor de los actores poderosos en las relaciones de dominación vigentes, en nombre del «desarrollo sustentable» y todas aquellas consignas por el cambio climático que le permitan acceder a fondos internacionales de financiamiento económico.



Guía práctica para las luchas

El Cóndor pregunta

¿Todos los proyectos mineros están obligados a realizar Consultas Previas a Pueblos indígenas? ¿aún los proyectos mineros pequeños?



Sí. Todo proyecto minero, de minería a gran escala, metalífera o minería artesanal de menor escala, o de minería no metalífera, también está obligado a realizar Consultas Previas, Libres e Informadas antes de realizar sus exploraciones si esto afecta a Pueblos Indígenas en los territorios ocupados por el proyecto. La construcción de caminos y obras de infraestructura asociada a estos proyectos debe ser sometida a Consulta Previa.

Es importante remarcar que **la Consulta Previa, en caso de los proyectos mineros, es vinculante**. Es decir que, la decisión resultante de este proceso de Consulta Previa, Libre e Informada debe ser acatada y respetada por el Estado y los capitales privados intervinientes.

¿Cuando se construye infraestructura asociada al avance neoextractivista minero también debe realizarse Consulta Previa?

La creación de infraestructura es una forma de asegurar las inversiones de capitales extranjeros. El Estado absorbe deuda —generalmente a través de préstamos internacionales— para estas obras que reducen los riesgos de inversión de las empresas extranjeras.

Existen casos registrados en San Juan y La Rioja donde se proyectaron obras viales camineras en territorios indígenas —habitados por Comunidades Indígenas— para beneficio de exploraciones mineras. Estos caminos se presentaron públicamente en la prensa comunicacional como proyectos estatales aislados y con objetivos turísticos. De este modo, se intentó disociar estas obras de las proyecciones mineras programadas a futuro.



En ese caso se lesiona un principio básico de la Consulta Previa que es el derecho a la información y la obligación de la transparencia en los procedimientos administrativos, financiamientos y objetivos de los proyectos, planes y programas.

Estos procedimientos (que impiden «conectar» información disponible acerca de obras de infraestructura estatal con proyectos extractivistas mineros) son una constante en el escenario argentino, y se remontan a la planificación de la denominada IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana) actualmente conocido como COSIPLAN (Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento). Existen proyectos patrimoniales y turísticos camineros listados como Patrimonio de la Humanidad, como el Sistema Vial Andino «Qhapac Ñan», que tienen este mismo propósito «desinformativo» que rodea al poder minero extractivista internacional.

El Guanaco pregunta

¿Quién define la zona afectada por un proyecto minero, sus impactos y la población a consultar?



En Argentina, esto es definido por las propias empresas que realizan las explotaciones mineras a través de lo que se denomina Estudio de Impacto Ambiental (EIA), donde estas corporaciones transnacionales contratan servicios expertos para determinar las zonas de influencia y amortiguamiento del proyecto. Esta información declarada en los EIA debe ser evaluada por las autoridades estatales competentes. Aunque, por lo general, en San Juan y La Rioja, las reparticiones de Ambiente y Minería encargadas de esta tarea, carecen de personas formadas para evaluar esta información provista por las empresas y consultorxs contratadxs.

Tampoco se realizan consultas coordinadas entre las distintas reparticiones del Estado idóneas para identificar estos problemas. Así, por ejemplo, en San Juan, durante 2021 se presentó un EIA de la Etapa de Explotación de un megaproyecto de explotación minera de cobre, en dicho estudio **se dio cuenta de la existencia de población indígena y comunidades indígenas en San Juan mostrando resultados del Censo Nacional 2010, pero se omitió la realización de procesos de Consulta Previa, libre e Informada de acuerdo a lo establecido en el Convenio 169 de la OIT.** Además, la empresa canadiense accede al proyecto minero —cuyo depósito está en jurisdicción de San Juan— por caminos en territorio provincial de La Rioja, **allí existe una Comunidad Indígena cuyos derechos ni siquiera fueron considerados en el EIA.**

¿Pueden considerarse como Consultas Previas a las reuniones informativas o los programas de participación comunitaria que promueven las empresas mineras para sus proyectos?

Si bien el Convenio 169 de la OIT establece como principios la consulta y participación de los Pueblos Indígenas en proyectos de explotación de recursos naturales que les afecten, **lo que sucede en la práctica concreta es que las corporaciones mineras transnacionales diseñan estrategias participativas que cumplen el objetivo de eludir la Consulta Previa para «conseguir la licencia social» de la población.** Aquello significa que las empresas desconocen los derechos especiales de los Pueblos Indígenas reconocidos en la propia Constitución Nacional y los convenios y tratados internacionales ratificados por Argentina, asumiendo estrategias corporativas diseñadas para la población bajo cánones genéricos de ciudadanía (moderno-occidentales) para toda la población, discriminando solamente actores estratégicos en sus alianzas de (y para) negocios, entre los cuales se encuentran las comunidades indígenas, escuelas, centros vecinales, universidades, cooperativas, clubes deportivos, cámaras turísticas y empresariales, centros religiosos, etc. Esto se enmarca en lo que se conoce como políticas de responsabilidad social empresarial (RSE).



Así, por ejemplo, en el caso de una empresa canadiense a cargo de la explotación de un megaproyecto de cobre San Juan, no se realizaron consultas previas a Pueblos Indígenas, **pero durante veinte años —según información provista en sus propios EIA presentados— implementaron Planes de Participación Ciudadana, que contemplaron capacitaciones y talleres de apoyo social y cultural en todas las comunidades inmediatamente aledañas al proyecto.** De esta forma la empresa minera construyó alianzas estratégicas con el objetivo de **domar la voluntad popular**, ocupando, a su vez, espacios estratégicos que la asistencia Estatal ha dejado vacantes.

Ninguno de los dos Gobiernos, de San Juan y La Rioja, ha reclamado a la empresa o ha asistido a las Comunidades Indígenas afectadas directa e indirectamente al proyecto, garantizando las condiciones para la efectiva realización de la Consulta Previa, al contrario, han impulsado y apoyado las estrategias de la empresa minera para asegurar las regalías obtenidas de las ganancias mineras.

La Parina pregunta

¿Es necesario que las Comunidades Indígenas tengan personería jurídica para ser aptas para la Consulta Previa?

Las Comunidades Indígenas no necesitan tener personería jurídica para ejercer el derecho a la Consulta Previa, Libre e informada. En Argentina se ha reconocido a las comunidades indígenas su personería jurídica bajo sus actuales formas de organización y de gobierno. Por consiguiente, la personería jurídica, es tan solo un procedimiento administrativo. Es decir, que esto no supone el reconocimiento de las comunidades indígenas, porque eso ya fue establecido desde 1994 en la reforma de la Constitución Nacional Argentina. Es por eso que el registro de la personería jurídica de las comunidades indígenas tiene efecto declarativo y no constitutivo, como lo han manifestado reputados juristas como Eugenio Raúl Zaffaroni.



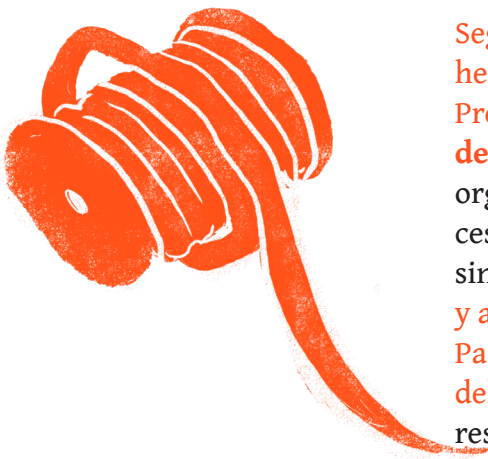
Por otra parte, **en Argentina, el derecho a la identidad étnica indígena se reconoce a partir de la simple auto-adcripción de las personas**, aunque en términos colectivos adquiere importancia, además, el reconocimiento de pares al interior los Pueblos y Comunidades Indígenas.



Se entiende que estos procesos de identidad, individuales y colectivos, **son cambiantes y responden a largas historias de discriminación y racismo** sobre los cuales se construyó el canon de ciudadanía argentina desde percepciones europeizadas y **bajo principios de mestizaje como vía para el blanqueamiento de la población.**

Una de las principales razones por las cuales los Estados provinciales en San Juan y La Rioja desconocen los principios internacionales, que fundan el derecho a la Consulta Previa de los Pueblos Indígenas, es porque **sigue primando un profundo racismo interno a las instituciones del Estado, sumado a una vergonzosa ignorancia del derecho indígena vigente**, hecho que, sobre todo, es instrumental a los proyectos de dominación de los poderes capitalistas financieros globales.

¿La Consulta Previa se realiza a Comunidades o Pueblos Indígenas?

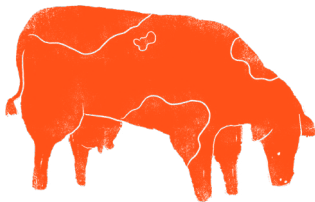


Según una lectura normalizada del Convenio 169 de la OIT adherido en la Ley Nacional 24.071, el procedimiento de Consulta Previa **debe ser adecuado culturalmente atendiendo el caso de cada comunidad indígena en particular.** Aunque las propias organizaciones indígenas en Argentina han manifestado la necesidad de no fraccionar las consultas previas por comunidades, sino que **deben adecuarse a la unidad de los Pueblos Indígenas y a la integralidad de los territorios**, como lo enfatiza Marcos Pastrana desde Tafí del Valle (noroeste argentino), Mayor y Sabio del Pueblo Diaguita. En todo caso, estas diferencias deben ser resueltas internamente entre las comunidades indígenas y sus

autoridades delegadas, y no por los poderes administrativos del Estado. Esto atendiendo, primero, al hecho de que la figura legal reconocida internacionalmente es la de Pueblos Indígenas y no la de comunidades, segundo, que en Argentina la creación de comunidades indígenas bajo el registro del RENACI-INAI ha fomentado escisiones profundas al interior de los Pueblos Indígenas. Dicha situación ha creado muchas veces liderazgos indígenas, muchas veces, enfrentados y ha promovido también el fraccionamiento de las luchas y defensas territoriales comunitarias frente a las amenazas neoextractivistas.

En el este de San Juan hemos observado que los últimos años se han realizado reuniones informativas para población en general, en las que se convocan a autoridades y referentes indígenas locales; con estos últimos, generalmente, **las empresas entablan relaciones individuales que condicionan la voluntad colectiva de las comunidades indígenas.** Estos equívocos intencionados generan malestares fuera y dentro de las comunidades indígenas, aislándolas de otras organizaciones y sectores sociales críticos al poder minero.

Algunas autoridades indígenas se inhiben de participar en las acciones de defensa que realizan las asambleas antiextractivistas porque temen que los representantes del Estado —municipios, gobierno provincial y nacional— les quiten o les nieguen beneficios sociales, becas y asistencia de programas para comunidades indígenas. Y en algunos casos, **el trabajo de los talleres y charlas del modelo de participación comunitaria ensayado por las corporaciones mineras opera como un espacio formativo de las expectativas que las comunidades tienen respecto a la minería.** Algunas comunidades intervenidas por estos «diseños participativos mineros» eluden la realización de talleres de formación sobre consulta previa y derecho indígena —con actores críticos a la minería— por miedo a una ruptura con las empresas mineras. Estas últimas les prometen beneficios de asistencia social y, en algunos casos, trabajo para las personas jóvenes de las comunidades.





El Coirón pregunta

¿Qué elementos debemos tener en cuenta para demandar una Consulta Previa, Libre e Informada con Pueblos Indígenas?

Es necesario demandar el reconocimiento y respeto de los modos tradicionales de organización, discusión y toma de decisiones de los Pueblos Indígenas, su derecho consuetudinario y establecer formas que consideren especialmente el uso de la lengua originaria y los tiempos necesarios para madurar una decisión comunitaria. **Son los Pueblos y sus Comunidades Indígenas quienes deben establecer la modalidad, duración y términos de la consulta previa. Además, debe requerirse que las consultas sean previas a los proyectos de exploración minera y al concesionamiento de los pedimentos mineros** que están en territorios habitados por comunidades indígenas.

Las consultas previas deben efectuarse de una manera apropiada a las circunstancias, para lo cual **debe atenderse especialmente a posibles obstáculos de comunicación promoviendo la accesibilidad. Debe realizarse a través de las instituciones representativas, definidas por los propios Pueblos y Comunidades indígenas**, y no por el Estado o por las empresas. En este caso, el Estado debe garantizar que todas estas condiciones estén dadas para realizar una Consulta Previa, Libre e Informada; **evitar que estas se realicen cuando los pueblos y sus comunidades indígenas estén indefensos, o en situaciones desventajosas, para enfrentar estos procesos de consulta.**

En los últimos años hemos conocido que autoridades indígenas en San Juan han sugerido frenar consultas previas que no tenían dadas las garantías y condiciones necesarias para llevar adelante una Consulta Previa, Libre e Informada. **De esta manera, son las propias comunidades y sus autoridades, las que defienden sus derechos en ausencia de las responsabilidades del Estado.** También es sabido que, en San Juan, es ya muy habitual que las empresas y el propio Estado, presenten a la población y comunidades Estudios de Impacto Ambiental de proyectos mineros —en algunos casos tienen más de 7.000 páginas—, los cuales resultan realmente inaccesibles para la mayoría de la población, por su jerga científica y volumen.

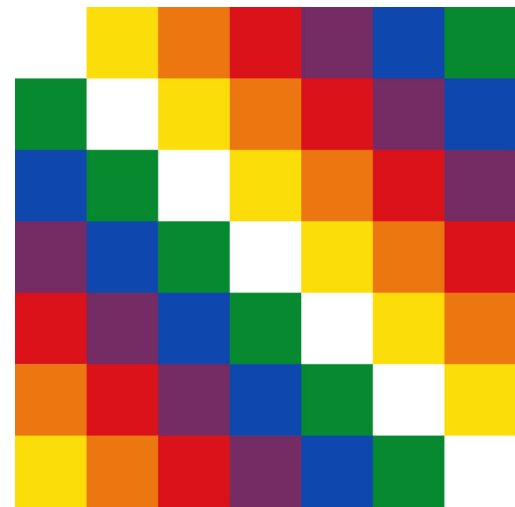
¿Pueden las asambleas antiextractivistas, en San Juan y La Rioja, demandar una Consulta Previa según los estándares establecidos para Pueblos Indígenas?

Como hemos dicho antes, los procesos de identidad que involucran a la autopercepción indígena de las personas y colectivos es un proceso abierto y su constitución no depende de un acto administrativo estatal. De esto se desprende que un colectivo organizado como asamblea socioambiental y/o antiextractivista puede ser el germen de un proceso de organización de comunidad indígena o viceversa. Aunque es necesario entender que esto **no se requiere necesariamente una inscripción de personería jurídica en un registro de comunidades indígenas, si lo que se busca es tener derecho a la Consulta Previa, Libre e Informada.**

Varios casos de personas y colectivos integrantes de asambleas antiextractivistas en San Juan y La Rioja han sido interpellados por la presencia de nuevas comunidades indígenas, por las propias políticas estatales de diversidad cultural para la promoción de derechos humanos (que fueron fuertes por lo menos hasta el 2015) o por la presencia de liderazgos de autoridades indígenas que han sabido sortear las diferencias al interior de los movimientos sociales antiextractivistas, superando estereotipos y miradas estatales fuertemente enquistadas en el sentido común de las luchas sociales.

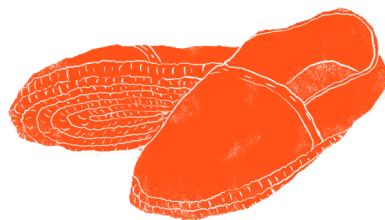
La presencia de la *wiphala* y otros símbolos indígenas en las carpas de acampes y cortes de rutas realizados por las asambleas antiextractivistas —tanto en San Juan como en La Rioja— dan cuenta de un proceso de revisión profundo de las identidades individuales y colectivas al calor de las luchas.

Los enfoques genealógicos de las narrativas feministas y antiextractivistas —fuertes en las asambleas regionales— son un buen ejemplo de estas poderosas imbricaciones históricas, que **nos permiten reconocernos en una larga historia de colonización y despojo.**



* Finalmente, a modo de conclusiones (siempre abiertas) queda señalar que **la enorme relación de desigualdad y poder que ejercen las empresas mineras transnacionales y la connivencia de estos gigantes poderosos con los intereses de los gobiernos turno** no son el único problema observado. También **el dogmatismo del derecho positivo** informado, por supuesto, por **el racismo histórico que albergan las instituciones del Estado, constituye un serio problema a enfrentar**. Esto tiene claras resonancias en los discursos públicos, aun dentro de las propias universidades y aparatos científicos.

Todos estos son algunos de los principales obstáculos para la implementación y aplicación del derecho a la Consulta Previa, Libre e Informada en los territorios indígenas en San Juan y La Rioja (República Argentina).



AGRADECIMIENTOS

Este material ha sido confeccionado en el marco del Proyecto de Extensión Universitaria *Hacer comunidad: Consulta Previa, libre e informada frente al avance neoextractivista en La Rioja y San Juan*, con el apoyo económico de las convocatorias 2022-2023 del programa UNIVERSIDAD, CULTURA TERRITORIO de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación. Entidad Beneficiaria Universidad Nacional de La Rioja, a través de las cátedras de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica y de Impacto y Patrimonio a cargo de la Dra. Carina Jofré, y pertenecientes a la Licenciatura en Historia del Departamento de Ciencias Humanas y de la Educación de dicha universidad. El proyecto de extensión universitaria fue ejecutado en dos etapas (desde 2002 hasta 2024) y en colaboración con la Asamblea Riojana Capital, el Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales, el Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA) asociación civil y la Asamblea Chilecito por la Vida.

Las Fotografías empleadas este trabajo son de Lucila Gómez Vázquez y los dibujos son de autoría de Roque Silvia (Artesano y comunicador integrante de la Asamblea Riojana Capital).

Deseamos expresar nuestra gratitud con todxs lxs luchadorxs, comunidades y asambleas antiextractivistas que colaboraron con nosotras para la realización de este proyecto en sus dos ediciones, en especial a la Asamblea Riojana Capital y a la Asamblea Chilecito por la Vida. Agradecemos también a todas las personas, estudiantes e investigadorxs que apoyaron –de una u otra forma– este proyecto: Claudio Revuelta, Verónica Garrot, Pedro Luna, Jorge Micheli, Facundo Leiva, Nadia Lovrincevich. Agradecemos a la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de La Rioja por el apoyo recibido en las gestiones de administración. Agradecemos a Felipe Echeverría por el trabajo de maquetado de una primera versión de este trabajo y a lxs revisorxs que evaluaron y mejoraron este trabajo.



ACERCA DE LAS AUTORAS



Ivana Carina Jofré
ivcajofr@gmail.com

Activista warpe, hija de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, del Pueblo Warpe. Integra la Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales y Licenciada en Arqueología. Realizó estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal) y estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora regular a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica y la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Es miembro-fundadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y de la Colectiva Feminista de la RIDAP. Es una de las impulsoras de la creación del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan (2019). Es una de las editoras responsables de la Revista Memorias Disidentes. Desde 2021 hasta 2024 dirigió dos ediciones del proyecto de Extensión Universitaria: *Hacer Comunidad: Consulta Libre, Previa e Informada frente al avance neoextractivista en La Rioja y San Juan*.



Clara Larisgoitia
mclara.larisgoitia@gmail.com

Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es doctoranda en el Doctorado en Estudios Sociales y Agrarios de la Universidad Nacional de Córdoba y es becaria doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales de la Universidad Nacional de La Rioja. Participa activamente en distintos grupos de investigación. Sus temas de estudio se centran en conflictos socioambientales y disputas en torno al agua en el contexto del avance neoextractivista. Además, es parte integrante fundadora de una Cooperativa productora de alimentos agroecológicos en La Rioja, Argentina. Entre 2021-2023 se ha desempeñado como Profesora Adscripta en la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica y la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja.



Lucila Gómez Vázquez

gomezvazquezlucila@gmail.com

Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente, se encuentra becada con el programa Estímulo UBACYT y participa activamente en diversas redes de investigación, tanto en San Juan y La Rioja como en Buenos Aires. Está cursando la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la misma universidad, con un enfoque en cuestiones de identidad y conflictos socioambientales derivados de la minería en Jáchal, San Juan. Es fotógrafa y ha realizado muestras de arte fotográfico montadas en espacios públicos con ayuda del Fondo Nacional de las Artes.



María Florencia Pessio Vázquez

florenciapessio@gmail.com

Nacida en General Alvear, sur de Mendoza. Es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de San Juan. Actualmente, se encuentra radicada en Ciudad de México becada por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), para realizar estudios de posgrado en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco. Es miembro del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), desde donde participa en diversos proyectos de investigación desarrollados en la región de Cuyo- Argentina, vinculados con temáticas de violencia política, memorias, patrimonio y neo-extractivismo. Integra la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y la Colectiva Feminista de la RIDAP. Es colaboradora en el equipo de corrección de estilo de la Revista Memorias Disidentes. Forma parte de la Biblioteca Popular 2131 de Gral. Alvear. Es escritora de poesía, ensayos y material pedagógico y curatorial. Se desempeña como docente en el Instituto de Educación Superior (IES 9-007) de Gral. Alvear, Mendoza.



Evelyn Milena Carrizo Bustos

evelyncarrizo76.ec@gmail.com

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Historia con Orientación en Arqueología de la Universidad Nacional de La Rioja. Actualmente se desempeña como ayudante alumna en la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica y la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Integra el Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), asociación civil, desde donde participa en diversos proyectos de investigación desarrollados en las provincias de San Juan y La Rioja, vinculados con temáticas de violencia política, memorias, patrimonio y neo-extractivismo.



Flavia Erika Gasetúa

flaviagasetua2@gmail.com

Nacida en La Rioja, Argentina. Hija de Lita e Ignacio. Murguera, asamblearia, madre de una estrella y de muchxs michis y pichis con quienes comparte la vida. Graduada de Analista en Sistemas (2003) trabajó enseñando informática y descubre la docencia e inicia el Profesorado en Historia. En esa experiencia con compañerxs estudiantes vivenció lo comunitario, la lucha colectiva y amorosa lo que la lleva a sumarse a la Asamblea Riojana Capital. Con la necesidad de espacios de discusión e información realizó la licenciatura en Historia en la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE). Ese tejido comunitario que le da cobijo se extendió a otros lugares y con compañerxs de la asamblea Sumaj Kawsay de Catamarca donde inició un camino grupos de investigación ingresando al Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Actualmente es becaria doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios Regionales Socioculturales (IRES), y se encuentra escribiendo una tesis doctoral desde el amoroso y místico descubrimiento de ser tierra, cerro, río, Ulpisha (palomita), lo que la posiciona ética y políticamente como asamblearia investigadora feminista antiextractivista. Participa en diferentes espacios académicos de reflexión y proyectos de investigación con personas con quienes tiene vínculos de afecto y admiración. Es parte de la Asamblea Riojana Capital y de la Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur. También integra el Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA) y la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y Colectiva feminista de la RIDAP.



Marisa Romero

marisaromero07@hotmail.com

Abogada. Trabajadora del Estado Nacional y Asambleísta de Asamblea Riojana Capital. Madre de tres estrellas y compañera de vida de Roque Silva con quién conforma una familia multiespecie con Luna y Merlina. Cantante y pintora acuarelista autodidacta. Piensa que el arte transforma y mejora a las personas que lo practican y de esa forma se interviene y se generan cambios en el entorno del artista y la sociedad en general. Después de varias experiencias de participación en política partidaria está esperanzada en la construcción de una nueva forma de militancia por fuera de los aparatos partidarios y estatales, desde donde es posible transformarnos en actores políticos antiextractivistas, anticapitalistas y antipatriarcales.



ESCAPAR DEL MERCADÃO DA MEMÓRIA: LAS APUESTAS DE ACERVO BAJUBÁ, UN ARCHIVO LGBTQIAPN+ BRASILEÑO

YURI FRACCAROLI - ANGEL NATAN

Hay algunos modos de introducir el trabajo de memoria disidente del archivo que somos parte: el Acervo Bajubá. Una es la descripción formal, la cual usamos para postular a convocatorias, presentar en conferencias académicas y mesas de eventos, o establecer colaboraciones institucionales:

Acervo Bajubá es un proyecto comunitario de registro de memorias de las comunidades lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, travestis, transgéneras, queer, asexual y pansexual (LGBTQIAP+) brasileñas. Actualmente, Bajubá funciona en una sala en la sede del **Grupo de Incentivo a la Vida (GIV)**, una organización no gubernamental de defensa de los derechos de las personas que viven con VIH/SIDA, ubicada en Vila Mariana, en São Paulo. **Acervo Bajubá reúne una colección de más de 10 mil ítems en diversas materialidades**, en proceso de catalogación, que documentan la diversidad sexual y la pluralidad de identidades de género en la historia brasileña, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Además, Bajubá elabora acciones culturales y proyectos de producción, mediación y circulación de narrativas históricas sobre personas, colectivos, organizaciones y espacios LGBTQIAP+. Las personas artistas, educadoras e investigadoras que se articulan en el proyecto son responsables de las investigaciones internas, limpieza, organización y preservación de los ítems, así como de la atención al público externo.

Otra manera, quizás más próxima de nuestra experiencia cotidiana, es pensar qué significa participar de este proyecto y desde lo personal y afectivo indagar cómo relatar las experiencias que tenemos, los sentimientos que compartimos, y sobre todo las relaciones de amistad que creamos en este espacio. **¿Cuáles son los deseos y las relaciones que mantienen un mismo grupo trabajando con este conjunto archivístico desde 2020?**

La primera referencia que muchas personas tienen cuando decimos que **somos un archivo** es pensar en una pila de libros y papeles (es decir, documentos) y algún experto (en masculino) que elucide al final qué secretos ocultan este montón de cosas. Como dijo una vez Marcos Tolentino, investigador y educador de Acervo Bajubá: “Nosotres no somos la Torre do Tombo!” (el archivo nacional/colonial portugués, ubicado en Lisboa). En este sentido, no negamos la importancia del documento, de la “evidencia”, del cuidado con el fragmento que muchas veces nos llega como voluntad de salvaguardia y confianza en nuestra labor para asegurar que estos documentos lleguen a la posteridad. **Archivo del futuro, deseo de permanencia, necesidad de expandir lo que se considera o vale como registro histórico.**



Y sí, hay que preservar, cuidar, salvaguardar. Sin embargo, también es muy necesario apostar por el contacto, provocar la indagación, considerar la duda, respetar la opacidad.

* En lo que muchas veces Bruno O., artista y educador de Acervo Bajubá, ha llamado **“mercado da memória”** (en español, gran mercado de la memoria), **son necesarios muchos gestos de atención y cuidado para que este dispositivo-archivo no se convierta (muchas veces, de nuevo) en instrumento de violencia y exposición.**

Más allá del fetiche con el objeto/evidencia, de la fascinación con la historia y el “pasado”, o de la búsqueda por lo que aún no sabemos o de la “primera” persona-evento-referencia, **hacer-archivo es reconocer no sólo los fragmentos del pasado, sino la vida y presencia de las que aquí están.**

¿Pero qué significa esto en términos prácticos?

Estas orientaciones pueden ser una exhibición en qué piezas de nuestra colección pueden ser literalmente tocadas por el público, como hicimos con otros archivos de movimientos sociales (Rede Acervos, Memórias e Movimentos Sociais) en exhibición colectiva en la celebración anual de la Casa do Povo (São Paulo) en 2023. Esta práctica desafía las normas tradicionales de conservación y cuidado, apostando en cambio por el riesgo y el valor de lo táctil, promoviendo una democratización del acceso. Al final, ¿quiénes frecuentan los archivos? ¿Qué lógicas implícitas determinan su acceso? ¿Quién puede “tocar” el archivo?



¿Quiénes frecuentan los archivos?
¿Qué lógicas implícitas determinan su acceso?
¿Quién puede “tocar” el archivo?



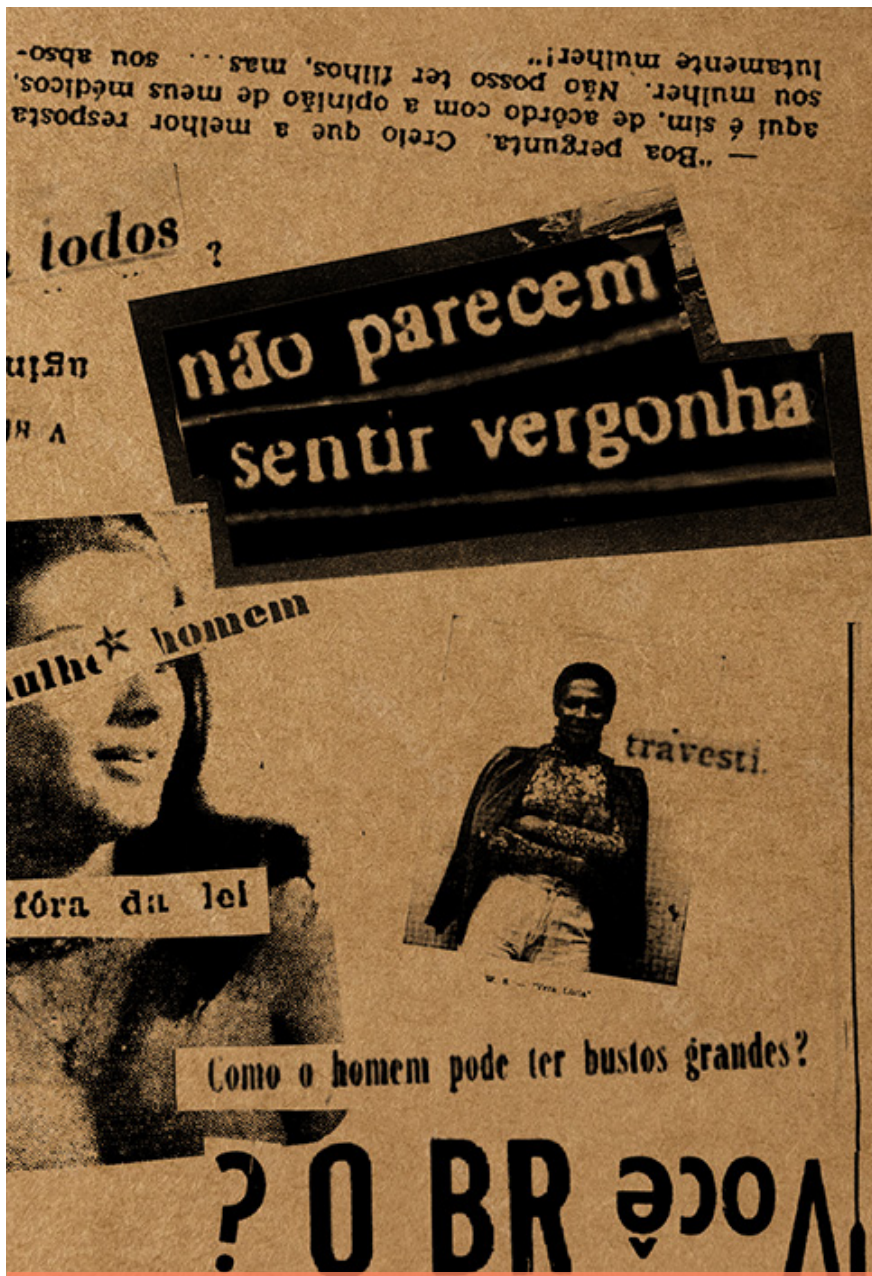
Muestra en el Eruv (Casa do Povo), 2023.

Puede ser el rechazo por el querer-saber-más/querer-saber-todo, deseo colonial como señala Machuca Rose (2019). Lo que vemos en la propuesta de Bruno O. (2023) que se niega a escrutar la vida de Marcos Puga/Pauletti, existencia que sólo conocemos por una nota de la prensa, en que se la describe como una travesti arrestada por hurtar más de treinta helechos. En exhibición en la Galeria Vermelho, Bruno muestra el resultado de haber performado el mismo gesto de Pauletti, exhibiendo los helechos que robó por la ciudad de Sao Paulo.

Instalación de Bruno O. + Acervo Bajubá, Galeria Vermelho. Fotos de Filipe Berndt



El trabajo también puede significar **la creación de oficinas para escrituras creativas y especulativas a partir de (re)lecturas y disputas con la “verdad” consignada por el archivo**, como en el libreto *não parecem sentir vergonha* (2022), oficina facilitada por la escritora Amara Moira, que trató de pensar las experiencias trans/travestis en la dictadura civil-militar brasileña.



Tapa del libro "Não parecem sentir vergonha". Recuperado del sitioweb de La Publi.com



Arte de divulgación de Angel Natan para el workshop.

Puede ser también la elaboración de cartas de amor y la escucha intergeneracional de dichas experiencias, como en la oficina Nossa Playlist, ministrada por Angel Natan y Aurora Maju, en diálogo con las artistas transformistas Gretta Sttar y Divina Aloma, en que **el constante binomio muerte/violencia es ignorado en cuanto único lugar posible para las vidas trans/travestis. Esta oficina abrió un espacio para explorar las complejidades del amor y el afecto en las vidas LGBTQIAPN+**, invitando a los participantes a reflexionar sobre cómo relatar recuerdos y emociones de relaciones pasadas. Inspirada en la idea de que **nuestras experiencias no siempre encajan en categorías fijas**, se centró en pensar el amor y el cuidado en un contexto donde las expectativas de cambio y nuevos modos de relacionarse conviven con viejos patrones afectivos que a veces reaparecen. En un contexto marcado por la violencia LGBTfóbica, *Nossa Playlist* **ofreció un refugio para imaginar otras formas de amar y cuidar, sin idealizar el pasado y manteniendo la ternura como una posibilidad constante.**



Pero más allá de proyectos y actividades, **el archivo puede ser la creación de vínculos de amistad** entre las que están en el cotidiano del archivo y de las personas que pasan a interactuar con el proyecto, sea por medio de invitaciones, participaciones, donaciones, contribuciones o presencias. El archivo es entonces, no simplemente el conjunto de documentos guardados o creados, sino nuestros cincuenta y cuatro grupos de *WhatsApp*, las incontables notas de voz en el mismo mensajero, los cafecitos y cervezas que compartimos, el placer de escuchar la memoria oral de una compañera.

En este contexto, **la concepción del quehacer archivístico está atravesada por lo subjetivo y lo íntimo, forjándose en la confianza y complicidad nacida de nuestra amistad.** Desde esta posición, podemos explorar nuevas relaciones con el archivo, al tiempo que **cuestionamos las dinámicas de poder que nos atravesan.** Nos vemos en una reevaluación constante y en la percepción crítica de las convergencias y divergencias presentes en el día a día del archivo, lo que nos lleva a reflexionar sobre los límites de cualquier referencia a la ‘comunidad’ LGBTQIAPN+ o su representación, especialmente en un país tan diverso y desigual como Brasil. En este sentido, resulta crucial mantener un diálogo continuo con los movimientos sociales, buscando formas de ampliar las condiciones de participación y considerar aspectos como raza, clase social y ubicación geográfica.

Comprendemos que, al igual que la colección del archivo en su individualidad no alcanza a representar la pluralidad y sus diferencias, tampoco el cuerpo de trabajadorxs LGBTQIAPN+ lo hace por sí solo. Esto pone de relieve **la necesidad de un cuerpo archivístico plural y en constante transformación,** uno que se construya en torno a alianzas temporales y relaciones flexibles, siempre abierto a nuevas voces y perspectivas. Así, el archivo puede mantenerse en movimiento vivo a las complejidades y necesidades diversas de las comunidades con las que busca dialogar, lo que implica una escucha activa y sensible.



Nossa Playlist, primer encuentro, junio 2024.

Referencias Bibliográficas:

- Fraccaroli, Yuri (2023). O arquivo e o cafezinho. Autoria Compartilhada. [Episodio Podcast] https://acervobajuba.com.br/wp-content/uploads/2023/04/cafezin-ho_pb.pdf. Aceso en: 01/09/2024.
- Machuca Rose, Malú (2019). Giuseppe Campuzano's Afterlife. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 6 (2), 239–253. <https://doi.org/10.1215/23289252-7348524>
- O. B. (2023). Métodos de dequalificação de acervos. No fim da madrugada (catálogo de la exposición) (São Paulo, 2023). Galeria Vermelho. https://galeriavermelho.com.br/wp-content/uploads/2023/09/nfdm_textocuratorial_invertido-1.pdf
- VV.AA. (2022). Não parecem sentir vergonha. Agrupamentos. <https://publicationstudio.biz/books/nao-parecem-sentir-vergonha/>

AGRADECIMIENTOS

Yuri expresa su agradecimiento a la UC Alianza México por el apoyo otorgado a través de la beca Short Term Research Stays in México, que posibilitó su estancia en la UAM/Xochimilco entre julio y septiembre de 2024, y la participación en el seminario teórico: *Crítica poscolonial y genealogías del presente*, dictado por Dr. Mario Rufer y la Dra. Itza Varela Huerta. Durante este período, se desarrollaron algunas de las reflexiones y cuestionamientos que nutren este trabajo.



RESUMEN Y DATOS DE AUTORES



Yuri Fraccaroli
yurifraccaroli@gmail.com

Es estudiante de doctorado en Estudios Feministas en la Universidad de California, Santa Bárbara. También es educadorx, artista e investigadorx en el archivo LGBTQIA+ Acervo Bajubá, en São Paulo, Brasil. Comprometidx con la exploración de la memoria, la historia y los archivos LGBT+ desde una perspectiva interseccional, Yuri ha publicado múltiples capítulos de libros y artículos sobre estos temas en revistas como *Gender and Development*, *Revista Uruguaya de Ciencia Política* y *Revista História Oral*. En 2023, fue seleccionadex como artista del programa de residencias de la galería No Lugar (Quito, Ecuador). Actualmente, es beneficiarie del programa Dissertation Innovation Fellowship del *American Council of Learned Societies* y la Fundación Mellon (2024/2025). En los últimos años, su investigación también ha contado con el valioso apoyo del Orfalea Center for Global and International Studies, Blum Center on Poverty, Inequality, and Democracy, C Alianza México y el Instituto de Humanidades de la Universidad de California.



Angel Natan
enatan996@gmail.com

Es artista y travesti. Estudió la licenciatura en Artes Visuales en la Facultad Paulista de Artes (FPA). Actualmente trabaja como Investigadora en el Memorial de la Resistencia de São Paulo. Ha trabajado como educadora en los principales espacios culturales de São Paulo y ganó el concurso *Arte na Rua* del festival de música Nômade en 2022. Fue también co-curadora de la exhibición *Arquivo Queer Br* (São Paulo, 2024). Desde 2020, es artista, educadora e investigadora del Acervo Bajubá. Es también voluntaria en el Grupo de Incentivo a la Vida (GIV).



SECCIÓN RESEÑAS

¿MAPUCHES EN MENDOZA? CONFLICTOS TERRITORIALES Y NEGACIONISMO EN UNA “PROVINCIA CRIOLLA”

JULIETA MAGALLANES
BUENOS AIRES: EDITORIAL SB.
2024, 192 PÁGINAS

MARIELA EVA RODRÍGUEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET);
Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Filosofía y Letras (FFyL),
Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Sección Etnología.
Argentina

Aceptado para publicación 16 de diciembre 2024

El 29 de marzo de 2023, la Comisión de Derechos y Garantías Constitucionales de la provincia de Mendoza elevó a votación a la Cámara de Diputados una declaración según la cual “los mapuches no deben ser considerados pueblos originarios argentinos”, y llamó a desconocer los relevamientos territoriales de tres *lof* mapuche: el Sosneado, Suyai Leufú y Limay Kurref. Dicha negación generó la reacción rotunda del ámbito académico, cuyo consenso fue total al momento de denunciar esta violación a los derechos de los pueblos indígenas¹. En ese entonces, Julieta Magallanes se encontraba trabajando en los últimos borradores de su libro *¿Mapuches en Mendoza? Conflictos territoriales, y negacionismo en una “provincia criolla”*². La contratapa sintetiza con claridad el contenido de esta investigación:

1 En dicho contexto, la redacción de un comunicado para denunciar tal atropello reunió numerosas firmas de especialistas en Ciencias Sociales y Humanidades de distintas universidades y centros de investigación de Argentina y de otros países. Entre las notas periodísticas vinculadas con el tema, se encuentra el podcast *Mendoza indígena* (Martínez Siccardi y Magallanes, 2023) y la nota periodística *Campaña del desierto mediática: Gran parte de Mendoza estuvo en poder de grupos indígenas hasta bien entrado el siglo XIX*, (Escolar y Magallanes, 2023).

2 Julieta Magallanes es Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas “Dra. María Florencia del Castillo Bernal”, y docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. El libro fue publicado por la Editorial SB, dirigida por Andrés Telesca, en la colección “*Tanteando al elefante a cargo de Julio Vezub* —director del mismo Instituto y también docente en la UNPSJB—. La presentación en la *Feria Internacional del Libro de Buenos Aires en abril de 2024 fue realizada por Vezub, Virginia Manzano* —investigadora del CONICET y directora del Instituto de Ciencias Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos y por mí.

La provincia bien afamada por ser “la tierra del sol y del vino”, por un codiciado turismo internacional y por su pionerismo europeo supo instalar, exitosamente, una imagen de pureza criolla y extinción indígena a fuerza de perpetuar una narrativa civilizatoria contra el indio y el “desierto” desde el siglo XIX. No obstante, esta etnografía se ocupa de demostrar cómo las actuales identificaciones mapuches y mapuche-pehuenches no sólo tienen un profundo arraigo histórico, sino que son parte ineludible de las identidades y reivindicaciones populares del sur mendocino, persistiendo como “cara oculta”, cada vez más emergente, de una provincia que insiste en escatimarles su presente y futuro.

Los enunciados instalados en el sentido común —según los cuales los mapuches serían chilenos— niegan la preexistencia de los pueblos indígenas a los Estados nacionales, los imaginan territorializados en ciertos lugares (desconociendo tanto las campañas de exterminio y apropiación de sus territorios, como los desplazamientos forzados), presuponen la existencia de una suerte de pureza racial que fue degradándose como resultado de la mezcla, y que el cambio cultural implica la pérdida de orígenes prístinos. Lo cierto es que la raza no existe, que no hay ni hubo nunca tal pureza, y que la socialidad humana implica mutaciones y cambios.

La negación de este pueblo indígena, entonces, habla más de quienes adhieren a tales postulados que de los mapuches mismos. Es decir, permite comprender los móviles que vinculan racismo, racializaciones, determinismos geográficos y culturales, y una comunidad imaginada nacional alineada con el slogan del progreso y la civilización, con el que los gobernantes de fines del siglo XIX justificaron el proceso genocida. Dicho proceso continúa hasta el presente, y se actualiza mediante prácticas discursivas y políticas impulsadas por la administración del actual presidente Javier Milei. A diferencia de otros casos (como el de los tehuelches, los ranqueles, los comechingones, los selk’nam, los charrúas, los warpes o huarpes, entre otros pueblos originarios), los sentidos instalados en la sociedad nunca pusieron en duda la existencia del pueblo mapuche, pero sí suelen cuestionar su origen al considerarlos como migrantes procedentes de Chile o —en el mejor de los casos— localizados exclusivamente en las provincias patagónicas.

No es que de pronto aparecen indígenas donde nunca los hubo. Simplemente estaban invisibilizados, percibidos como mano de obra rural, como puesteros o peones de campo. La mayor parte de la población indígena, sin embargo, reside en las zonas urbanas, en los márgenes de las ciudades y pueblos, y especialmente en el conurbano bonaerense. Es clave, por lo tanto, comprender los procesos de etnogénesis, que el libro analiza con sumo cuidado. Estos procesos tienen al menos dos caras: por un lado, en el contexto de expansión de los Estados sobre los territorios indígenas, implican resistencias, adaptaciones y negociaciones, que conducen a la emergencia de nuevos sentidos y conciencia identitaria; es decir, grupos que se fusionan o se separan. Por otro lado, involucran presiones y categorizaciones externas, que a través de dispositivos taxonómicos, políticos y económicos intentan fijar entidades sociales desconociendo o minimizando la agencia indígena, así



como también su capacidad transformadora para incorporar la alteridad en uno mismo³.

Las reemergencias indígenas son parte de esta discusión, ya que remiten a la relación continuidad-discontinuidad en el marco de disputas por la hegemonía. Refieren, entonces, a las experiencias de visibilización/ reivindicación de identidades a las cuales la historia oficial relegó al pasado —como en el caso del pueblo pehuenche—, que se rearticulan a partir de fragmentos (materiales y discursivos), memorias y vivencias sociales persistentes. Es decir, refiere a los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas “considerados *extintos* (o desvanecidos) por los dispositivos de poder-saber, que en el presente se organizan cultural y políticamente bajo etnónimos generalmente discontinuados en los textos académicos y/ o en los formularios estatales” (Rodríguez, 2017, p. 33). Las clasificaciones etnológicas estáticas incorporadas como políticas estatales han sido, en consecuencia, uno de los principales dispositivos responsables de la extinción⁴.

El trabajo de Magallanes vincula la etnografía en archivos institucionales —nacionales, provinciales y municipales (AGN, Archivo Histórico Malargüe, Dirección de Catastro, periódicos, censos)— y los archivos domésticos-familiares o comunitarios, con las memorias del presente. Las investigaciones en Antropología suelen optar por un abordaje u otro, o enfatizar en una de estas dos opciones, debido a las dificultades que conlleva vincular ambas posibilidades. Sin embargo, tal como se puede apreciar en el libro, la autora se embarcó en esta tarea compleja. La memoria colectiva (Halbwachs, 2004 ([1950])) tiene esa capacidad, justamente, de vincular el pasado y el presente, y también el potencial de proyectar el futuro; ese espacio-tiempo donde el pueblo mapuche se rige *en lucha*. El hecho de poner a disposición de las familias indígenas el material de archivo posibilita nuevos análisis, reflexiones y claves interpretativas que les permiten *iluminar* los recuerdos —tal como sostuvo Walter Benjamin (1972)—, y comprender los dispositivos que los marginaron, los excluyeron, o bien los incorporaron como población sin marcas de aboriginalidad (Beckett, 1998; Briones, 1998). Por otro lado, potencia la investigación en Antropología e Historia, y también en el campo que vincula ambas disciplinas: la Antropología histórica.

El libro está integrado por cuatro capítulos que siguen a la introducción titulada

3 Jonathan Hill (1996) define *etnogénesis* en un doble sentido al analizar el caso *arawaco-tucano*. Como categoría descriptiva remite a “procesos de *emergencia* histórica de pueblos que se definen a sí mismos en relación a su herencia lingüística y sociocultural” (p. 1), como concepto posibilita el análisis de procesos de “adaptación creativa a la historia general de cambios violentos (...) impuestos durante la expansión de los Estados coloniales y nacionales en América” (p. 1). Estos contextos de dominación, caracterizados por cambios radicales y discontinuidades, habilitaron luchas (culturales y políticas) para crear identidades permanentes. Guillame Boccara (2002), por su parte, sostuvo que “*etnogénesis* se relaciona dialécticamente con el concepto de *etnificación*, y vincula al primero con la agencia —proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo— y a la *etnificación* con la estructura —proceso de reificación de entidades por presión externa de dispositivos coloniales políticos, económicos y taxonómicos” (Rodríguez, 2017, p. 31).

4 Hemos conversado sobre estos términos y sus implicancias en numerosas ocasiones con distintos colegas y activistas indígenas. Además de las publicaciones individuales, algunos de los debates fueron publicados en un *dossier* que compilé para la revista de difusión de la sección Cono Sur de LASA (Rodríguez, 2017).



“Un problema que no queremos los mendocinos”, donde contextualiza los debates mencionados. El primer capítulo analiza las construcciones de aboriginalidad desde fines del siglo XIX; la formación de una *doxa* sobre *lo indígena* donde confluyen teorías científicas e interpretaciones del sentido común, que reproducen tres tropos: Conquista del desierto, extinción indígena y fundación moderna. El segundo, enfoca en dichas construcciones de aboriginalidad en el sur de Mendoza, donde analiza las aspiraciones y desafíos indígenas en los procesos de institucionalización ligados a las políticas de identidad y reconocimiento posteriores a la reapertura democrática en 1983. Lo que emerge en estas relaciones entre las subjetividades indígenas y las políticas estatales —sostiene— no son “indígenas *per se*”, sino lugares de agencia que permiten dar profundidad a las trayectorias personales y colectivas.

El tercer capítulo se centra en los conflictos territoriales de larga data, y su tratamiento en el contexto de políticas estatales multiculturalistas. Argumenta entonces que “el derecho de propiedad privada sigue operando como signo civilizatorio en las estructuras de percepción local” (p. 106). De este modo, la titularidad de la tierra se asocia con el goce de una ciudadanía plena, en contraste con la *posesión precaria*; forma de ocupación ligada a procesos de despojo de los pueblos originarios de sus territorios ancestrales, que quedan reducidos a meros *ocupantes*, o bien imputados como *usurpadores*. En el caso de los mapuches —plantea—, son alojados además en el lugar de lo *peligroso*; es decir, como amenaza tanto para la nación como para una provincia imaginada como *blanca*. En el último capítulo, indaga sobre las disputas en torno a las iniciativas de protección del patrimonio natural, cultural e histórico en el sur de Mendoza en relación con la promoción turística; políticas que *patrimonializan* objetos producidos por los pueblos indígenas en calidad de *bienes*, junto con eventos y paisajes. Sobre el final, aborda la discusión en torno a los reclamos de restitución de una momia exhumada en el Cerro Aconcagua en la década del ochenta del siglo XX que —al igual que otras partes de los cuerpos de indígenas fallecidos— integra el patrimonio arqueológico poseído y administrado por el Estado, según estipula la Ley Nacional 25.743.

En el lapso que se extiende entre 2018 —cuando defendió la tesis doctoral *De “advenedizos” y “extintos” a sujetos políticos: Una aproximación etnográfica a las formas de ser mapuche y pehuenche en la contemporaneidad mendocina*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires— y esta publicación de 2024, la autora reescribió la tesis que había sido dirigida por Diego Escolar y por mí. Durante dicho periodo, actualizó tanto los debates políticos como las discusiones teórico-metodológicas, ajustó y/o eliminó secciones, revisó minuciosamente detalles de edición y conversó con las autoridades indígenas para acordar los términos de la versión final. Este proceso intenso de reflexiones y consultas evidencia la transformación del manuscrito en otro tipo de texto: un libro destinado tanto al pueblo mapuche como al público general, que excede al ámbito académico.

Me vinculé con Julieta cuando me encontraba haciendo mi tesis de doctorado sobre

los procesos de reemergencia indígena en Santa Cruz (Rodríguez, 2010). Si bien mi trabajo se centró en el caso de la comunidad tehuelche Camusu Aike, a través de investigaciones en el archivo de tierras fui reconstruyendo los procesos de despojo de las seis exreservas indígenas tehuelches, mapuches y mapuche tehuelches. Al igual que ocurre con los pehuenches en Mendoza, los dispositivos hegemónicos construyeron al pueblo tehuelche como extinto hasta que, a comienzos del siglo XXI, sus demandas para el reconocimiento de su existencia tomaron estado público. Hasta ese entonces, los discursos hegemónicos sostenían que quedaban unos pocos *descendientes*, en tanto que los mapuches eran considerados como chilenos del mal vivir, que no sólo habían exterminado a los primeros, sino que también los habían degenerado (como resultado de procesos de hibridación-mestizaje) en términos biológicos, culturales y también morales, tal como sostuvo entre otros José Imbelloni (1949).

En aquella época, Julieta Magallanes se desempeñaba en el Equipo de Ejecución Central del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a cargo de realizar el relevamiento desde dicho Instituto de los territorios indígenas enmarcado en la Ley 26.160 de Emergencia de la Posesión y Propiedad Comunitaria Indígena (sancionada en 2006 y prorrogada varias veces, hasta noviembre de 2025). Entre 2009 y 2010 le tocó relevar los casos de las comunidades de Santa Cruz y, a través de una amiga antropóloga en común —Marcela Alaniz—, decidí contactarla para ponerme a disposición, y acompañar dicho relevamiento, ya que sabíamos de las dificultades de hacer este trabajo que involucraba la historia dominial y los usos actuales, en un tiempo veloz, sin haber trabajado previamente en la zona. Julieta fue muy receptiva y, durante la marcha, fuimos intercambiando información y pensando juntas las estrategias para completar la carpeta técnica.

Julieta se empapó sobre la situación de las comunidades mapuches y mapuche-pehuenches de Malargüe a partir del 2011, cuando se vinculó con las comunidades desde el área de Gestión Territorial del INAI relacionada con el Servicio Jurídico Permanente para los casos judicializados. Su compromiso con la situación de los pueblos indígenas, y de una ciencia de calidad, militante, que pudiera aportar mejoras para la vida cotidiana de los sectores subalternizados, impulsó su deseo de investigar con mayor profundidad dichos casos⁵. Recuerdo algunas conversaciones sobre la *etnografía colaborativa* (Lassiter, 2005; Rappaport, 2016-2017), cuando supo que tenía que negociar con la Organización Identidad Territorial Malalweche un protocolo sobre el tipo de investigación que haría y cómo compartiría la información⁶. Lo que en un comienzo parecía presentar ciertas difi-

5 Poco tiempo después, me consultó si podría dirigir su tesis de doctorado y presentarse a las becas de CONICET, ante lo cual respondí que —si apuntaba a realizar trabajo de campo en Mendoza—, la persona más idónea era Diego Escolar, que investigaba en la región de Cuyo. El contacto siguió entonces como codirectora. Al terminar su tesis, Julieta decidió mudarse a Puerto Madryn (Chubut) y, desde entonces, la acompañó como directora de la beca posdoctoral y el ingreso a Carrera de Investigadora de CONICET junto a Julio Vezub. En estos años, además, compartimos espacios en equipos y en dos redes de investigadores: GEMAS y RIDAP.

6 Esta organización fue una de las fundadoras del espacio de organización política Encuentro Nacional de Organizacio-



cultades de aquello que en Antropología se suele referir como “la entrada al campo”, fue en realidad una oportunidad para materializar este tipo de enfoque, en el cual diferentes interlocutores participan en el marco del *diálogo de saberes* desde sus propias epistemologías, ontologías y trayectorias, y donde la conceptualización y la interpretación no es prerrogativa del ámbito académico, sino un proceso conjunto de conocimiento.

Ahora bien, ¿Qué es lo que se siente amenazado por la presencia mapuche en Mendoza? El prólogo de Escolar (2024) en este libro aquí reseñado señala que esta es la primera investigación etnográfica basada en un trabajo de campo prolongado e intenso durante cinco años con los pueblos indígenas de Malargüe —en el sur de Mendoza—, que aporta también a las investigaciones realizadas en San Rafael; una provincia en la cual las fuerzas y jurisdicciones locales se apropiaron de los territorios indígenas y donde, en la actualidad, “el sistema político mendocino se supera a sí mismo en la carrera por liderar la nueva ola de ultraderecha en el país” (p. 12).

La respuesta a dicha pregunta resulta, por lo tanto, evidente: la presencia indígena representa una amenaza para la nación imaginada como blanca, homogénea y civilizada y —como enfatiza Magallanes a lo largo del libro— también para la propiedad privada que se benefició con las campañas militares conocidas en su conjunto como “Conquista del desierto”. Dicha presencia obliga a los relatos negacionistas a escuchar otras historias: aquellas sobre el despojo y los campos de concentración, pero también, sobre desarticulaciones y rearticulaciones, recuperaciones territoriales y restauraciones de la memoria colectiva. Un pueblo que sigue en lucha, y que nos permite continuar preguntándonos ¿para qué y para quiénes investigamos? ¿Cuáles son las consecuencias de nuestras investigaciones? y, en este contexto tan enrarecido que estamos viviendo, ¿cómo continuar tejiendo alianzas para desandar discursos hegemónicos que niegan los derechos colectivos ligados al Convenio 169 de la OIT)? Tales derechos integran el plexo jurídico argentino, entre los cuales se encuentran el derecho a la auto-ascripción, a la autodeterminación, al territorio, a tierras aptas y suficientes, a la salud y a la educación intercultural bilingüe, a la consulta previa, libre e informada en temas que les atañen, y al retorno de sus ancestros y ajuares funerarios que han sido patrimonializados como *colecciones* científicas y de museos.

Cuando nos embarcamos en tareas de investigación no sabemos si en algún momento la producción científica tendrá impacto en la discusión pública, o cómo será reinterpretada por las siguientes generaciones. No obstante, cuando se trata de investigaciones responsables y comprometidas, que reconstruyen con documentación sólida situaciones de injusticia pasadas y presentes padecidas por los pueblos indígenas —tal el trabajo de Julieta Magallanes— sabemos que cada documento de archivo y cada relato oral registrado se vuelven potenciales insumos. Dichos materiales resultan de interés tanto para los

sujetos indígenas como para las organizaciones, comunidades, *lof* o familias. *¿Mapuches en Mendoza?: Conflictos territoriales y negacionismo en una “provincia criolla”* no sólo es un aporte para la discusión que en 2023 se difundió en las redes sociales y en los medios de comunicación nacionales, sino también —y sobre todo— para la reconstrucción de la historicidad propia del pueblo mapuche y mapuche pehuenche, además de que el libro ofrece herramientas y datos fehacientes para demostrar la continuidad de su existencia frente a procesos de negacionismo, despojo territorial y racismo.

En síntesis, este libro aporta herramientas conceptuales y datos fácticos que permiten sofisticar el debate que tomó estado público a nivel nacional y, por dicha razón, resulta particularmente importante en el contexto actual, donde se magnificaron las inquietudes acerca de si hay mapuches en Mendoza, sino también sobre la legitimidad de los pueblos indígenas en general. En el presente, nos encontramos ante una administración de gobierno que multiplica las sentencias descalificadoras que niegan de plano tal posibilidad. Dicha embestida arrasa con los derechos de los pueblos originarios y con una historia de resistencia que involucró a varias generaciones y, en la misma estocada, arrasa también con el sistema científico que habilitó investigaciones serias e informadas para desafiar prejuicios instalados por la ciencia colonial y las tramas locales de poder.

Referencias bibliográficas

- Beckett, Jeremy (1988). *Past and present: The construction of aboriginality*. Aboriginal Studies Press.
- Benjamin, Walter (1972). *Iluminaciones II: Baudelaire, un poeta en el esplendor del capitalismo* (J. Aguirre. Trad.). Taurus.
- Boccara, Guillaume (Ed.) (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas* (Siglos XVI-XX). Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuarto mundo: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Halbwachs, Maurice (2004 [1950]). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hill, Jonathan (Ed) (1996). *History, power, and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.
- Imbelloni, José (1949). Los Patagones: Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, 2 (1-2), 5-58.
- Lassiter, Luke Erick. (2005). *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago University Press.
- Magallanes, Julieta (2018). De “advenedizos” y “extintos” a sujetos políticos: Una aproximación etnográfica a las formas de ser mapuche y pehuenche en la contemporaneidad mendocina, [Tesis doctoral, no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad

de Buenos Aires.

- Magallanes, Julieta (2024). *¿Mapuches en Mendoza? Conflictos territoriales y negacionismo en una “provincia criolla”*. Editorial SB.
- Rappaport, Joanne (2016-2017). Rethinking the meaning of research in collaborative relationships. *Collaborative Anthropologies*, 9 (1-2), 1-31.
- Rodríguez, Mariela Eva (2010). De la “extinción” a la autoafirmación: *Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)* [Tesis doctoral, publicada, Georgetown University] ProQuest Dissertation & Theses Global. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Rodríguez, Mariela Eva (2017). Dossier Mariela Eva Rodríguez (Ed.), *Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. Conversaciones del Cono Sur*, 3(1). Sección Debate. Magazine of the Southern Cone Studies Section of LASA. <https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>

Sitios web y leyes consultados

- Escolar, Diego y Magallanes, Julieta. (2 de marzo de 2019). Campaña del desierto mediática: Gran parte de Mendoza estuvo en poder de grupos indígenas hasta bien entrado el siglo XIX. *El Cohete a la Luna*. <https://www.elcoheteealaluna.com/campana-del-desierto-mediatica/>
- Martínez Siccardi, Fabián y Magallanes, Julieta. (12 de febrero de 2023). Mendoza indígena [Episodio de podcast. Archivo de audio]. En “*La generación robada*”: *Originarios = Muerte y resurrección*. Spotify <https://open.spotify.com/episode/0NSzTfr19fAo4AXv4zh9yh>, <https://www.speaker.com/episode/mendoza-indigena--60092472>.
- Ley Nacional 25.743 de 2003. De protección del patrimonio arqueológico y paleontológico por la cual se establece su preservación, protección y tutela patrimonial cultural. Fecha de sanción 4 de junio de 2003. Publicada en el Boletín Nacional del 26 de junio de 2003. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25743-86356>



Mariela Eva Rodríguez

<https://orcid.org/0000-0001-6715-4379>

marielaeva@gmail.com



Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires (ICA, FFyL, UBA). Se desempeña como Profesora Adjunta del departamento de Ciencias Antropológicas de la misma facultad y ha dictado clases en otras universidades de Argentina y de Estados Unidos. Ha obtenido becas de formación académica y de investigación en ambos países y dirigido proyectos de investigación en Argentina y en el Reino Unido. Desde 1996 realiza etnografía con pueblos indígenas de la Patagonia austral y, desde 2014, también con el pueblo charrúa de Uruguay desde un abordaje colaborativo. Desde 2008 coordina junto a otras investigadoras la red Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y, desde 2017, integra el grupo coordinador de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP).



SAYWAS DEL ARENAL. EXPLORACIÓN POÉTICA DE LA ARIDEZ

CLAUDIO REVUELTA
SAN MIGUEL DE TUCUMAN, PUERTA ROJA
EDICIONES, FONDO NACIONAL DE LAS ARTES
2024, 38 PÁGINAS.

JOSÉ LUIS GROSSO
Facultad de Humanidades,
Universidad Nacional de Catamarca (FH, UNCa.)
Argentina
Aceptado para publicación 18 de diciembre 2024

Que, si no fuera por la fotografía, las imágenes se dirían impresas en miradas muy viejas, paisajes transidos y lejanos, ancestrales, incluso de otras eras. “Si no fuera”, digo, tropiezo en el verbo y allí me quedo. Mojones en que descansar, el subjuntivo. Cuando quedar allí es haber vuelto.

la aridez sea dada la gracia de la vida.

“Si no fuera”: allí en el subjuntivo uncido, puesto bajo el yugo, por debajo de la acción principal, es la fotografía, sin embargo, la que cae bajo el paisaje que sumerge la mirada. El subjuntivo se descoyunta, se le da vuelta el Pacha. Y entonces quedamos en medio del arenal, de la aridez luminosa. Es la primera hilera poética de mojones en ristre. Un camino posible del libro, de piedra en piedra. Cada imagen nos amojona como estatua de lenta vida. Donde ha quedado Claudio, quedamos. A saber, en lengua de mirada:

raíz surgente,
geometría de tortuga,
abanico de árbol,
palas como pájaros asentados o detenidos en vuelo,
cruz memorial de muerto y su sombra ,

cubos de horcones,
perro narciso viéndose en el ciervo que ha bebido el agua quieta,
arco en cuadro de portal perfecto,
pozo vertical y mano de agua,
la oblicua atravesando árboles y viento,
miradas de tierra naciente,
huellas de estrellas recién asentadas, apresadas en las patas de palomas del
monte,
dromedaria y perros flacos en el plano inclinado del desierto,
ahora el cubo de horcones abre su puerta al silencio y al gemido,
fila informe de sacha-palos insurgentes, defensores alzados,
ella, mujer, y el árbol como sol de su corona,
jinetes detenidos al alba y al ocaso,
ya la vía láctea rejuntando estrellas y que hubiera cruzado antes a campo
traviesa,
ahora el sol ramilleando luces en el árbol (Figura1), y una vez más el árbol, ese
sagrado arcano,
más tortugas en su lentitud de escrituras cargadas al lomo, abriendo y cerrando.



Figura 1. Tapa de libro. Editorial Puerta Roja. Fotografía de Claudio Revuelta



Un mojón en cada mirada subjunta el tiempo, se hace composición de espacio. Hace Pacha.

Pero, sin adversidad, mientras las miradas tras las fotos amojonan, las letras van como cantos rodados en la fluencia arisca del río de las páginas... Porque las letras ruedan en ese paisaje que se va quedando, lo hacen mover como a un paquidermo cósmico, mueven la muerte, la cruz, la memoria, son palabras del agua y del viento. Claudio se ha detenido en el arenal y ha soltado el raudal de su lengua, lee las sombras, las minúsculas hormigas, sueños de siesta. La luz le habla en su desnuda emergencia, en la flor grita, y sigue, mortecina, en la noche que panifica al alba:

La noche que sube
hace leudar
al estrellerío. (Revuelta, 2024, p.12)¹

Y, entonces, como digo, sin adversidad, los espejos invierten rumbos y estancias en la soleada soledad del mediodía.

A medio andar, las letras se aquietan y su pétreo cuerpo se amojona... y las imágenes parecen ahora ser las movedizas, las que ruedan en torno del círculo del verso, donde Claudio habla.

Claudio mira y Claudio habla en las *saywas del arenal*. Las letras se apilan haciendo sonar chispas de sentidos dormidos en la arena. Las palabras nombran el silencio que ha quedado a medias de la luz del día y sus noches. Una guarida al dolor, a la ingratitud que pesa royendo el olvido:

la tala de algarrobos, crimen de aserraderos y hornos,
el saqueo del agua que se hunde cada vez más,
la esclavitud grisácea de los burros,
la inútil donación de los rastros y las restringidas y menguadas siembras y
cosechas,
la avara jojoba sometida a la guerra de agua con sus hermanas, debitando todo
suelo...

¹ Estas citas textuales —aunque menores a cuarenta palabras— se han separado del texto para conservar la estructura del verso original en la obra de Revuelta (2024). En los casos donde no se han incorporado citas entre paréntesis, los versos y estrofas son del autor de la reseña.



Claudio camina balbuceando comentarios de gente muerta y ranchos vencidos. Rulfo a su lado. “Mar quieto” (Revuelta, 2024). Los roedores hacen sus correrías cavando bajo el molino callado; soles duplicados y lluvias, que, apenas hacen charcos, se arrugan; senderos de letras de pasos cortos, espectros de dilatada sémica:

Los signos hundidos
presagian figuras
en el barro. (Revuelta, 2024, p.16)

Por unas horas, parecieran rebelarse el yuyo y la semilla, pero se contienen en la tencia de madre: “La mano del árbol / sueña un niño despierto / entre sus dedos” (Figura 2) (Revuelta, 2024, p.18). Si no son letras de voces, son letras negras de las sombras. Caballos de *huayramuyos* son sosegados en la trenza del artesano, así como Claudio se sienta en el verso a ver pasar el viento y a cantar la huella.



Figura 2. Fotografía de Claudio Revuelta (2024, p.18).



Y, entonces, se amojona en la escritura el “arte-poética” de Claudio, en la inmensidad tenebrosa donde Rodolfo Kusch (1976) ha dislocado la insana belleza de Paul Verlaine: aquí, en la soledosa comuna del arenal y sus sedimentos movedizos y aparecidos. A doble página, sin imagen, en llanura apaisada, las letras del “arte-poética” sientan motivos y gravedades amojonando los versos de Claudio en la blanquecina extensión del papel. Versos de los versos, todo el libro amojona allí una estancia, una foto sin ojos, unos ojos de piedra: signos del viento, arrastres de arenas. Y en un recodo insospechado alucina la “Ciudad Perdida” (Revuelta, 2024, p. 23) como aquella estela del habitar antiguo que, en su ausencia, cuaja su no-fundación, su pertenencia al territorio.

Claudio amojona su “arte-poética”, que fluye ahora en las imágenes en movimiento como un cine abierto al raso en medio del desierto sobre la pantalla incandescente del día y de las estrellas. Amojona, Claudio, tan extraordinaria y bellamente -o, tal vez, más aún, tan sublime, y al extremo tan desmesurado en su inmensidad tenebrosa- la derivante fluencia de las palabras:

Quiero ...
la musicalidad del río
en las estrofas. (Revuelta, 2024, p. 23)

Y ya, amojonados, nos debemos a esa pertenencia a la materna tierra, a ese exceso materno de nuestros territorios, a ese amor de monte que nos duele y nos semilla:

Quiero mi escritura
con el monte
para salvarlo
de los despojos.
Para esconderlo
en mí. (Revuelta, 2024, p. 23)

“Esconderlo en mí” es esconderse en él, sentirse monte, un sentir monte en las *saywas* del arenal: una “poética de la aridez” (Revuelta, 2024), donde:

Una antigua escritura
se imprime.
Escribe ...
donde uno siente
-al fin- [y es el anuncio del final ya del libro]
una voz que une

con su aliento
todas las cosas
que laten preciosas. (Revuelta, 2024, p. 25)
(Figura 3).



Figura 3. Fotografía de Claudio Revuelta (2024, p.18).

Y vuelve Juan Rulfo en su conversa de su infierno de demonios salvos pero contumaces en sus perjurios:

Las ruinas
son nostalgia
que respira. (Revuelta, 2024, p. 25)

En los confines de la aldea, este canto del desierto tan habitado: la “voz del monte” (Revuelta, 2024, p. 26), en la que
los ultutucos de la sangre
levantan su comarca. (Revuelta, 2024, p. 26)



“Al fin”, ha dicho, versos atrás, en el confín, por fin, y en el Pacha del subjuntivo. “Gravedad que pesa”, parafraseando a Kusch (1976). La conjunción del amojonamiento y del fluir, en el árbol y en el río, trama ancestral de nuestras comunidades territoriales:

árbol,
tinte y resina,
coyoyos,
patay,
vigía,
dulzura de algarrobas en la boca de los niños,
abrigo,
fuego,
sombra,
de ramas en cruz y cruz atada,
sostén vertical,
hilera de palos como pirqa,
añapa,
aloja,
paz de muertos
y vientos retorciendo su tronco como un hauyramuyo que se le metió adentro
de su vivir cósmico,
árbol sagrado,
ceniza,
don que se derrama.

Un río de árbol viene abajo y sube en las *saywas del arenal*.

Y, ahora, a volver y volver, una y otra vez, a la lectura de imágenes y versos trenzados, que nos amojonan mientras vamos en el vivir-morir al que estamos perteneciendo.

Gracias, Claudio.

Sé que me responderás:

-“Gracias al árbol y sus vientos, sus lluvias, y los ríos menguados que lo nutren abajo, a pesar de nuestra tala insensible y nuestra sequía civilizatoria”.



Y te diré:

-“Así es, mi querido hermano: en ese *gracias*, mi *gracias*.”

A la aridez sea dada la gracia de la vida.

Referencias Bibliográficas

- Kusch, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro.
- Revuelta, Claudio (2024). *Saywas del arenal. Exploración poética de la aridez*. Puerta Roja ediciones. Fondo Nacional de las Artes.

José Luis Grosso

orcid.org/0000-0003-3988-9118

jolugros@gmail.com



Estudió Filosofía en Buenos Aires, luego obtuvo otros títulos de posgrados como el de Especialización en Cultura y Sociedad en los Andes, Cusco, Perú y una Maestría en Historia Andina, Cali, Colombia, con investigación de campo en Santiago de Bombori, Norte de Potosí, Bolivia, en donde realizó la tesis de maestría *La suerte de lo andino. Tata Bombori, salud y adivinación*. Posteriormente obtuvo un Doctorado en Antropología Social, en Brasilia, Brasil, para lo cual efectuó una investigación de campo en Santiago del Estero, Norte de Argentina. Realizó además investigaciones posdoctorales en la Cátedra Colombia CTS+I (Ciencia-Tecnología-Sociedad más Innovación) con el título: *Crítica de la epistemología de la Modernidad y del desarrollo desde una perspectiva popular intercultural*. Su línea de investigación es Semiopraxis territorial desconquistual y discurso de los cuerpos. Actualmente se desempeña como Profesor Titular de la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa.), y es Investigador Categoría I del Sistema Nacional de Investigación en Argentina. Dirige el Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, con sedes en Colombia y Argentina. Integra varias redes internacionales de investigación; dicta seminarios y conferencias en varios países; ha publicado múltiples libros, capítulos y artículos, entre otros: *Indios Muertos, Negros Invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*, 2008, Córdoba, Argentina; *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*, 2017, Azogues, Ecuador.



EL RETORNO DEL PATRIMONIO CULTURAL A AMÉRICA LATINA. NACIONALISMO, NORMAS Y POLÍTICA EN COLOMBIA, MÉXICO Y PERÚ

PIERRE LOSSON.
CIUDAD DE MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA,
TRADUCCIÓN DE VÍCTOR ALTAMIRANO
2024, 394 PÁGINAS.

MAAI ORTÍZ

Universidad Autónoma Metropolitana, (UAM-X)

México

Aceptado para publicación 18 de diciembre 2024

Pierre Losson es licenciado en Relaciones Internacionales por el Institut d'Etudes Politiques de Estrasburgo (Francia), Maestro en Estudios Latinoamericanos y del Caribe por la Florida International University (EUA), tiene un Máster en Derecho y Administración de las Relaciones e Intercambios Culturales Internacionales de la Universidad de Lyon (Francia). Asimismo, es doctor en Ciencias Políticas por la City University of New York (CUNY). Conocer su formación es clave para entender las aportaciones transdisciplinarias elaboradas en este libro, en tanto que se preocupa por la dimensión jurídica del tráfico de bienes patrimoniales en el contexto latinoamericano, aunque logra trascender estas discusiones legales llevando su reflexión a una visión que entrecruza el campo de la diplomacia cultural inscrita en el ámbito de la política exterior, las discusiones museológicas, los estudios del patrimonio arqueológico, así como las amplias exploraciones que se han hecho en torno al estudio de los nacionalismos en Latinoamérica.

El retorno del patrimonio cultural apunta a desarrollar un complejo entramado de actores, instituciones, escenarios y discursos sobre el problema del retorno de objetos patrimoniales de tipo arqueológico en los casos de Colombia, México y Perú en las últimas



décadas (básicamente a finales del siglo XX y lo que va del XXI).

Para su investigación, Losson eligió un corpus que abarca seis casos en tres países. Con respecto a Colombia, analiza la situación del tesoro de Quimbaya que se encuentra en el Museo de América de Madrid desde finales del siglo XIX, así como las estatuas de San Agustín que se ubican en el Museo Etnológico de Berlín desde los años veinte del siglo pasado. En el caso de México, elige los frescos de Teotihuacán que fueron devueltos a ese país en los años ochenta por parte del Museo Young de San Francisco (Estados Unidos); cabe resaltar que estos fragmentos de murales registraron su estancia en este lugar desde la década de los setenta. Del caso mexicano, también decidió trabajar con el penacho de Moctezuma que se mantuvo desde el siglo XVI en las colecciones de la monarquía de los Habsburgo, para terminar actualmente en la colección del Weltmuseum de Viena. Del contexto peruano analiza la Colección Machu Picchu que se encontraba desde principios del siglo XX en el Peabody Museum de la Universidad de Yale en Estados Unidos, así como los denominados textiles de Paracas, resguardados hasta 2014 por el Museo de la Cultura del Mundo de Gotemburgo en Suecia, los cuales estuvieron en este recinto desde los años treinta del siglo pasado.

Para la apertura de esta investigación, Pierre Losson define al patrimonio como un “proceso cultural y social que involucra actos de rememoración que crean formas de entender el presente y de relacionarse con él” (2024, p. 20); derivado de esta definición, a lo largo de su texto entiende al patrimonio como una construcción en proceso. Respecto al debate conceptual que da título al libro, el autor decide emprender una reflexión coyuntural sobre las nociones de repatriación, restitución y retorno, analizando las distintas teorías desde las discusiones más contemporáneas. Teniendo como base una bibliografía actualizada, el autor considera que la restitución hace referencia a la devolución de elementos que fueron saqueados o robados en fechas recientes, teniendo como base un marco jurídico internacional ratificado por el país afectado. En cuanto a la repatriación, la entiende como aquella posibilidad de entregar artefactos sagrados, restos humanos o elementos pertenecientes a una comunidad nativa o indígena, la cual disputa su devolución sin la intervención o mediación estatal. Respecto al retorno, usa este concepto para hacer referencia a:

la transferencia física de objetos del patrimonio cultural encontrados en el territorio de un Estado nacional contemporáneo y sacados antes de la puesta en vigor de convenios internacionales, ya sea durante el régimen colonial o, como suele ocurrir en América Latina, en el período poscolonial temprano, cuando el Estado expandía su autoridad sobre dicho territorio pero aún no había aprobado leyes que protegieran el patrimonio o no tenía los medios para hacerlas cumplir. (p.20)

De manera que Losson entiende al retorno del patrimonio cultural bajo la premisa del surgimiento de un marco jurídico internacional que configura la base legal para atender los problemas de reclamación de bienes culturales.



Su metodología consiste principalmente en discutir bibliografía especializada, recuperar notas periodísticas nacionales e internacionales y revisar archivos institucionales, especialmente de instancias de cultura y organismos de relaciones exteriores pertenecientes a los gobiernos de los tres países contemplados en la investigación. De igual forma, tiene como base el horizonte legal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y de manera especial se basa en aquellos acuerdos relacionados al “retorno” o devolución del patrimonio cultural entre los Estados que forman parte de esta instancia internacional. Las configuraciones estatales ocupan la centralidad de sus argumentos, puesto que entiende que son entidades políticas que representan y tutelan los patrimonios de cada nación.

Con base en su noción de retorno, el autor desarrolla cinco capítulos. En los primeros dos, trata el problema de las reclamaciones de Colombia, México y Perú, así como los discursos nacionales que se han confeccionado en las últimas décadas, los mismos que fundamentan los argumentos para emprender las pugnas que, por supuesto, se van transformando según quién presida el poder ejecutivo, sin demeritar las acciones del poder legislativo y judicial de cada nación. Su exploración da cuenta desde la instrumentalización de los bienes culturales para la construcción de las identidades nacionales, hasta los usos del pasado para la legitimación de los proyectos nacionales. Por otro lado, Losson busca explicar brevemente sobre la historia de expoliación y saqueo cultural de estas naciones, las cuales fueron frutos de los procesos de colonización. En estos dos capítulos, ofrece el panorama de la situación de cada uno de los seis patrimonios para analizar los casos concretos de Colombia, México y Perú, retomando tanto las similitudes como las particularidades de cada elemento. En este sentido, su interés es contextualizar las circunstancias y problemáticas de cada reclamo. A lo largo de este planteamiento, busca desentrañar el debate sobre la propiedad de los objetos patrimoniales, la responsabilidad de las instancias de gobierno, el papel de los museos nacionales, la respuesta de la sociedad civil, sin olvidar la evidente ausencia de las comunidades indígenas en estos procesos donde el Estado lleva la voz cantante.

En el tercer capítulo Losson desarrolla su propuesta conceptual denominada el “Estado Cultural”, concepto que usa para entender el proceder de los gobiernos, así como los intereses y discursos autorizados del patrimonio de estos tres Estados latinoamericanos en las tensiones surgidas por los reclamos patrimoniales. En esta apuesta teórica, el autor hace una propuesta medular al vincular el patrimonio con el problema de la soberanía, en tanto considera que es el ámbito cultural donde se manifiesta la necesidad y posibilidad de expandir la presencia del Estado ante el debilitamiento de su poderío frente al modelo económico neoliberal implantado en los últimos años, el cual exige el adelgazamiento burocrático. En este sentido, considera que el surgimiento del discurso nacionalista oficial del patrimonio cultural permite a estos tres estados latinoamericanos producir símbolos estratégicamente seleccionados para construir una narrativa nacional que exalte y re-

fuerce los logros del país. A su vez, estos elementos patrimoniales detonan una dinámica de desarrollo económico mediante el fortalecimiento del turismo cultural, el cual explota los llamados recursos culturales, alimentando de esta forma, la marca país. Por otro lado, también considera central discutir el papel determinante de la diplomacia en estas tensiones que provocan los reclamos del patrimonio, ya que forman parte fundamental del entramado de la política exterior, la cual determina el tipo de relaciones que se van a desarrollar con otros países a través de la dimensión cultural (podríamos decir, que se hace presente el soft power o poder suave, denominado así en el campo de la diplomacia cultural). En este capítulo, deja claro que es el Estado la instancia que se erige a través de ciertos procesos de legitimación como el administrador del patrimonio, razón por la cual se configura como el ente que debe hacerse cargo de las ficciones que ha generado, por lo que su responsabilidad es dar la cara por el regreso de los bienes en disputa.

El cuarto capítulo pone a discusión las posturas de aquellos personajes e instancias internas que forman parte de los procesos de reclamación, profundizado sobre quién o a nombre de quién se reclama el retorno de los bienes patrimoniales. En este abordaje, el autor considera analizar tanto a los personajes concretos inmiscuidos en estos procesos de reclamo, así como el papel que juegan las instituciones y expertos de cada país, sin dejar de lado el análisis de sus posturas ideológicas y contradicciones. Es así que explica el actuar de los institutos de arqueología de cada país, así como el papel que han recreado en cada proceso.

Para finalizar, en el quinto capítulo, el autor coloca a los agentes internacionales como uno de los elementos de esta constelación de entidades que forman parte de los conflictos por el retorno del patrimonio arqueológico. En este sentido, aborda las disputas bilaterales que provocan estos reclamos en el contexto de las relaciones internacionales, así como el papel protagónico que tienen tanto los ministerios (secretarías) de relaciones exteriores como los correspondientes al tema cultural. A Losson le interesa entender las presiones políticas, los procesos de negociación y los intereses que hay detrás de cada reclamo; entiende que detrás de cada proceso hay tensiones y argumentos que van desde el acceso a la cultura, la preservación, la cooperación internacional, pero también las relaciones que hacen evidente un sentir de superioridad tanto académica como técnica en cuanto a conservación de bienes patrimoniales. El autor también apuesta por tratar de entender el lugar que ocupan las comunidades y pueblos indígenas, ya que en el contexto de las disputas no se hacen presentes como se pudiera esperar, sino por el contrario, lo que domina es la ausencia de su participación, especialmente en el caso de México y Perú.

Losson aporta una postura multifacética del retorno de los elementos patrimoniales, evidenciando que no hay transparencia en los discursos del reclamo, sino una serie de posturas ideológicas, intereses, convenios y negociaciones que se insertan en un complejo entramado social, político y económico. Hace a un lado la suposición ingenua de que en el campo cultural no interviene una dimensión política, puesto que no solo se tra-



ta de temas vinculados a la conservación, el estudio, la exhibición y el acceso a los bienes culturales. Asimismo, enfatiza la importancia de entender el rol que juegan las entidades privadas, el coleccionismo, los medios de comunicación, las instituciones estatales, sin prescindir de la academia (especialistas) o, incluso, los personajes que participan en un amplio entramado de relaciones de poder y que disputan en el campo de lo cultural la situación del patrimonio arqueológico del cual se busca su devolución.

Considero que las aportaciones de este libro, no sólo develan los intereses de los discursos nacionalistas del patrimonio cultural, sino que muestran desde otra faceta los usos del pasado y los procesos de negociación política generados entre las distintas entidades, las cuales participan en ciertas tensiones producidas por los reclamos de retorno del patrimonio cultural en el contexto latinoamericano. Asimismo, alimenta las discusiones contemporáneas que se han estado dando en la región sobre el plagio, la autoría, los derechos de explotación sobre ciertos bienes simbólicos, donde también se ha puesto en tensión el problema de la tutela y gestión de tales bienes, sin olvidar el trasfondo histórico que nos remite al contexto colonial del que provienen estas configuraciones nacionales de Colombia, México y Perú. La aportación de Pierre Losson no es un punto final a la discusión, sino una semilla que debe incitarnos a reflexionar críticamente sobre el papel geopolítico del patrimonio cultural, obligándonos a cuestionar la opacidad de los intereses que se manifiestan en el entramado político contemporáneo que, si bien abarca los problemas del nacionalismo, trasciende a otros ámbitos de poderes y luchas.

Mai Ortíz

<https://orcid.org/0009-0004-0491-7104>

maaienai@gmail.com



Doctor en Humanidades en el área de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial (UAM-X), Maestro en Comunicación y Política (UAM-X) y Licenciado en Arte y Patrimonio Cultural, con la especialidad en Gestión Cultural (UACM) en México. Se ha diplomado en Mediación Cultural por CLACSO, en Gestión del Patrimonio Cultural por la UACM, en Historia, pensamiento y problemáticas contemporáneas de América Latina por la UACM-CAMeNA y en Teoría y práctica de las organizaciones civiles con trabajo en disidencia sexual y VIH/SIDA en México también por la UACM. Actualmente se desempeña como Coordinador del Foro Cultural Somos Voces y pertenece a la Red Multidisciplinaria para la Investigación sobre Discriminación en la CDMX, así como a la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Ha sido profesor de asignatura de la UACM, YMCA y UNAM. Se dedica a temas de investigación sobre patrimonio, museos, política cultural, gestión cultural y diversidad sexual.



WAKAS Y TEMBLORES: TERROR INDÍGENA EN LA GRAN REVUELTA ANDINA (1780-1783)

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO
LIMA-BOGOTÁ: UNIVERSIDAD NACIONAL
MAYOR DE SAN MARCOS-UNIVERSIDAD
NACIONAL DECOLOMBIA.
2023, 412 PÁGINAS.

CRISTÓBAL GNECCO
UNIVERSIDAD DEL CAUCA (UNICAUCA)
Colombia

Aceptado para publicación 23 de diciembre 2024

Otro libro deslumbrante de Carlos Páramo. Después de su obra sobre Lope de Aguirre, publicada en 2009, aparece esta sobre la revuelta andina liderada en los Andes del sur del Perú por José Gabriel Condorcanqui, más conocido como Túpac Amaru II, y en el altiplano de Bolivia por Julián Apaza, más conocido como Túpac Katari. Catorce años entre un libro y otro parecería un mundo, pero ese lapso muestra que sus libros son de cocción lenta: lejos de la escritura burocrática que campea en la academia (el afán de publicar más por los puntos que por el deseo de comunión) este libro es un bello ejemplo de que también los académicos podemos escribir bien, pausadamente, escogiendo cada palabra con cuidado, amorosamente —hay algo de cortejo en esa escogencia, claro, algo de seducción, algo de entrega y hospitalidad—, desentrañando (y relacionando) sus significados. La escritura, un parsimonioso acto de amor solitario (la sublimación de lo amado en los meandros que se van formando en la página), termina en este caso en el destino colectivo de la publicación, un destino que agradecemos sus lectorxs maravilladx.

La escritura es, o debería ser, un homenaje a la intertextualidad (una cadena interminable de interpretaciones, un mundo encantado que no tiene fin y, presumiblemente,

tampoco principio). Los libros que deben tanto a la intertextualidad, como este, no pueden no tener una relación comentada con la literatura que los precede y que los consti-tuyen y con la que establecen los términos del diálogo. Cómo hacer honor a la intertex-tualidad es una encrucijada. Carlos optó por largos pies de página, pero hubiera podido escoger otra forma para conversar con la literatura que lo precedió. Talento narrativo no le falta. Los pies de página son digresiones, en el mejor de los casos, o distracciones, en el peor. Hay otras opciones más agradables y divertidas.

También está la erudición, otra faceta (generalmente torcida) de la relación entre textos. La erudición puede tomar la forma común de cita innecesaria, pero presuntuosa, del escondite detrás de obras ajenas. La erudición de Carlos es otra cosa: una conversa-ción de relaciones en la que aparece la literatura (abunda la poesía), las crónicas, la músi-ca, la pintura. Es un viaje por los recodos más productivos de todo lo que vemos, leemos, oímos. El equipaje es variado, pero lo caracteriza un afán por la precisión (y la indaga-ción) semántica. Uno de los varios talentos de Carlos Páramo es la atención necesaria (por conectiva y amplificadora) a la filología y a la etimología que se traduce en una obsesión agradecida con el detalle analítico. Este libro está atravesado por esa atención —como su observación digresiva sobre la distinción entre mirada y el acto de mirar; sobre el signifi-cado de retrato, ambas a propósito del logo de Túpac Amaru II; sobre la diferencia entre miedo y terror— o la discusión, generosamente relacionada, de los conceptos/mundos que componen el entramado del análisis, sobre todo desde la cosmología andina, pero también (aunque subsidiariamente) desde la cosmología de Occidente. O los hilos de rela-ciones que llevan de Túpac Amaru —bueno, de su memoria, de su revuelta— a Santiago, Francisco e Isidro (amarus) y a las wak'as en un arco geográfico amplio que no es más que un mundo cultural compartido.

Este libro trata con una revuelta en los Andes del Perú y sus efectos, sobre todo el terror. Revuelta, pero no levantamiento, ni rebelión, ni asonada (todos términos de una concepción del mundo bien ajena a los designios posibles del mundo andino); revuelta (o devuelta o la “vuelta de una vuelta”) porque lo que el libro interpreta es un *pachacuti* (otro más, sólo que esta vez puesto en marcha por ese pueblo que ya había sufrido el de la conquista) en el que las wak'as fueron la fuerza principal y que buscaba la restauración del equilibrio perdido. Amaru y Katari fueron agentes de fuerzas mucho más amplias que ellos mismos, aunque también fueron *illas* (wak'as) que terminaron siendo sacrifica-das. Y en ese sacrificio, la muerte que da vida, su lugar en la memoria se magnifica hasta hoy; ese sacrificio (el brutal desmembramiento de sus cuerpos y de su significado que las autoridades coloniales redujeron, torpemente, a lo político) está inscrito en la circulari-dad temporal andina de manera que no están muertos, sino vivos. No son historia, sino memoria. Los dos Túpac, en fin, fueron personas/conceptos (“una idea que entrañaba y todavía entraña un *cosmos*” p. 112) que restauraban “el orden profundo de la vida, perdido desde hacía dos siglos y medio”, (p. 91) mediante una “devolución, regreso al tiempo/es-



pacio de los de adelante”. La revuelta fue “la vuelta, el inminente retorno del inca” (ibid). La revuelta, pues, fue el *inkarri* —Túpac Amaru fue “y acaso siga siendo el encuentro del tronco y la cabeza de Inkarrí que trae *enqa* con *pachacuti* al tiempo que es la enyuntada de los amarus”—.

Este no es un libro histórico, sino antropológico. No es historia al uso —acontecimientos, fechas, protagonistas, contexto (regional, nacional global), consecuencias—, sino interpretación cultural. La diferencia entre un libro histórico y este libro antropológico es que el primero consagra la visión de los blancos, mientras este acude a la visión de los vencidos). Por eso la protagonista principal de esta interpretación es la cosmología andina. Aquí concurren *wak'as* (“entes tutelares que organizan el mundo”, pero también “lugares sagrados de expresión del poder de la Tierra”), *enqa* (“la armonía del cosmos, el equilibrio del mundo”), *kallpa* (“fuerza transformadora o genitiva”), *tinku* (encuentro, “producto de fuerzas opuestas”, “corrientes de fuerza que, simultáneamente, convergen y divergen”), *amaru* (la sierpe mediadora luminosa, “fuerza en movimiento que transforma, que da vuelta”), *k'uychi* (aro-iris, “prolongación de una *wak'a*”), *camaquen* (“el espíritu de los antepasados”), *yawar mayu* (“fuerza transparente acumulada que se desborda devastando el mundo establecido”), *mallku* (“la semilla y el retoño”, “el antepasado sagrado”), *illapa* (“rayo-trueno-relámpago propiciador del equilibrio”). Esas cosas-conceptos explican que los dos Túpac no fueron (ni son) para los indocampesinos andinos personas, sino conceptos que encarnaron en un acontecimiento que ya había ocurrido y que habría de ocurrir.

La revuelta fue “una revuelta de *wak'as* presidida por dos hombres *wak'a* enyuntados”. El logo-retrato de Amaru creado en la época de Velasco y que Carlos discute al principio del libro tampoco es de un personaje histórico, “sino de un concepto: *enqa*, que es una forma de *wak'a* y denomina el principio y el agente propiciador del orden y la proliferación de la vida” (p. 47). Lo que expresaba el retrato, y la razón de su recepción generalizada, era un mundo. Y lo que significó la revuelta, y aún significa en el mundo andino, es la revuelta de las *wak'as*. Los dos Túpac no fueron seguidos por miles de indocampesinos por su carisma o su capacidad militar, sino por su encarnación (que los trascendía) de las fuerzas destructivas y constitutivas de las *wak'as*. Lo que la interpretación antropológica de Carlos hace es la restauración del mito — eso considerado residual, premoderno, opaco—, su revuelta al lugar fundacional de la memoria, tomando en serio “los móviles profundos de los otros”.

La introducción del libro es más que una introducción: es la vinculación del pasado con el presente para mostrar los usos y los sentidos actuales de la revuelta y de su líder principal. Los usos son más bien conocidos y reflejan la manera como un mundo engulle a otro. Como en México, país con el que comparte tantos usos de la historia, en el Perú blanco de la segunda mitad del siglo XX —no mestizo, sino blanco, para precisar el horror marcante de la jerarquía racial— ocurren cosas tan extrañas, pero predecibles,

como la invocación liberal de un agitador que decía ser descendiente de los incas, pero vaciado de cualquier sentido ancestral. Por una de esas numerosas magias de los recursos históricos Túpac Amaru II vino a significar el nacimiento de un nuevo Perú (blanco, desarrollado, capitalista), no la vuelta atrás hacia adelante prometida por el *inkarri*, el “inca renacido que, como *mallku*, retoñará, brotando del mundo de los muertos” (p. 345). La campaña presidencial del neoliberal Alejandro Toledo en 2000 estuvo marcada por el uso de parafernalia incaica y andina —música, atuendos, rituales, alusiones históricas y genealógicas—. Toledo se comparó con Pachacuti (como Haya de la Torre décadas atrás) y tomó posesión de su cargo en Machu Picchu. Y, si a eso vamos, Leguía se hacía llamar Wiracocha. Los incas dan para todo.

Los sentidos, en cambio, son otra cosa y a ellos está dedicado el grueso del libro y son explorados en cinco capítulos: terror, tremor, fuerza, trueno, odio. El terror “como fuerza, como energía” y, sobre todo, como restauración del equilibrio. Aquí la contemplación de la violencia que llama a la violencia no equivale al análisis del terror desatado por las autoridades coloniales contra los levantados como una respuesta racional (legal y religiosa) a la brutalidad irracional del terror primitivo. El argumento de Carlos es que mientras “el terror ‘blanco’ obedeció a una lógica de Estado” el terror de los insurrectos “operaba de acuerdo con un universo distinto... en el que no era solo la gente, sino el mundo mismo el que se levantaba con furia contra los promotores del caos; era, en consecuencia, un terror explícitamente sagrado” (p. 83). Ese terror fue “una forma de apropiación de la fuerza inefable de la Tierra” y no fue tan poderoso y transformador porque viniera de los indocampesinos levantados (y ubicados por los blancos en el escalafón de la barbaridad primitiva), sino de las *wak’as*. En el mundo andino “lo que le pasa a la Tierra le pasa a la gente y viceversa; por lo que cuando la gente se *rebot*a lo mismo hace la Tierra y al revés... Cuando el mundo se sacude produce terror” (p. 86).

Más que sobre cualquier otro asunto, este libro es sobre la memoria. Sobre lo que ella comporta, significa, construye. Para lxs desheredadxs la reconstitución de su mundo perdido es todavía un sueño. La historia que va de la sublevación de Manco Inca y Túpac Amaru al Taki Unquy, de José Gabriel Condorcanqui a Juan Santos Atahualpa, es la historia de la lucha por la restitución del mundo como era hasta que inició el *pachacuti* desencadenado por los españoles. Esa memoria es custodiada en “queros, cuadros, cantos, mantas, bailes, fiestas, toritos” (p. 343) elementos visibles, pero no inteligibles, salvo en una interpretación sensible como esta.

La memoria es un lugar de refugio que sólo puede entenderse desde la cosmología que la creó. Este libro recrea memorias legítimas (posibles, las llama Carlos) que son consideradas, rutinariamente, “como forzadas o esencialistas”, cuando no disparatadas y supersticiosas. ¿A quién se le ocurriría creer, con un toque de realidad, que el inca desmembrado habría de recomponerse y dar la vuelta, encarnado en un indocampesino de



Tinta o de Charcas? Así como el “inkarri es un dios latente”, así la memoria no es historia (un asunto del pasado), sino la imaginación de lo que puede pasar. Un párrafo resume este libro, el significado profundo, ontológico de Túpac Amaru:

que como concita a las fuerzas de la Vida (*kallpa, kamaq*) también puede traer destrucción y *pachacuti*; un ser *wak'a* que ejecuta el llamado de las *wak'as* a devolver el enqa que es justo eso, totalidad y equilibrio... el retorno de lo *wak'a*, eso fundamental que hoy en día los pueblos amerindios llaman Ley de Origen y que ordena el Mundo en todas sus dimensiones. (Páramo, 2024, p 272)

La memoria es fuerza —*kallpa*, “la potencia que permite” su ejercicio pleno—, como las *wak'as* que, vaya circularidad fascinante, son lugares de memoria.

Cristóbal Gnecco

<https://orcid.org/0000-0002-2405-5888>

gnecco@gmail.com



Es Profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, donde trabaja sobre economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio. Dirige actualmente el Doctorado en Antropología de la misma universidad y fue editor de la Revista Arqueología Sudamericana, además de traductor de numerosos títulos de renombre en la antropología. Recientemente editó *Los indios del Cauca. Una construcción etnográfica (1890-1956)* (Universidad del Cauca, Popayán, 2023); junto a Carina Jofré, *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2022) y con Mario Rufer el libro *El tiempo de las ruinas* (Editorial de la Universidad de los Andes, Bogotá, 2023). Actualmente tiene en curso dos proyectos de investigación, ambos relacionados con los efectos de los procesos de patrimonialización: *Qhapaq Ñan, una etnografía postarqueológica* y *Sentidos patrimoniales y luchas semióticas alrededor de las misiones jesuíticas-guaraníes*. Es miembro fundador de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



MEMORIAS *DISIDENTES*

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias