

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

KATHIA ESPINOZA MAURTUA

**LA IDENTIDAD COMO UN NUEVO PILAR EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS
CIUDADES INTELIGENTES: EL CASO DE CUSCO Y OURO PRETO (1980-2016)**

Juiz de Fora
2020

KATHIA ESPINOZA MAURTUA

**LA IDENTIDAD COMO UN NUEVO PILAR EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS
CIUDADES INTELIGENTES: EL CASO DE CUSCO Y OURO PRETO (1980-2016)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: Narrativas, Imagens e Sociabilidades

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Christofolletti

Juiz de Fora
2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Maurtua, Kathia Espinoza.

La identidad como un nuevo pilar en la construcción de las Ciudades Inteligentes: el caso de Cusco y Ouro Preto (1980-2016) / Kathia Espinoza Maurtua. -- 2020.

192 p. : il.

Orientador: Rodrigo Christofolletti

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

1. Smart City. 2. Patrimônio cultural cusqueño. 3. Patrimônio cultural ouropretrano. 4. Identidades patrimoniales indígenas y africano-brasileñas. 5. Discursos dominantes. I. Christofolletti, Rodrigo, orient. II. Título.



KATHIA ESPINOZA MAURTUA

**La Identidad como un nuevo pilar en la construcción de las Ciudades Inteligentes:
el caso de Cusco y Ouro Preto (1980-2016)**

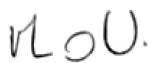
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRA EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 19/02/2020.

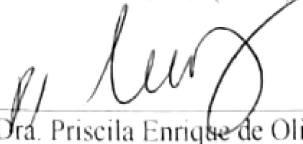
Banca Examinadora



Prof. Dr. Rodrigo Christofolotti - Orientador



Prof. Dr. Marcos Olender (UFJF)



Prof. Dra. Priscila Enrique de Oliveira (Cruzeiro do Sul)

A Carmen Maurtua porque su tenacidad frente a la vida guía mis pasos.
A Cesar Espinoza por enseñarme desde pequeña que la sensibilidad y la
felicidad no son exclusividades.

AGRADECIMENTOS

Pienso que por la cantidad de personas y cosas que debo agradecer, un pequeño texto no le hará justicia jamás. Sin embargo, creo que es oportuno expresar mi gratitud con todos y cada uno de los que estuvieron en este camino.

Agradezco a mi familia por haber estado siempre conmigo y haberme motivado a continuar en un camino nuevo, pero en el que siempre quise andar. En este sentido, aunque ajenos a este mundo, mi mamá y mi papá siempre confiaron y respaldaron mi decisión, por ser algo que había deseado hacer siempre. Agradezco a mis hermanas, Celia, Lohana y Milena y a Jeremy, mi querido compañero, porque siempre estuvieron a mi lado en este proceso.

Agradezco a mi orientador, a mi amigo, Rodrigo Christofolletti, porque creyó en mí sin conocerme, por la motivación constante, por la orientación académica y por muchas cosas más que él sabe que nunca podré terminar de agradecerle. A mi buen amigo Sergio Bento por haber sido una persona que me respaldó constante y desinteresadamente. Al profesor Olender por haberse mostrado siempre amable, carismático, y propositivo al momento de trabajar en el núcleo de pesquisa. A la profesora Manuela Pinto por haber sido desde el primer momento una persona abierta a escuchar mi propuesta y contribuir con sus pertinentes colocaciones, las cuales mejoraron mi trabajo. A Clement Akassi, por haber contribuido con preguntas y textos que me ayudaron a repensar, mis raíces indígenas, y mi trabajo académico. El presente trabajo fue realizado con apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMEN

En la presente pesquisa estudiaremos los vínculos construidos y que se construyen, en el presente, entre las poblaciones indígenas, para el caso cusqueño, y las poblaciones africano-brasileñas, para el caso ouro-pretano, con el patrimonio cultural de ambas ciudades. Teniendo en consideración la injerencia de los discursos oficiales en ambos espacios y la respuesta a ellos, por parte de los habitantes. Para ello analizamos fuentes primarias y realizamos pesquisa de campo. Asimismo, vamos a estudiar al concepto de Smart City porque, consideramos que a través de un mirar crítico es posible adaptarlo a las necesidades de nuestros espacios de estudio de forma que pueda orientar la visión de estas ciudades a la preservación de las memorias, las identidades y el patrimonio cultural.

Palabras Clave: Smart City. Patrimonio cultural cusqueño. Patrimonio cultural ouropretrano. Identidades patrimoniales indígenas y africano-brasileñas. Discursos dominantes.

ABSTRACT

In the present investigation, we will study the links built and that are being built, in the present, between the indigenous populations, in the case of Cusco, and the African-Brazilian populations, in the case of Ouro-Preto, with the cultural heritage of both cities. Taking into consideration the interference of official speeches in both spaces and the response to them by the inhabitants. For this we analyze primary sources and carry out field research. Likewise, we are going to study the concept of Smart City because, we consider that through a critical look it is possible to adapt it to the needs of our study spaces so that it can guide the vision of these cities to the preservation of memories, identities and cultural heritage.

Keywords: Smart city. Cusco cultural heritage. Ouro Preto cultural heritage. Indigenous and African-Brazilian heritage identities. Dominant discourses.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Fotografía 1	- Restos del Coricancha sobre los que se construyó la iglesia Santo Domingo	30
Fotografía 2	- Interior del Coricancha, se observa muros incas siendo visitados por turistas	31
Fotografía 3	- Vista de la ciudad de Ouro Preto en 1865	36
Fotografía 4	- Vista Plaza Tiradentes en 1929	37
Ilustración 1	- Aspecto de la ciudad de Ouro Preto en 1821	37
Fotografía 5	- Vista actual de la ciudad de Ouro Preto	39
Fotografía 6	- Vista de la Plaza Tiradentes, 2019, se destacan los anuncios comerciales y el flujo turístico	39
Fotografía 7	- Remoción de tierras (al 10%) del Proyecto Chinchero	62
Fotografía 8	- Excavación de la construcción del hotel Saphy	63
Fotografía 9	- Muros prehispánicos ubicados en la zona de construcción del hotel Saphy antes de su destrucción, data indeterminada	64
Fotografía 10	- Foto: Muros prehispánicos siendo destruidos en la zona de construcción del hotel Saphy	64
Fotografía 11	- Restos arqueológicos hallados en la zona de construcción del hotel Saphy	66
Fotografía 12	- Imagen actual del Hotel Saphy	68
Fotografía 13	- Manifestantes exigiendo la demolición del hotel Saphy	70
Fotografía 14	- Deposito del Museo de Antropología y Arqueología de Lima	99
Fotografía 15	- Sector intangible de la zona arqueológica de Chan Chan convertida en campo de cultivo	102
Fotografía 16	- Contornos de la huaca “parque de las leyendas”, se observa montículos de basura y el cerco perimétrico violado	103
Ilustración 2	- Anuncios de venta de patrimonio cultural en reconocidas páginas de venta por internet	109
Fotografía 17	- “Chimu Panel with Truncated Figures & Felines” (cod. 333) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose	115

Fotografía 18	- “Tiahuanaco/Huari Profile Figures with Trophy Heads Panel” (cod. 335) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose	116
Fotografía 19	- “Chimu-Huari Colorful Panel with 15 Figures” (cod. 338) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose	117
Fotografía 20	- Veneración a la Bandera Antigua	130
Fotografía 21	- A la izquierda pequeña capilla en donde fue encontrada la bandera reinadera, en la esquina superior derecha Iglesia del Padre Faria, Ouro Preto	131
Fotografía 22	- Bandera centenaria antes de ser restaurada	132
Fotografía 23	- En imagen la bandera reinadera durante su restauración	133
Fotografía 24	- En imágenes miembros de la Guardia Congadera y Reinadera de Ouro Preto, sosteniendo la Bandera Reinadera, cubierta por un manto blanco	134
Fotografía 25	- Bandera sostenida por la guardia local	135
Fotografía 26	- En imágenes momento de la revelación de la bandera reinadera	136
Fotografía 27	- En imágenes la comunidad observando y registrando el momento de la revelación de la bandera	136
Fotografía 28	- Sr. Wilson, celador de la iglesia Padre Farias	137
Fotografía 29	- Cortejo del Reinado y la Congada de Ouro Preto	139
Fotografía 30	- En la esquina derecha la Bandera de Nuestra Señora del Rosario de la Guarda del Congo de Ouro Preto	142
Fotografía 31	- Bandera del Congo de la Liberación de Ituiutaba (MG) con el Espíritu Santo en la Parte Frontal	142
Fotografía 32	- Bandera del Congo de la Liberación de Ituiutaba (MG), con la imagen de Omulu en la Parte posterior	142
Fotografía 33	- Compartir de Alimentos Bendecidos en la Misa , luego de Develar la Bandera Antigua	144
Fotografía 34	- Ternos Ingresando a la Iglesia de Santa Efigenia en Ouro Preto	145
Fotografía 35	- Congaderos Tocando los Tambores durante el Cortejo	148
Fotografía 36	- De izquierda a derecha aparecen “Pai Benedito”, “Joao Preto” y “María Conga”	148
Fotografía 37	- Escritura a favor del alemán Augusto Berns para excavar huacas “incasicas” en el Cusco	185

Fotografía 38	-	Escritura a favor de Augusto Berns (Primera condición)	186
Fotografía 39	-	Escritura a favor de Augusto Berns (Primera condición 2da parte)	187
Fotografía 40	-	Correspondencia de Bingham al E.E y Ministro Plenipotenciario del Perú en Washington- para solicitar las acostumbradas facilidades para la expedición Yale	188
Fotografía 41	-	Correspondencia de Bingham al E.E y Ministro Plenipotenciario del Perú en Washington- para solicitar las acostumbradas facilidades para la expedición Yale	189
Fotografía 42	-	Telegramas enviados al Ministerio de Estado, denuncias contra la expedición Yale	190
Ilustración 3	-	Cronograma actividades del congado y el reinado ouro-pretanos (2020) primera cara	191
Ilustración 4	-	Cronograma actividades del congado y el reinado ouro-pretanos (2020) segunda cara	192

LISTA DE TABELAS

Tabla 1	- Bienes Culturales de la Colección James W. Reid, subastados por la Galería Howard S. Rose que aparecen en la producción académica del peruanista	113
Tabla 2	- Demás bienes culturales de la Colección James W. Reid, subastados por la Galería Howard S. Rose	114
Tabla 3	- Patrimonios inventariados en el Libro de Registros de los Saberes del Iphan	125

SUMÁRIO

1	INTRODUCCIÓN	13
2	CAPÍTULO 1: LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA PATRIMONIAL DEL DISCURSO OFICIAL EN CUSCO Y OURO PRETO	21
2.1	BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA CUSQUEÑA	29
2.2	BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA DE OURO PRETO	35
2.3	LA IDENTIDAD Y EL PATRIMONIO CULTURAL EN LOS DISCURSOS OFICIALES NACIONALES E INTERNACIONALES	40
2.3.1	De depredadores patrimoniales a patrimonios vivos: conceptos inoperantes en la realidad americana	45
2.3.2	De obras para favorecer el turismo a atentados contra el patrimonio cultural: una historia de corrupción y modernidad	60
3	CAPÍTULO 2: EXPRESIONES DE RESISTENCIA: IDENTIDADE INDIGENAS Y NEGRAS EN LAS CIUDADES PATRIMONIO MUNDIAL	73
3.1	EXPOLIO CULTURAL EN EL PERÚ: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD CUSQUEÑA DESDE EL SENTIMIENTO DE PÉRDIDA PATRIMONIAL	75
3.1.1	Patrimonio, identidad y crisis: la historia de un “descubrimiento”	79
3.1.2	¡el expolio continuo! las plataformas digitales y su dupla función en la construcción de la identidad patrimonial	92
3.2	OMISIÓN Y RESISTENCIA: LAS EXPRESIONES CULTURALES DE MATRIZ AFRICANA EN OURO PRETO	118
3.2.1	La importancia de la preservación de los saberes africano-brasileños como estructuras de pensamiento complejas	123
3.2.2	El símbolo material de una tradición centenaria	130
3.2.3	Ubuntu, una estructura de pensamiento africana: presente en la congada y el reinado	137
4	CAPÍTULO 3: DE LA SMART CITY A LA SMART SOCIO CULTURA CITY: COLOCANDO A LA IDENTIDAD PATRIMONIAL EN LA ECUACIÓN	155

4.1	APROXIMACIONES A UN CONCEPTO EN CONSTANTE CAMBIO LA SMART CITY	155
4.1.1	Reinterpretaciones del concepto tradicional de Smart City	158
4.1.2	Smart People en el debate de los organismos internacionales	160
4.2	UNA NUEVA SMART CITY: “LA SMART SOCIO CULTURAL CITY”	164
4.2.1	La Smart Socio Cultural City: dos casos para pensar las resistencias indígenas y negras	166
5	CONCLUSIONES	169
	REFERENCIAS	175
	ANEXOS	185

1 INTRODUCCIÓN

Son las identidades y la dinámica de su construcción, en Cusco y Ouro Preto, las que deseamos estudiar. Para lo cual hemos considerado la injerencia de los discursos oficiales en ambos espacios y la respuesta a ellos, por parte de los ciudadanos. En efecto, hemos puesto nuestra atención en los vínculos construidos y que se construyen, en el presente, entre las poblaciones indígenas, para el caso cusqueño, y las poblaciones africano-brasileñas, para el caso ouro-pretano, con el patrimonio cultural de ambas ciudades. Asimismo, vamos a estudiar al concepto de Smart City (SC)¹ porque, a pesar de que nuestro foco no sean los discursos oficiales, es influyente en la actualidad, y debemos aproximarnos a él desde un mirar crítico y adaptándolo a las necesidades de los habitantes de Cusco y Ouro Preto.

En ese sentido, nos apoyamos en el trabajo de autores que ya abordaron de forma innovadora y realista discursos creados en el seno de las potencias capitalistas, logrando alejarse de ideas colonialistas. Como Christofolletti, cuando defendió la utilización de los bienes culturales como soft power; concepto que fue creado por el geopolítico estadounidense Joseph S. Nye: “o poder brado é a habilidade de influenciar os outros a fazer o que você deseja pela atração em vez da coerção” (2004 apud, CHRISTOFOLETTI, 2017).

Por vezes combatido por articulistas e estudiosos da área que veem o soft power apenas como uma corrente poderosa de manutenção do status quo norte-americano, o conceito necessita ser compreendido em sua inteireza. Como nosso foco recai na habilidade de convivência pacífica por meio da preservação do patrimônio e das questões vinculadas ao universo cultural, não vislumbramos o poder brado com roupagem naiff – não se trata de um empoderamento ingênuo do conceito. (CHRISTOFOLETTI, 2017, p. 17).

El autor afirma, además, que: “o patrimônio cultural incorpora valores diferentes e pode ser instrumentalizado para servir distintos objetivos econômicos, sociais e políticos dentro de contextos de desenvolvimento” (CHRISTOFOLETTI, 2017, p.16). Partiendo de esta premisa consideramos que el patrimonio cultural es capaz de nortear los intereses de un grupo particular de ciudades, las SC en sitios declarados Patrimonio de la Humanidad. En los que pretendemos establecer una relación indisoluble entre los motivos de preservar un bien cultural y la urgencia de preservar las identidades indígenas y africano-brasileñas que han resistido a los procesos de aculturación de los discursos dominantes.

En efecto, las tecnologías de la información son herramientas importantes para la creación de políticas de preservación del patrimonio cultural, pero, muchas veces, han sido utilizadas para difundir visiones estereotipadas de las culturas históricamente segregadas.

¹ En adelante utilizaremos las siglas SC para referirnos a la Smart City.

Transformándose, infelizmente, en herramientas que refuerzan ideas colonialistas en las que se muestra una Latinoamérica indómita y salvaje. Ignorando, de esa forma, la existencia de estructuras de pensamiento complejas, propias, y con actual relevancia. Por lo tanto, nos proponemos utilizar las tecnologías de la información, de forma más criteriosa, para: primero, crear espacios para reforzar las identidades asociadas al patrimonio cultural local y; luego, para difundir el patrimonio cultural (desvinculado de narrativas colonialistas que lo deslegitiman).

La SC se sustenta sobre pilares, dependiendo del autor estos elementos van cambiando de nombres, pero a grandes rasgos hacen referencia a los mismos objetos: los habitantes, la economía, el transporte, el gobierno, etc. Así, para Vinor Kumar (2017), por ejemplo, la SC está compuesta por: (1) Smart people (2) Smart city economy (3) Smart mobility (4) Smart environment (5) Smart governance (6) Smart living. El título del presente trabajo hace referencia a este tipo de estructura, por lo que nosotros proponemos la inclusión de un nuevo pilar “la identidad patrimonial”.

Para ello es necesario reparar en las falencias del discurso patrimonial contemporáneo y el discurso de SC. Porque reconocemos que su actual estructura perpetua las relaciones desiguales entre los países del núcleo central capitalista y los espacios periféricos. Delgado refrenda, la importancia de la identificación de este tipo de relaciones desiguales:

O reconhecimento e a identificação das condições e das formas dessas relações assimétricas não podem ser confundidos com etnocentrismo. A rigor, creio que decifra-las é fundamental não só para explicar as condições como se realizam as interconexões entre as pessoas e atores sociais em ambiente amplos, como para entender e influir nas trajetórias das combinações societárias singulares que elas engendram. (2017, p. 16).

Asimismo, para entender la injerencia de los discursos oficiales, debemos aproximarnos brevemente a los patrones que marcaron el derrotero de la historia política de América Latina, durante los siglos XIX y XX. Específicamente, la historia peruana y brasileña.

Para el caso peruano, durante el siglo XIX, se desarrollaron y afianzaron un grupo de familias influyentes política y económicamente, que Jorge Basadre entiende como la oligarquía peruana. Ellos fueron los encargados de mantener en la marginación a las poblaciones subalternizadas (africanas-peruanas e indígenas). Realidad política y económica que no mudó con la llegada del siglo XX. Con respecto a este siglo, nos parece pertinente considerar la división de la primera mitad, planteada por Jorge Basadre; el cual, según los patrones de los proyectos políticos, afirma que el Perú ha pasado por tres grandes momentos: La República Aristocrática (1899-1919) dominada por la oligarquía que operaba a través del Partido Civil; el Oncenio de Augusto Bernardino Leguía (1919-1930) y el tercer militarismo (1930-1948). En donde el común denominador de las tres etapas fue la continuación de la marginación sufrida

por las poblaciones indígenas y africanas. Sin embargo, la sociedad civil generó sus propias respuestas, debido a la influencia de las mudanzas sociales a nivel mundial. Así, la aparición del indigenismo en los años veinte, teniendo como foco la reivindicación de las poblaciones indígenas, y su injerencia en las bases ideológicas de un socialismo con características autóctonas y el aprismo de Haya de la Torre sustentado en el antiimperialismo yanque; están vinculadas a cambios en el pensamiento a nivel mundial, provocado por: la Revolución Mexicana (1910), la Revolución Rusa (1917), la mayor presencia del marxismo en el escenario mundial, etc.

En efecto, podemos percibir que lo que marcó al siglo XIX y XX fueron expresiones políticas procedentes de órganos oficiales y de pensamientos totalizantes como el marxismo o el capitalismo, que, a diferencia de los gobiernos, los habitantes de estos espacios supieron reinterpretar según su realidad.

En La segunda mitad del siglo XX no se modificó, estructuralmente, el pensamiento colonialista, se mantuvo, en esencia, y las poblaciones subalternizadas continuaron marginadas de los proyectos políticos, pero fueron sujetas a ser explotadas por su fuerza de trabajo. Probablemente el único gobierno que salió de esta lógica, en parte, fue el dirigido por Velazco Alvarado; el cual se desprendió cuasi en su totalidad de las ideologías exógenas y generó una respuesta creativa que partía de la realidad nacional, marcada por una mayoría indígena. Es decir, se realizó una transformación desde arriba, y se llevó a cabo una reforma agraria estructural que superaba a la realizada en Cuba; dando por finalizado los intentos de las viejas familias oligárquicas agroexportadoras para obtener un lugar nuclear en la política peruana.

Pero, esta sería la única expresión transformadora desde el estado porque los gobiernos que le sucedieron, a través de préstamos a los Estados Unidos y otros favores políticos, sometieron al Perú, nuevamente, a la tutela de este país. Es así como nuestro trabajo se enmarca en un periodo en donde el Perú se encuentra en un total sometimiento político y económico que va acompañado de una mayor injerencia de los organismos internacionales. Así, en este marco de dominación, el Cusco fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Unesco en 1983.

Debido al sometimiento evidenciado por las políticas gubernamentales, en este periodo, nos interesa saber sobre las expresiones de resistencia que tuvieron y tienen los herederos de las culturales originarias en el Perú. Y más específicamente, nos importa explorar la dinámica de resistencia cultural y los mecanismos utilizados por los habitantes del Cusco, como depositarios de la herencia indígena, con respecto a los discursos de dominación que afectaron su patrimonio cultural, considerando que su construcción identitaria está vinculada íntimamente

a su patrimonio indígena, o incaico, específicamente. Evidenciado a través de sus preocupaciones por la depredación que ha sufrido su patrimonio cultural por huaqueros, viajeros extranjeros, e intelectuales. Y, también, por su título de patrimonio de la humanidad porque inmediatamente lo coloca como espacio vulnerable al turismo en masa y al discurso de la Unesco. Entonces, por depredación y por estar sometido a un discurso oficial, creemos que es un espacio idóneo para estudiar como afectaron los elementos mencionados al espacio físico y a su relación con los habitantes, la cual es nuclear para la construcción de la identidad cusqueña.

Asimismo, entendemos que el eurocentrismo operativo a través de ideas colonialistas y modernas, que son indisociables, históricamente han buscado el sometimiento de las poblaciones, subalternizándolas para que sean vulnerables y puedan aprovecharse de sus recursos. Con la emergencia del discurso patrimonial construido a partir de las necesidades europeas de postguerra, se entiende que, al ser aplicadas en América Latina, se importaron algunos criterios válidos para su preservación, pero sigue siendo una forma sutil de dominación porque son ellos los que se posicionan, nuevamente, como los ordenadores de una realidad ajena a la suya. En adición, no sólo son ordenadores de esta realidad, sino que, además, a partir de su tutela se abrió un abanico de argumentos sobre los cuales ellos pudieron y pueden mantener los acervos culturales americanos bajo su tutela. Tal cual lo hizo la Universidad de Yale, que, luego de las excavaciones realizadas por el viajero estadounidense Hiram Bingham, sus autoridades fueron reticentes a la devolución de las piezas pertenecientes a la civilización Inca, bajo el argumento de que el gobierno peruano no tenía la capacidad para preservar este acervo. Y, casos como este, hay muchos más en el Perú. Así, mediante argumentos similares se ha favorecido a la alimentación de una red de tráfico de bienes culturales, cuyo centro de acopio sigue siendo Perú. En este sentido, no es una casualidad que los mayores compradores se encuentren en el continente europeo, y, que, a través de mecanismos legales o ilegales, las colecciones de los museos, universidades y coleccionistas privados aumenten. Es decir, las soluciones procedentes de Europa van de la mano con problemáticas vinculadas a la depredación de los acervos culturales autóctonos.

En efecto, entendemos que los habitantes, lejos de una actividad pasiva, erosionan los discursos oficiales porque aflora en ellos el “sentimiento de pérdida” provocado por la depredación. Este sentimiento no caduca y pasa a convertirse en un elemento constitutivo de su identidad cultural porque una parcialidad de la población, que se identifica con estos patrimonios, se reúne y se organiza para impedir que se siga depredando su patrimonio cultural;

para crear discursos paralelos en beneficio de su patrimonio; para reclamarse como legítimos herederos, tal cual lo veremos más adelante con el caso de Lizárraga.

Con respecto al caso brasileño, no existen diferencias nucleares con respecto a la historia peruana. El siglo XIX brasileño estuvo marcado, en gran parte, por la esclavitud, que, con su fin en 1888, emergieron otras formas de sometimiento ejercidas sobre estas poblaciones. Entre las cuales figura el tráfico ilegal de africanos esclavizados, y la existencia de regímenes laborales abusivos, con salarios precarios. Asimismo, el establecimiento de la lengua portuguesa como lengua general del Brasil, sobre los otros idiomas africanos y autóctonos, y, la creación del IHGB; todas estas reformas constituyeron políticas imperiales que buscaron, a través de la homogeneidad, ubicarse como un imperio según los cánones de la modernidad europea, que, además, se diferenciaba de los otros países emergentes latinoamericanos. Con respecto a su economía, al igual que el Perú, estaba concentrada en la agricultura de caña de azúcar y era dominada por una oligarquía que pleiteó fuertemente contra los subalternizados para mantener su posición privilegiada en la estructura social.

El periodo imperial terminó con la firma de la ley Aurea, y con la emergencia de la Nueva república en 1889 que se prolongó hasta 1930, no se modificó nada estructuralmente, igual que en el Perú durante esta época. La economía brasileña se sustentó en el café, principalmente, y también se comenzó a impulsar la industria, específicamente, en Río y Sao Paulo. Y, al igual que en la etapa imperial, se privilegiaron políticas económicas dirigidas a modernizar el país, por sobre las necesidades y opiniones de los habitantes. Por esta razón, la influencia de pensamientos europeos, como el socialismo y el anarquismo, sumados a la insatisfacción de los habitantes por la inexistencia de un proyecto político que los considere, provocó la creación de partidos políticos de orientación socialista, anarquista; así como, la creación de sindicatos y el estallido de huelgas, principalmente, en las ciudades industrializadas como Río y Sao Paulo. Entre las huelgas que destaca, se encuentra la de 1917, que fue motivada por la inexistencia de leyes laborales y fue de carácter general.

Otros espacios en donde los habitantes subalternizados expresaron su pensamiento sobre la realidad en la que vivían, y, también, en donde pudieron mantener su acervo cultura, que en este caso sólo consideraremos el de matriz africana por ser nuestro foco de estudio, fueron: la música popular, y los espacios religiosos de matriz africana. Con respecto a la música popular brasileña (que no será considerada en este estudio porque nuestro foco son las expresiones religiosas de Ouro Preto), nos parece interesante porque fue uno de los espacios a través del cual se pudo mantener la cultura propia de las poblaciones africanas brasileñas; asimismo, las expresiones religiosas de matriz africana, como la congada y la coronación de Chico Rey, entre

otras. Es decir, estas expresiones culturales, que en un lenguaje patrimonial son cultura inmaterial, eran vistas con prejuicio porque, desde un mirar occidental, se ubicaban en el lado opuesto a la ética cristiana; siendo entendidas como expresiones de brujería. Incluso, algunos de los miembros de la congada que fueron entrevistados, expresaron que sus prácticas religiosas habían sido prohibidas en alguna parte del siglo XX, de la cual ellos no tienen memoria.

En contraste, como una expresión del acogimiento de las ideas propias del colonialismo y del modernismo europeo, en 1922 se realizó una de las exposiciones más importantes de arte moderno brasileño, en Sao Paulo. En esta reunión estuvieron presentes los máximos representantes de este movimiento, como son: Mario de Andrade, Oswald de Andrade, Anitta Malfatti y Tarsila de Amaral.

Es decir, las expresiones culturales que remarcaban lo europeo en Brasil fueron bienvenidas, en detrimento de las expresiones de las poblaciones subalternizadas, como, en este caso, las de matriz africana. También es cierto que cuestionar las acciones de la sociedad civil y el Estado Brasileño con respecto a las mencionadas expresiones culturales sería inadecuado porque aún no existían los debates sobre la inmaterialidad. Sin embargo, demuestra la continuidad de un pensamiento colonialista a lo largo de estos siglos que hizo tardar la atención que se les dio a estas expresiones. Incluso ahora los organismos oficiales privilegian, sobre todo, a la cultura material sobre la cultura inmaterial, y, esto, es claramente, una herencia de la influencia europea en el Brasil actual.

Por lo expuesto, nos parece oportuna la comparación entre ambos espacios latinoamericanos. Pues, claramente, los dos presentan los peligros que representa la injerencia de discursos oficiales en detrimento de las expresiones y las concepciones de los habitantes que pertenecen a ambos espacios. Asimismo, la depredación de la cultura material, en el Cusco, y la descategorización de las técnicas utilizadas por los artistas cusqueños en sus producciones, a través del término de artesanía que, por su semántica, las colocan en arte inferior. Con respecto a Ouro Preto, la prioridad durante décadas del Iphan en la cultura material, concentrada mayoritariamente en su arquitectura colonial; desplazando a las expresiones que son entendidas desde el patrimonio como cultura inmaterial. En adición, otro elemento que afectó a las expresiones inmateriales en Ouro Preto fue el demorado proceso de entenderla como necesaria a ser protegida, porque al habersele otorgado tardíamente, en el 2003, un mayor énfasis en su protección, probablemente, debe haberse perdido expresiones valiosas, de las cuales aún no se sabe porque no existe un estudio en este campo específico. Asimismo, se puede reconocer el patrimonio inmaterial (artes escénicas, rituales, saberes, “artesanías”, etc.), pero este

reconocimiento no implica que se reconozca la profundidad del pensamiento africano que lo produce.

Habiendo descrito el marco en donde se insiere nuestra pesquisa, explicaremos brevemente los capítulos que componen el presente trabajo.

En el capítulo I, titulado: “La construcción identitaria patrimonial del discurso oficial en Cusco y Ouro Preto”, revisamos brevemente las historias de ambos espacios, la injerencia del discurso oficial sobre el patrimonio de los organismos oficiales. Demostrando que parten del pensamiento eurocéntrico que, inherentemente, perjudica o ataca al patrimonio material e inmaterial de los grupos subalternizados (indígena y africano-brasileño) y como estas han influido en la construcción identitaria de sus habitantes. Así, como lo mucho que demoró reconocer la presencia del habitante e incluirlo en los debates. Inicialmente, fue pensado como depredador del patrimonio; luego, se le reconoció pasible a ser educado para la preservación de su patrimonio; y, por último, se le reconoce como detentor de una cultura “siempre y cuando esta se encuadre en los parámetros del discurso dominante”, también en peligro “por las formas homogeneizadoras de la modernidad y la globalización”. Es decir, al ser incluido en los debates de los discursos oficiales, los habitantes siempre son vulnerados, incluso, del modo más sutil.

En el segundo capítulo, titulado: “Expresiones de Resistencia: Identidades Indígenas y Negras en las Ciudades Patrimonio Mundial”, revisaremos las expresiones de resistencia de los habitantes cusqueños y ouro-pretanos, indígenas y africanos brasileños, respectivamente. Los cuales construyeron su identidad patrimonial sobre un discurso de orientación eurocentrista del patrimonio cultural, que fue acompañado por un proyecto de nación que los subalternizó y subalterniza, los ignora, los elimina, tal cual lo evidenciamos en el primer capítulo. En este sentido, entendemos a los habitantes como personas, que lejos del rol pasivo que le atribuyeron los organismos internacionales, hemos observado su lucha por proteger el patrimonio cultural con el cual se identifican. Por lo expuesto, nuestro interés en este capítulo se concentrará en las luchas, las propuestas, y otras acciones realizadas por los habitantes con respecto a la gestión de sus expresiones culturales.

Con respecto al caso peruano, examinaremos dos cuestiones fundamentales para entender las expresiones de resistencia cusqueñas. La primera, es el sentimiento de pérdida provocado por la depredación sistemática sufrida por su patrimonio cultural. La segunda, es la idea de declaración, a la cual nos aproximamos a través del concepto de “descubrimiento” de Machu Picchu, mediante el cual se desacreditó a las personas que interactuaban con estos espacios antes de la presencia de los autodenominados “descubridores”. En este sentido, es importante pensar en las acciones realizadas por los habitantes, que, en respuesta a las acciones

de estos “descubridores”, los desacreditaron y, usando esta figura, le atribuyeron el “descubrimiento” al cusqueño Lizárraga.

Con relación al caso brasileño, nos concentraremos en el principio de matriz africana: *Ubuntu*, con la finalidad de comprender los casos de resistencia que es, en sí mismo, una expresión de resistencia por dislocarse del pensamiento colonialista y modernizante presente en los organismos oficiales. Así, al reconocer este principio, podremos entender, en su verdadera dimensión, las expresiones de resistencia identitaria africana, como la celebración del “Congado y el Reinado de Chico Rey”. En efecto, mediante estas manifestaciones, podemos apreciar la expresión de un pensamiento auténtico y de resistencia africano-brasileña, que se ha mantenido vigente a pesar del colonialismo presente hasta la actualidad.

En el tercer capítulo, titulado: “De la Smart City a la Smart Socio Cultural City: colocando a la identidad patrimonial en la ecuación” revisaremos un concepto en boga, la “Smart City”. Nos interesa entender cuáles son sus potencialidades para la preservación de las memorias, las identidades y el patrimonio cultural. Reparando en la importancia del binomio identidad/patrimonio cultural, proponemos, finalmente, la creación de un nuevo concepto la Smart Socio Cultural City. De forma que las identidades, indígenas y negras, históricamente segregadas sean reconocidas en su real importancia. Así, de acuerdo, con las experiencias de resistencia identitaria del capítulo II, formulamos dos productos digitales que contribuyan con la difusión de estas prácticas y de sus contextos histórico y sus estructuras de pensamiento.

2 CAPÍTULO 1: LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA PATRIMONIAL DEL DISCURSO OFICIAL EN CUSCO Y OURO PRETO

Las acciones que influyeron en el desarrollo de las historias de Cusco, en Perú, y de Ouro Preto, en Brasil, fueron y son influidas por agentes exógenos, que buscaron, de forma sostenida, utilizar estos espacios según sus intereses. Desde los tiempos de la extracción aurífera en la villa que se transformó en la ciudad de Ouro Preto y la invasión hispana sobre la ciudad incaica del “*Qozqo*” para obtener el control político en la región; hasta su constitución como centros culturales de interés nacional y mundial a lo largo de una extensa historia de depredación, saqueos, declaraciones, intervenciones y reconocimientos que perturbaron sus relaciones sociales y los procesos de asimilación de las expresiones culturales propias e impuestas que construyen parte de la identidad de sus habitantes. La cual, en la actualidad, está, especialmente, vinculada al patrimonio cultural sea por contestar o respaldar las ideas del discurso dominante que pretende educar a las poblaciones sobre cuáles son las expresiones culturales que deben ser privilegiadas y valorizadas, así como en las formas “correctas” de interactuar con ellas. Todo esto, en el marco centenario de la subalternización de las producciones culturales indígenas y negras que inicia con la llegada hispana y portuguesa al continente americano.

En el siglo XV, los avances tecnológicos europeos “permitieron el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492), la aparición del Estado moderno (monarquía absolutista), la mundialización de la economía y la conquista del mundo por Occidente” (BURGA, 2005, p.32). Para ejercer su dominio los Estados colonialistas comenzaron dos procesos: el primero, se compone de las actividades relativas a la extracción de recursos para trasladarlos hacia Europa; el segundo, se refiere al inicio de un proceso de aculturación sobre las sociedades oprimidas. Milton Santos refrenda estas afirmaciones a través del reconocimiento de tres modelos históricos de organización territorial en América Latina, dedicados a satisfacer los intereses de los Estados colonialistas; los cuales tuvieron continuidad durante el periodo republicano².

Por su parte, el proceso de aculturación se basó en el desmerecimiento de las expresiones culturales americanas a partir de su comparación con el modelo cultural occidental. Según, Santos Herceg las ideas de Juan Gines de Sepúlveda demuestran esta “falta de respeto fundacional” en contra de las civilizaciones originarias americanas.

Este último [Juan Gines de Sepúlveda] es para Latinoamérica el autor de lo que podría denominarse la falta de respeto “fundacional”, al aludir a las razones que estarían detrás del derecho de los españoles a conquistar en el Nuevo Mundo. El argumento fundamental del jurista será el hecho

² Para más información ver: “Ensaio sobre a Urbanização Latino-americana”.

“indesmentible” de que los habitantes de este Nuevo Mundo eran bárbaros. Este ser “bárbaros” implica su “torpeza de entendimiento” y sus “costumbres inhumanas” (1996: 82-83). Estos “hombrecillos” –como los llama– por una parte, carecen de cultura, de ciencia, de escritura, de historia, no tienen leyes escritas, lo que demuestra su falta de racionalidad (1996: 105-113) y, por otra parte, son antropófagos, hacen sacrificios humanos, tienen cultos impíos a ídolos, lo que prueba que sus costumbres son inhumanas (1996:133). De allí quedaría justificada racionalmente la guerra de conquista. (SANTOS. H., 2010, p.140).

Sin embargo, las poblaciones indígenas consiguieron resistir este proceso aculturador de forma que no fueron: “ni completamente aculturadas, ni disueltas en nuevas culturas sincréticas, sino que respondieron de manera muy diversa ante la dominación colonial española” (BURGA, 2005, p. 206). De igual forma ocurre, para el caso de las poblaciones indígenas en Brasil y los nuevos grupos sociales que se conformaron a partir de la llegada de africanos esclavizados por los portugueses. A través de una estrategia de negación de la humanidad africana, como explica Santos Herceg:

Esta estrategia de negación de humanidad tiene su origen en un inferiorización de lo africano que, mejor que en nadie, se refleja en las palabras de Hegel acerca de África: los negros aún no han desarrollado una conciencia de objetividad, ellos representan al hombre natural en su mayor grado de barbarie y violencia, caracterizándose fundamentalmente por ser “indómitos”, por lo que no tienen salvación posible. El africano es, según Hegel “un hombre en bruto. [...] Este modo de ser de los africanos explica que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos” (1995: 198-201, Cf.: 218, 231-234). (2010, p.140).

Así, respaldados por el discurso de la modernidad y el progreso. “El progreso se pone en marcha y se expande, como práctica y teoría, desde Occidente a todo el mundo” (BURGA, 2005, p.42), el proceso de aculturación no terminó con el inicio del periodo republicano, ya que la idea de superioridad occidental se mantuvo en el imaginario americano³. En efecto, las mudanzas ocasionadas por los procesos de independencia no afectaron la estructura social racista conformada durante este periodo. Debido a que la elite instruida emuló y difundió ideas que marginaban al grueso de las poblaciones, indígenas y negras, de las antiguas colonias. Así, se les apartó de los proyectos políticos nacionales, por ser, según ellos, portadores del atraso causado por sus razas degeneradas. La institucionalización del prejuicio sobre estas poblaciones se evidencia en los discursos políticos recientes como detallaremos a continuación. Pero ¿Qué debemos entender por prejuicio? Según Allport,

El prejuicio queda definido como una actitud hostil para con un grupo, que se basa en las creencias falsas, simplistas, exageradamente generalizadas o inconscientes. Se le puede sentir o expresar, o puede dirigirse contra un grupo

³ A partir del discurso de la modernidad europea, resultante del colonialismo, los países europeos se transforman en modelos incuestionables de progreso y los espacios dominados en eternos seguidores de sus ideas.

como un todo o hacia una persona en particular porque forma parte de dicho colectivo. (1954 apud THORP, PAREDES, 2011).

Por ejemplo, en el 2017 el actual presidente de Brasil Jair Bolsonaro a modo de promesa electoral, declaro:

Pode ter certeza de que, se eu chegar lá [refiriéndose a la presidencia], não vai ter dinheiro pra ONG (...). Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola. Onde tem uma terra indígena, tem uma riqueza embaixo dela. Temos que mudar isso daí. (VEJA, 2017, recurso online).

En adición sobre los kilombos, afirmo:

Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas (arroba é uma medida usada para pesar gado; cada uma equivale a 15 kg). Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”. (VEJA, 2017, recurso online).

De forma que no extraña que el ministro de cultura del presidente Bolsonaro, Roberto Alvin, con motivo de la inauguración 2020 del Premio Nacional de las Artes en Brasil, haya citado las palabras de Joseph Goebbels, ministro de propaganda de Adolf Hitler, para delimitar la naturaleza de los proyectos culturales que serían aceptados; a la letra el político afirmo:

Nossos valores culturais também conferem grande importância à harmonia dos brasileiros com sua terra e sua natureza, assim como enfatizam a elevação da nação e do povo acima de mesquinhos interesses particulares [...] a arte brasileira da próxima década será heroica e será nacional, será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional, e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo – ou então não será nada. (VEJA, 2017, recurso online).

Por su parte, Alan García quien fuera dos veces presidente del Perú (1985-1990/2006-2011) en el 2009 realizo declaraciones en detrimento de los pueblos amazónicos awajún, wampis y shawis; quienes por ese entonces llevaban un mes de protestas en contra de la promulgación de los Decretos Legislativos (DL) 1064(4) y 1090(5) los cuales favorecían a las empresas extractivas. El 05 de junio García, afirmo:

Ya está bueno estas personas [refiriéndose a las poblaciones indígenas]. Estas personas no tienen corona, estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir 400 mil nativos a 28 millones de peruanos: tú no tienes derecho a venir por aquí. De ninguna manera eso es un error gravísimo y quien piensa de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo en el pasado. (VILLANUEVA, 2019, recurso online).

El mismo día el ejército peruano ingreso al territorio awajún para acabar por la fuerza con la huelga, el resultado oficial de esta acción fue “10 indígenas awajún muertos y 40 heridos, además de 23 policías caídos. Sin embargo, según los propios awajúns fueron más de diez indígenas muertos y que habrían desaparecidos sus cuerpos arrojándolos al río Amazonas” (SERVINDI, 2019, recurso online). Según, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana el saldo real fue más de 40 nativos muertos, entre los que se cuentan dos niños y 155 heridos.

En esta misma línea, para el caso boliviano, Jeanine Áñez, la nueva presidenta interina, al asumir el poder, simbólicamente mostró la biblia y mantuvo un discurso racista y segregador en contra de las poblaciones indígenas de este país; focalizado en el desprecio que mostró por el expresidente Evo Morales, al mencionar que: "Aferrado al poder el pobre indio", tuiteaba la entonces segunda vicepresidenta del Senado tan solo 15 días antes de las elecciones. El texto iba acompañado de una caricatura de Evo Morales agarrado a una butaca y la frase "últimos días" (BIOSCA, 2019, recurso online).

Así, ella develó su interés por devolverle a la política boliviana el carácter conservador y segregador que marcó su historia republicana. El cual, claramente, al igual que en los anteriores casos, restaura la visión colonialista, que se había visto vulnerada en el aparato estatal, por las políticas integradoras de Evo Morales.

En medio de su autoproclamación, se viralizaron varios de sus tuits. Uno de éstos lo lanzó el 20 de junio de 2013, cuando escribió "qué año nuevo aymara, ni lucero del alba!! satánicos, a Dios nadie lo reemplaza!!". Este tuit fue eliminado horas después que fuera viralizado en las redes sociales. Más tarde, Áñez modificó su foto de perfil y la descripción de Twitter por "Presidenta Constitucional de Bolivia. (LA TERCERA, 2019, recurso online).

Por lo mencionado, podemos entender que, así como existieron expresiones colonialistas en los estados americanos, también hubo expresiones poscoloniales. Así, el único caso concreto de una agencia contraria a las prácticas colonialistas, fue el gobierno de Evo Morales y sus políticas públicas, que acertadas o no, estuvieron orientadas a rescatar las tradiciones autóctonas de Bolivia.

Tuvimos que esperar 180 años para refundar Bolivia... para crear un Estado donde todos los originarios tengamos los mismos derechos, los originarios milenarios –que son muchos y muy pobres- y los originarios contemporáneos –que son pocos y muy ricos”, apuntó”. (ROJAS, 2010, recurso online).

Tal es así, que la primera acción realizada por su sucesora, depositaria del colonialismo, es llevar a cabo una ceremonia cuasi fundacional que legitime el conservadurismo que había sido aplacado por las expresiones culturales autóctonas ejecutadas desde el gobierno de Morales.

Un solo presidente, dos Estados, un Estado –el colonial- que murió y otro – plurinacional- que nació. Un Estado colonial que se va y uno plurinacional que llega”, proclamó el presidente boliviano, Evo Morales, al ser ungido, en ceremonia tradicional que marca el inicio de su segundo mandato presidencial, como guía espiritual de los bolivianos por amautas (sacerdotes indígenas). (ROJAS, 2010, recurso online).

Por otro lado, la corrupción, capaz de asumir muchos rostros, también utilizó estas necesidades propias de los grupos étnicos sometidos por tener una representación política. En efecto, luego del corrupto y violento gobierno del dictador, Alberto Fujimori, la expectativa de

la población peruana; pero, sobre todo, de la población indígena se posó sobre la posibilidad de tener un líder indígena que pueda, no sólo alejar el destino del país de la corrupción, sino que, finalmente, se pueda anular la cuasi bicentenaria marginación indígena del proyecto nacional republicano del Perú. Así, la figura de Alejandro Toledo emergió de la masa turbia de políticos peruanos para asumir la presidencia en el 2001. No, sin antes vincularse al imperio más grande de Sudamérica y a uno de sus máximos líderes. “No hay que olvidar que durante su campaña electoral, Toledo asoció su imagen indígena con la del emperador Pachacutec, que extendió el imperio inca hasta los actuales territorios de Argentina, Chile, Bolivia y Ecuador” (EL PAÍS, 200, recurso online)⁴. Y, al igual que Evo Morales, realizó un ritual en donde se ungió como el soberano del Perú, bajo una supuesta filiación indígena.

El economista de raíces indígenas, de 55 años, aclaraba que quiso hacer esta ceremonia "en el lugar más emblemático del Perú profundo". Por ello, Toledo ha dicho haber cumplido con su promesa: "Inaugurarme en las alturas de Macchu Picchu; he venido para agradecer el coraje que me han dado los 'apus' (cerros) para luchar cinco campañas presidenciales, para que venga el cambio democrático (EL PAÍS, 2001, recurso online).

Con lo expresado, queda claro que el colonialismo y, en consecuencia, la marginación de los grupos étnicos subalternizados sigue siendo una variante influyente en los gobiernos de América Latina. Por un lado, Jair Bolsonaro, Roberto Alvin, Alan García y Jeanine Áñez, como depositarios del sujeto colonialista blanco, adjudican el atraso a las poblaciones subalternizadas, y mantienen hasta la actualidad, a través de proyectos políticos, las reminiscencias decimonónicas, que segregan del proyecto nacional republicano a las poblaciones subalternizadas. Un subproducto de estas acciones colonialistas es la emergencia de falsos líderes que, por su fenotipo, consiguen crear una filiación con estas poblaciones subalternizadas; sin embargo, por las acciones en su gobierno, están más interesados en beneficiarse política y económicamente. Y, en contraste, se encuentra la agencia de Evo Morales, el cual, por su accionar en el gobierno, sabemos que sus políticas públicas estuvieron dirigidas a equilibrar las desigualdades de su país. En efecto, podemos decir que las expresiones mencionadas parten de un mismo problema que es el colonialismo y, su producto, la modernidad inserido en la creación de las naciones americanas.

Así, dentro de este esquema segregador, en el que “A essencia da nação é que todos os indivíduos partilhem de varios elementos em común, mas também tenham esquecido bastantes

⁴ La construcción estratégica de estos vínculos con figuras representativas, mitológicas o políticas, de la cultura incaica no es nueva. Ya a comienzo del siglo XX, Augusto Bernardino Leguía, dos veces presidente del Perú, se autodenominaría Viracocha. En una campaña política que se decía a favor de la masa indígena, aunque en realidad su principal interés era “modernizar” el país, a través de un enfoque que daría continuidad a la subalternización colonial.

coisas” (BURNI, 2017, p.379); los nuevos Estados modernos se apuraron en crear una “identidad nacional” a partir de la Independencia, como hito fundador, que era en sí misma una reproducción de la marginalización en la que se benefició los intereses de las elites locales.

En este sentido, la independencia del Perú (1821), producida, en parte, por la inercia de la revolución de Estados Unidos, Francia, Haití y otras expresiones contrarias al estado moderno; configuraron el marco interestatal, que daría sentido a la inconformidad acarreada por las Reformas Borbónicas en los grupos étnicos ubicados en el virreinato peruano. Así, aunque la inconformidad era de todos y hubo rebeliones indígenas, los que dirigieron, finalmente, la independencia fueron los criollos. En efecto, las discusiones abordadas durante el sesquicentenario de la proclamación de la Independencia peruana refrendan la idea de una nación construida desde la marginación de las poblaciones indígenas. Estos debates, de acuerdo con Aguirre, mostraron dos posturas: por un lado, estaban aquellas que en armonía con la historia oficial de la Independencia la veían como un momento de unión del grueso de los grupos sociales y étnicos para acabar con la estructura colonialista y fundar una nación; mientras que para otros se había dejado fuera de la interpretación oficial “el análisis de las profundas divisiones sociales, étnicas y regionales detrás de (y generadas por) los esfuerzos en pos de la Independencia” (AGUIRRE, 2002, p. 460). En ese sentido, Burga aterriza estas ideas en el caso específico del fracaso de la gran rebelión de Tupac Amaru II (1780-1781), la cual confirma la propuesta de Aguirre porque esta rebelión sintetizó una serie de inconformidades que acarrearón el despertar en la conciencia criolla que impulso a este grupo a pasar de socios de los colonizadores a incitadores de un nuevo sistema republicano; así, la represión ejercida sobre la población indígena tras la derrota desfavoreció futuras sociedades entre criollos e indígenas de forma que esta división debilitó el proyecto republicano en los Andes (BURGA, 2005). De forma que,

La partida de bautismo lejana, antes de que exista la nación peruana, consagra la derrota de una mayoría – la que continua como mayoría - y la victoria de una élite. Ésta es, o fue a mediados de los años 80, la forma en que Pablo Macera pensó nuestra historia y la recuerda en una frase muy breve y lacerante: los vencidos de ayer son los pobres de hoy (BURGA, 2005, p.42)

Por interpretaciones históricas o por hechos tangibles de la política nacional, nos queda claro que el proyecto nacional peruano fue construido por las élites criollas, que tomaron y reprodujeron el colonialismo en sus prácticas cotidianas y en la construcción del Perú republicano, las cuales nos afectan hasta el presente.

En el caso brasileño, la superación del periodo colonial no condujo al establecimiento de una Republica como en el resto de los Estados americanos; sino a la instauración del modelo imperialista en 1822 que fue dirigido por un miembro de la familia real, Don Pedro I. Con lo

cual, la corona portuguesa consiguió mantenerse en el poder hasta el inicio del periodo republicano en 1889, un año después de la tardía abolición de la esclavitud. Dentro de las medidas tomadas para la “integración” de la población en este nuevo esquema de gobierno, se estableció el portugués como lengua oficial en detrimento de los otros dialectos y fue creado el Instituto Histórico y Geográfico de Brasil, fundado en 1838. El cual tuvo como objetivo homogeneizar para controlar mejor a las heterogéneas etnias que componían al Brasil. Por lo tanto, a diferencia del caso peruano y el resto de las antiguas colonias hispanas. La idea de nación en el Brasil no nace como una oposición al periodo colonial, sino como la imposición de la idea de civilización, según los cánones europeos, que sería continuada en este periodo. Lo que provocó la exclusión del proyecto nacional de indígenas y negros, por ser considerados como no civilizados o anti-modernos, al igual que en el caso peruano.

Esta configuración nacional, resultante del colonialismo y la modernidad, fue la que expuso a los acervos culturales indígenas y africanos a un intenso periodo de depredación, material e inmaterial; en el que los grupos sociales segregados respondieron de forma activa en la lucha por mantener sus expresiones culturales. En efecto, consideramos que las respuestas de los diversos grupos sociales, que componen nuestros espacios de estudio, a los discursos dominantes patrimoniales son determinantes para comprender como se desarrolla en los habitantes locales el proceso de apropiación del patrimonio cultural local, a través del cual construyen una identidad asociada a este y que en adelante llamaremos “identidad patrimonial”. En concordancia con nuestra propuesta, Manuel Castells apunta tres orígenes en el proceso de construcción de la identidad: la identidad legitimadora, que proviene de las instituciones dominantes y busca perpetuar su posición en el sistema; la identidad de resistencia que es ejercida por los actores sociales que se ven desfavorecidos por la imposición y construyen su identidad en principios opuestos; y, finalmente, la identidad como proyecto social, que busca en materiales culturales propios del grupo social re-construir su identidad con la intención de cambiar las estructuras sociales y alcanzar una posición más favorecida (CASTELLS, 2003) .

La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal (CASTELLS, 2003, p.29).

Por eso, para entender a los grupos sociales en América Latina cuya identidad se opone al de las instituciones dominantes, es necesario partir por el reconocimiento de la existencia, actual, de estructuras de pensamiento funcionales, complejas e importantes, cuyo origen no es

occidental. Aunque la afirmación anterior parezca evidente, la dominación colonial y poscolonial se encargó de desacreditar las cosmovisiones indígenas y africanas (incluyendo la diáspora) - tratándolas de “irracionales”, “proto-rationales”, primitivas, etc. – en tal medida que hace necesaria la aclaración. A seguir, Ferreira refrenda y explica sobre la supervivencia de la filosofía africana,

Entretanto, mesmo com a situação pela qual os negros africanos passavam no período da colonização, suas percepções sobre o mundo não deixaram de estarem evidentes, os diversos entendimentos sobre o mundo atravessaram o Atlântico através da memória, os saberes aprendidos e difundidos em África permaneceram presentes e obtiveram outros espaços. Logo, a(s) Filosofia(s) Africana(s) possui em seu cerne o caráter da permanência, sendo que mesmo com a experiência da colonização o espírito filosófico se manteve presente na construção de diálogos orais entre África e o Novo Mundo (FERREIRA, 2019, p. 95)

En ese sentido, más adelante nos encargaremos de explicar, como un ejemplo de resistencia identitaria africano-brasileña, la permanencia del principio filosófico de matriz africana “Ubuntu” a través del caso de la congada y el reinado en Ouro Preto.

La construcción identitaria, en las urbes, en términos generales, puede ser descrita como la apropiación constante de ideas que tienen origen en las instituciones oficiales, encargadas de ordenar los diferentes ámbitos de la ciudad o del cotidiano que la construyen y deconstruyen permanentemente a través de la prensa, el cine, la música, etc. Siendo, estos espacios constitutivos de un universo de imágenes en donde el habitante seleccionara (según su posición económica, nivel de educación, cuadro étnico, religión, etc.) los elementos que conformaran su identidad. Sin embargo, este proceso no es solitario porque la identidad es un vínculo entre el individuo y una colectividad en donde se comparten orígenes, tradiciones, deseos, etc. que los diferenciarán de otros grupos sociales. En ese sentido, anticipándonos a discusiones que abordaremos más adelante podemos afirmar que “el sentimiento de pérdida” de los individuos frente al descredito, los robos, los ataques y la comercialización del patrimonio cultural; puede reunirlos y otorgarles o reforzar un sentido de pertenencia.

Además de las cuestiones históricas e identitarias, vinculadas a elementos ya mencionados, como: los discursos foráneos, las dinámicas sociales y políticas, etc. Asimismo, la diferencia en el origen valorado en los patrimonios de ambos espacios, por los organismos oficiales, constituyen un elemento válido a comparar porque, a partir de ahí, podemos comprender las semejanzas y diferencias con respecto a la articulación del discurso y las prácticas del patrimonio cultural eurocéntrico.

Para el caso peruano, estos organismos se enfocan en las expresiones culturales incaicas y coloniales; en el caso brasileño, valoran el arte barroco. Ambos enfoques parten desde una

visión colonialista y eurocéntrica, en la que se construye una historia *soft* sobre el periodo colonial, hispano y portugués. En donde no sólo se malinterpreta a las civilizaciones autóctonas, forzándolas a crear falsos históricos; o, se crea una visión errada de la civilización Inca, asumida como la única existente en Perú; o, se sobreponen las expresiones artísticas europeas a las autóctonas; y, por último, se silencia la riqueza heterogénea inherente a las múltiples civilizaciones que poblaron estos espacios, especialmente, de las expresiones culturales de matriz africana. Así, todos estos falsos históricos expresan algunas de las problemáticas creadas por los discursos de los organismos oficiales y constituyen un tema urgente de reflexión.

Todo lo expuesto compone una imagen en macro de cómo ha sido la dinámica entre los organismos oficiales y las poblaciones americanas. A continuación, estudiaremos brevemente la historia de Cusco y de Ouro Preto y su relación con los discursos oficiales sobre patrimonio que influyeron en la construcción identitaria de ambos espacios.

2.1 BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA CUSQUEÑA

En el caso del Cusco, la formación urbana y arquitectónica pasa por tres periodos: inca, colonial y republicano. Así, en el periodo inca (1200-1532) la ciudad fue la capital del imperio, mientras, su división urbana se caracterizaba por presentar tres áreas: el centro noble, la residencia de la zona de nobleza y la zona de expansión (SALCEDO, 2007). En el centro de la ciudad del Cusco se encontraba el Coricancha, llamado por los españoles como Templo del Sol, era el lugar destinado a los ritos religiosos más importantes.

El Qori Kancha (recinto de oro), en donde se rendía culto al dios Wira Qocha, a Inti (el Sol) a Killa (la Luna) y a Qoyllur (las estrellas) [...] tenía varios santuarios dedicados a cada una de las diversas formas de las divinidades celestiales. El exterior del Muro estaba adornado con un friso de una lámina de oro de casi un metro de ancho, los vanos de acceso y las paredes interiores también estaban cubiertos de este metal, dando a un gran patio central cubierto de jardines artificiales y naturales, surtidos de canales cubiertos también de oro, con una fuente central de piedra, cubierta totalmente de metal precioso (LUMBRERAS, 1986, p.114)

Otro lugar ceremonial importante fue la plaza central del Cusco, existieron también numerosos templos, palacios, depósitos reales y otras edificaciones destinadas a la administración estatal (BAUER, 2008). “Los edificios públicos eran hechos de piedra finamente tallada, con una delicadeza tal que las juntas coincidían de piedra a piedra y no era necesaria argamasa” (LUMBRERAS, 1986, p.114).

La expansión del dominio incaico inicia con la derrota de los Chanka, civilización que un siglo más tarde se transformaría en el principal aliado de los españoles. “Hacia 1400 d.C., los incas habían unificado la región bajo su dominio y la ciudad del Cuzco había surgido como capital [...] en el lapso de tres generaciones, el imperio inca creció hasta controlar una vasta zona de Sudamérica” (BAUER, 2008, p.16). En el momento que llegaron los españoles, los incas gobernaban una población de aproximadamente 8 millones personas desde su centro político en el Valle del Cusco (BAUER, 2008). Consecuentemente, el éxito de la rápida invasión española se debió, principalmente, a “las alianzas celebradas entre diversos grupos étnicos de los Andes con los invasores castellanos, en quienes veían a sus libertadores” (ESPINOZA, [s. n.], 1977). El triunfo de los españoles y sus aliados, provocó que las expresiones culturales autóctonas (arquitectura, arte, etc.) sean destruidas sistemáticamente y, a través de un proceso de aculturación, la población nativa, finalmente, sea sometida.

Para esta tarea, la imposición de la arquitectura española en las construcciones incas fue

Fotografía 1 - Restos del Coricancha sobre los que se construyó la iglesia Santo Domingo.



Fuente: Google maps, 2020 (modificado).

la representación simbólica de la derrota cultural. En las Fotografías 1 y 2, se expone, como ejemplo de lo anterior, los restos del Coricancha que sobrevivieron a la depredación hispana, sobre este fue construida estratégicamente la iglesia de Santo Domingo. A este hecho se le suma la pérdida de las características autóctonas como resultado del terremoto de 1650, porque la reconstrucción fue realizada de acuerdo con la normativa europea (BAUER, 2008).

Fotografía 2 - Interior del Coricancha, se observa muros incas siendo visitados por turistas



Fuente: Google maps, 2020 (modificado).

La historiografía sobre el Cusco nos sugiere algunas informaciones útiles para atender nuestras preocupaciones sobre la construcción identitaria de los cuzqueños. Raúl Porras Barrenechea entiende que la construcción de narrativas semejantes a la historia como: los mitos fundacionales de naturaleza agrícola; el aylli, conocido como el canto de la victoria; el purucalla, o representaciones mímicas de hechos gloriosos; hayllini, celebración con cantos y bailes; los quipus, sistema de almacenamiento de datos manejado por los quipucamayocs; etc. Fueron herramientas para conservar la memoria de las élites incas, provocando la creación de una visión limitada y moralista de la historia porque el olvido era reservado para los Incas que cometieron injurias (1974).

En este sentido, el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de un capitán español y de una ñusta, recopiló las informaciones conservadas por estas élites. Y, se le dio continuidad, en el periodo contemporáneo, mediante el uso de los textos de Garcilaso en las escuelas, sin antes haber sido sujetas al análisis riguroso de especialistas para que sean utilizadas desde un mirar crítico. En efecto, estas informaciones influyeron en la creación de una identidad cuzqueña sobre una estructura de informaciones romantizada.

[...] Garcilaso recogió esta versión imperial, afirmando que los pueblos anteriores a los Incas eran behetrías, sin orden ni ley, y sus aglomeraciones humanas “como recogedero de bestias”. En el lenguaje incaico se llamó a esa época lejana e imprecisa, con el nombre de purunpacha, que significa tiempo de las poblaciones (PORRAS, 1974, p. 40).

De otro lado, autores del siglo XVIII, como los miembros del Mercurio Peruano, motivados por el miedo al desorden provocado por las rebeliones en los andes, asumieron una posición de negación con respecto a la sierra. Se dedicaron a observar sus recursos naturales, dejando fuera de su reflexión a las poblaciones indígenas. Sólo se registraron tres artículos dirigidos hacia estas poblaciones, que además fueron para deslegitimarlos, y poseían una mirada hostil. En adición, es preciso mencionar que el siglo XVIII fue un periodo en donde se consolidó la oposición entre la costa y la sierra; generando que se refuerce la idea de Lima como una ciudad hispana y civilizada en oposición al Cuzco como una ciudad indígena y atrasada. Al respecto, las impresiones de los viajeros que visitaban el Cusco dejaron registrado en su pluma o en sus dibujos impresiones vinculadas a la deprimente historia de conquista española. Así, en el siglo XX, José de la Riva Agüero y Osma⁵ peruano de la elite limeña al referirse a la ciudad cusqueña nos devela que la élite intelectual a la que perteneció dio continuidad a ideas segregacionistas coloniales, influyendo en el sentido de sus apreciaciones sobre el Cusco.

[...] En los días despejados, ante la hosca y poderosa masa de la Catedral, descascarada a trechos, rojiza como si se hubiera embebido de sangre, la plaza inmensa, teatro de tantos suplicios ilustres, palpita todavía bajo el ridículo y burgués jardincillo moderno que la profana; y las bandas violentas de luces y de sombras, en profundos recortes, diríase que expresan la angustiada alternativa de agobiadas resignaciones y frenéticas ansias [...] El Cuzco es el corazón y el símbolo del Perú. ¿Consistirá acaso la esencia de nuestra ciudad representativa en la tiránica pesadumbre, la tragedia horrenda y el irremediable abatimiento? (RIVA AGÜERO, 1995, p. 16).

A través de sus escritos él mantiene una imagen del Cusco romantizada y triste, la cual es depositaria de los discursos colonialistas que, además de esa característica, le atribuyen una inferioridad inherente por ser una ciudad indígena en oposición a la Lima occidentalizada.

Sobre los espacios y las representaciones, Carolyn Dean posee un valioso trabajo en donde analiza al Corpus Christi en el Cusco. Ella estudia esta festividad desde su institución hasta el siglo XX; descomponiendo su estructura para comprender cada elemento dentro de las prácticas discursivas europeas (2002). Son precisamente las practicas discursivas externas que han sometido al Cusco, nuestro foco de estudio. Así que, en este marco, la declaración de la ciudad del Cusco, como patrimonio de la humanidad, mantiene esa misma orientación y le da continuidad a una larga historia marcada por discursos opresores. Siendo, las dos fiestas más importantes, el Corpus Christi y el Inti Raymi, manifestaciones culturales asimiladas por el

⁵ Riva Agüero era procedente de una familia perteneciente a la élite colonial limeña. Entre los miembros más destacables de su familia figura su abuelo, el primer presidente del Perú, José de la Riva Agüero y Sánchez-Boquete. Además, él perteneció a una generación de intelectuales denominada como la generación del 900, que estuvo compuesta por importantes intelectuales, como: Víctor Andrés Belaunde, Francisco García Calderón, Oscar Miró Quesada de la Guerra, José Gálvez Barrenechea, entre otros.

capitalismo como sistema económico y discurso totalizante. A través del cual, se legitima la marginación de los indígenas en pro de la *espectacularización* de un rito que, aunque sea parte de sus tradiciones, ellos no están invitados a participar porque es dirigido hacia los turistas. Y, en confluencia con esta problemática, se encuentra la gentrificación y, consecuente, el encarecimiento de la ciudad que obliga aún más su desplazamiento.

[...] Fiedler, asimismo, señala que la clase alta cuzqueña controla todas las principales actividades y cargos públicos, y que la clase media se beneficia en algo, en tanto, que los pobres (mayormente indios) se ven afectados en forma negativa por el alza en el precio de los alimentos mientras la ciudad se ve inundada de turistas, y debido a que sus actividades económicas (desempeñadas en las calles) se ven restringidas. (DEAN, 2002, p. 181).

Durante la República, y con el desplazamiento de España por parte de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, sucesivamente. El Perú va a seguir siendo exotizado y explotado por estos países; siendo reconocido el Cusco con el título de Patrimonio Nacional y Patrimonio Cultural de la Humanidad, precisamente, bajo el dominio de los Estados Unidos. Mientras el expolio cultural se mantuvo a través de expediciones extranjeras que buscaban tesoros pertenecientes al antiguo Perú, desde los albores de la república, para comercializarlos, estudiarlos y exponerlos en el extranjero. Consustanciado a la depredación de los huaqueros que satisfacían la demanda de coleccionistas internos y externos, y al descuido del estado nacional en su desordenado crecimiento urbano, que acabó parcial y totalmente con zonas arqueológicas.

Como ya mencionamos, en el caso peruano, ambas herencias son valoradas, indígena e hispana, en la obtención del título de Patrimonio Cultural de la Humanidad (1983); aunque en el discurso de la Unesco se romantice la destrucción de gran parte del patrimonio cultural material inca, convirtiendo la depredación española en una voluntad conservacionista, como se expresa a seguir en la síntesis que describe a la ciudad en la lista de patrimonios mundiales de la UNESCO:

Situada en el corazón de los Andes, esta ciudad se convirtió bajo el gobierno del Inca Pachacutec en un centro urbano complejo con funciones religiosas y administrativas diferenciadas. Su área circundante estaba dividida en zonas claramente delimitadas para la producción agrícola, artesanal y manufacturera. Al adueñarse de la ciudad en el siglo XVI, los conquistadores españoles conservaron su estructura, pero construyeron iglesias y palacios sobre las ruinas de los templos y monumentos de la ciudad incaica (UNESCO, 2020, recurso online)

Sobre la actividad turística en la región podemos mencionar que, en los últimos cinco años, la llegada de turistas internacionales al Perú ha crecido en 39.7%; mientras el Cusco se ubica como el segundo departamento más visitado del Perú (PROMPERU, 2018, recurso online), alcanzando la cifra aproximada de 3 millones y medio de visitantes por año. Este hecho ha puesto en riesgo en repetidas ocasiones el patrimonio cultural de la ciudad. La depredación

perpetrada por turistas en grupos pequeños comúnmente se refiere a pintas sobre la arquitectura inca e hispana. Un ejemplo, de estos casos que levanto la indignación del pueblo cusqueño y los peruanos en general fue la pinta de más cuarenta piedras de un muro inca.

La acción vandálica de dos chilenos que pintaron (un dragón) unos muros incas en la ciudad sureña de Cuzco ha generado indignación en Perú [...] La emisora Radioprogramas de Perú calificó hoy de "inadaptados" a los chilenos y dijo que estos "malograron unas cuarenta piedras de factura incaica"[...] Ambos ciudadanos extranjeros habrían cometido el delito contra el patrimonio monumental de la Nación, sancionado con una pena mínima de dos años y una máxima de seis años de cárcel efectiva. (EMOL,2004. Recurso online).

Causando inclusive tensiones diplomáticas entre los gobiernos involucrados. En estos casos es destacable la respuesta inmediata y masiva de lo sociedad civil cusqueña en defensa de su patrimonio, quienes condenan con severos calificativos a los turistas que atentan contra su herencia material.

Expulsados de Perú y sin derecho a retornar en los próximos 15 años: ese fue el costo que tuvo para tres uruguayos y una argentina la decisión de pintar grafitis en Cusco [...] Si bien no hubo una afectación directa al patrimonio cultural y por lo tanto ese delito no se constituyó, como explicó la Policía, los turistas sí afectaron el orden en la ciudad: "al alterar el entorno visual paisajístico del área monumental, originaron el cuestionamiento de la población en general, que denunciaron los hechos por medio de los diferentes medios de comunicación". (CNN ESPAÑOL, 2017, recurso online).

Otro tipo de atentado contra el patrimonio, es el que se desprende de un imaginario que construye dos extremos en el que, por un lado, se ubican los espacios americanos como exóticos, salvajes y místicos; y por el otro, el occidental de donde viene el sujeto cosmopolita, civilizado a encontrarse con la naturaleza con su ser más primitivo por lo que decide despojarse de sus ropas o participar de ceremonias religiosas con objetos de las culturas que considera dotadas de una relación más cercana a la naturaleza por su condición salvaje. Por eso, solo en el 2014 fueron registradas 14 incidencias de turistas extranjeros que decidieron desnudarse en la ciudadela inca de Machu Picchu. Y, además, en el mismo año fueron detenidos sesenta turistas por comportamientos inadecuados dentro de la zona correspondiente al parque arqueológico de Sacsayhuamán.

[...] el comportamiento de un grupo de 60 turistas de diversas nacionalidades, la mayoría de origen israelí, al que acusan de protagonizar un escándalo durante una «frenética fiesta» que estaban celebrando en unas viviendas construidas de forma ilegal [...] además se incautaron de tres frascos de pintura en aerosol [...] El subdirector de Patrimonio Cultural y Defensa del Patrimonio, Marco Marcés Pareja, ha explicado que «en una de las viviendas, que cuenta con sótano, se hallaron 21 piezas de cerámica inca que probablemente fueron desenterradas durante la construcción del inmueble». La Dirección ha iniciado un proceso administrativo sancionador contra la familia Callañaupa, propietaria de los inmuebles. (ABCSOCIEDAD, 2014, recurso online).

En una tercera categoría podemos ubicar las acciones de visitantes que aprovechan el espacio de la ciudad como una especie de palco, aprovechando su visibilidad, para exponer problemáticas de diversa naturaleza. Por ejemplo, en el 2017 detuvieron a Jennifer Moore, coordinadora del Programa para América Latina de la ONG Mining Watch Canada, junto al periodista John Dougherty; por exponer en la vía pública sin ninguna autorización una proyección del documental “El Fraude de Flin Flon”.

El filme narra desde la perspectiva de la población, el accionar de la empresa minera Hudbay Minerals en cuatro países de América: Estados Unidos, Guatemala, Canadá y Perú. Dicha compañía ha sido denunciada por violación de derechos humanos y daños al medio ambiente por la población afectada, según Jennifer Moore. (MONGABAY, 2017, recurso online).

Mas adelante, profundizaremos sobre algunas de las problemáticas expuestas que se han convertido en el cotidiano de los habitantes cusqueños.

2.2 BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DE LA HISTORIA DE OURO PRETO

La Ciudad Histórica de Ouro Preto fue fundada durante la dominación portuguesa, a finales del siglo XVIII. La ciudad era conocida como un importante centro administrativo y comercial llamado Vila Rica (fundado en 1711), el centro de la Capitanía de Minas Gerais. Al respecto de la fundación de Villas y demás Teixeiras señala:

A fundação de vilas, freguesias e povoados ocorre, muitas vezes, como uma técnica de apropriação territorial. O papel específico da cidade liga-se a um aspecto intencional de demarcação de fronteiras e garante o domínio sobre terras conquistadas (2011, p.10)

Con el crecimiento de los pueblos y la formación de la Villa, la sociedad se dividió en grupos bien definidos: oficiales de la corona portugueses, comerciantes, religiosos, negros libres, esclavos y otros. Más tarde, cuando la corona asumió la tarea de organizar las poblaciones, los edificios estaban sujetos al Código de Obras, en el que se delimitaba el espacio y las formas de los edificios, provocando una homogeneidad arquitectónica.

Después del agotamiento de sus minas, la ciudad disminuyó y, como consecuencia, el número de esclavos se redujo de 21.400 a 2893 en 1737 (SALCEDO, 2007). Sin embargo, la riqueza acumulada durante el período dorado y la acción de las hermandades religiosas permitieron la construcción de varias Iglesias y del Teatro Municipal.

Foi usado muito ouro em mais de uma dezena de igrejas, por isso a riqueza dois senhores donos de minas agregaram ao Barroco um toque de luxo exorbitante para a época. A arte de Aleijadinho e a de Mestre Ataíde, mestiços nascidos em Ouro Preto, são mundialmente reconhecidas como a maior produção do barroco brasileiro de caráter sacro religioso (FINAZZI, 2017, p. 411)

Otro hecho importante fue que, en 1789, albergó el movimiento revolucionario conocido como Inconfidência Mineira: “Uma revolta contra os altos impostos cobrados pela Corte Portuguesa. Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, tornou-se mártir do movimento, e foi forçado em praça pública, no Rio de Janeiro, em 21 de abril de 1792” (FINAZZI, 2017, p. 411).

En 1823, después de la independencia brasileña, Don Pedro I la elevó a la "Ciudad Imperial de Ouro Preto", transformándose en la capital de la antigua provincia de Minas Gerais, un importante centro administrativo y comercial a nivel regional, que años más tarde fue nombrada capital del Estado minero. En la Figura 1, se muestra el aspecto de la villa dos años antes de que fuera elevada a ciudad.

El desplazamiento de la capital a la ciudad vecina de Belo Horizonte (1897), implicó la partida de gran parte de su población “consiguiendo manter seu patrimonio longe das modernidades da urbanización e a arquitetura intacta, apesar da falta de manutenção em seu casario colonial” (FINAZZI, 2017, p. 411). En la Fotografía 3, de 1865, se observa diferencias sustanciales en comparación con la Ilustración 1, de 1821; sin embargo, la geografía, la arquitectura, en particular, el visual de las iglesias; hace de Ouro Preto un paisaje inconfundible.

Fotografía 3 - vista de la ciudad de Ouro Preto en 1865



Fuente: archivo del Museo de la Inconfidencia

Al comienzo de la república, las prácticas arquitectónicas tradicionales fueron desplazadas por la influencia francesa en la composición de la ciudad, que fue causada por la apertura de los mercados extranjeros y el desarrollo de una red de transporte interno. A pesar

de los cambios observados, la ciudad mantuvo la estructura arquitectónica colonial debido a múltiples intervenciones sobre su patrimonio. En la Fotografía 4, de 1929, se observa el aspecto de la Plaza principal de la ciudad, antes del inicio de las intervenciones estatales sobre la arquitectura colonial.

Ilustración 1 - Aspecto de la ciudad de Ouro Preto en 1821



Fuente: archivo Museu da Inconfidência

Fotografía 4 - vista Plaza Tiradentes en 1929



Fuente: archivo del Museo de la Inconfidencia

La arquitectura colonial ouro-pretana fue conservada debido a los siguientes hechos: la declaración de la ciudad como Patrimonio Nacional (1933), la creación de la Inspectoría de Monumentos Nacionales (1934), la creación del Instituto do Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (1937), el proyecto “Gran Hotel de Ouro Preto” (1938), la campaña en beneficio del

patrimonio material de la ciudad (1949) las acciones asociadas al 250 aniversario de la ciudad (1961), las visitas realizadas por especialistas enviados de la Unesco entre 1966 y 1970 que tuvo como resultado la creación del Plan de Conservación, Valorización y Desarrollo de Ouro Preto y Mariana. Hechos precedentes a la declaración de la ciudad como Patrimonio de la Humanidad (1980) que inspiraron diversas reacciones, influenciando en la construcción identitaria de sus habitantes; creándose así, una relación dialéctica entre estos y las acciones relativas a la conservación del patrimonio cultural urbano, como la descrita por un reportero del periódico *O Diário*, el 13 de setiembre de 1949, referente al sentir ouro-pretano durante la campaña en beneficio del patrimonio material de la ciudad.

Existe, na verdade, um movimento na capital da República destinado a angariar fundos para a reconstrução de algumas casas antigas de Ouro Preto, mais isso não significa de maneira alguma que Ouro Preto esteja em ruínas, necessitando até de auxílio para ser “salva da ruína” [...] Não significa que se vá a salvar Ouro Preto da ruína, más sim, salvar os aspectos coloniais de Ouro Preto, que se encontra ameaçado de ser substituído pela urbanização moderna. (1949 Apud SORGINE, 2008)

Evidenciando, disconformidades más recientes en relación al patrimonio de la ciudad fue escrito: “sobre as pedras que dão para a Rua Antônio Pereira, as palavras “patrimônio da humanidade elitista” (ESTADOS DE MINAS, 2017, recurso online).

Así, en el caso ouro-pretano la manutención de la arquitectura colonial fue el elemento por el cual la ciudad obtuvo el título Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1980.

Fundada no final do século XVII, Ouro Preto foi o ponto central da corrida do ouro dos anos áureos da mineração no Brasil, no século XVIII. Com o esgotamento das minas de ouro, no século XIX, a influência da cidade diminuiu, mas muitas igrejas, pontes e chafarizes permanecem como testemunhos de seu passado de prosperidade e do excepcional talento do escultor barroco Aleijadinho (UNESCO, 2020, recurso online)

Además del título de la Unesco, dos eventos colaboraron con el resurgimiento de la ciudad: la llegada de la industria y la apertura de colegios federales (SALCEDO, 2007). En la actualidad su economía se sustenta en la actividad minera, la educación y el turismo. Las fotografías 5 y 6, muestran el estado actual del paisaje ouro-pretano, en cuyo centro predomina la arquitectura colonial y los espacios de servicio, inaugurados, desde el reconocimiento nacional y mundial de su patrimonio, para satisfacer el turismo.

Fotografía 5 - Vista actual de la ciudad de Ouro Preto



Fuente: Sitio Web Páginas Luso Brasileiras em Movimento

Fotografía 6- Vista de la Plaza Tiradentes, 2019, se destacan los anuncios comerciales y el flujo turístico



Fuente: Archivo personal de la autora (2020).

Si bien la ciudad de Ouro Preto no se construyó sobre las ruinas arquitectónicas de otra civilización como es el caso de Cusco, es un espacio cuya primera distribución (oficinas, iglesias, casas, calles, etc.) responden a la necesidad del tiempo de la extracción aurífera, empresa que construyó una ciudad de acuerdo con los cánones de la corona portuguesa y que en la actualidad debe mantener una configuración acorde con los parámetros que el

reconocimiento internacional exige. Es importante reparar en la distribución urbana y la arquitectura de estas ciudades, porque nos ayudan a entender cómo se desarrollaron los intercambios sociales y como se fue construyendo en el imaginario colectivo la identidad patrimonial de los habitantes, a través de lecturas segregadoras que priorizaron unos elementos sobre otros. Diegoli, confirma esta idea al mencionar que: “Na cidade histórica, a arquitetura e o urbanismo são documentos culturais que possibilitam resgatar e compreender memórias do fazer e do saber” (2017, p. 445). Realidad que no es exclusiva a las ciudades declaradas Patrimonio Mundial por la Unesco, porque toda ciudad es histórica.

Na teoria e na prática, e principalmente por convicção, toda cidade é histórica, na medida em que é constantemente modificada e preservada. Ou seja, cotidianamente é produzida pela sociedade. O valor histórico dos bens culturais não está vinculado à cronologia, às efemérides ou as pessoas ou a pessoas “ilustres”. Os suportes das memórias sociais não estão delimitados nos perímetros dos centros históricos das cidades (DIEGOLI, p.445, 2017)

A modo de síntesis, la historia urbana de ambos espacios, a partir de la presencia europea, sugiere que la ciudad nunca ha sido diseñada de acuerdo con las necesidades de la población local. Por el contrario, se orientó hacia la producción económica en beneficio de los intereses extranjeros y el sometimiento cultural. Por ello, nos interesa entender los mecanismos a través de los cuales, en el marco de las políticas culturales nacionales e internacionales, se ha dado continuidad a la subalternización de los grupos sociales; indígenas, en la ciudad del Cusco y, africano-brasileños, en el caso ouropretano. Y, cual ha sido la respuesta de estos ante los discursos oficiales que los desacreditan.

2.3 LA IDENTIDAD Y EL PATRIMONIO CULTURAL EN LOS DISCURSOS OFICIALES NACIONALES E INTERNACIONALES:

En el siguiente apartado estudiaremos los discursos oficiales que han normado, en cierta medida, las relaciones entre los grupos sociales de nuestro interés y sus producciones culturales. Fue responsabilidad de los Estados determinar qué expresiones culturales debían conservarse y cómo. Y, para esta tarea se apoyaron en un esquema importado de occidente, pues el vínculo de subalternización ideológica implantado en tiempos de la colonia no fue superado. Mario Chagas confirma esta afirmación, cuando describe esta subalternización como un movimiento pendular en las políticas de los museos, que transita entre el colonialismo, la modernidad y los movimientos decoloniales, hasta la actualidad.

Na contemporaneidade, movimentos de resistência e de criatividade dos povos quilombolas e dos povos indígenas, das comunidades populares urbanas e rurais, dos moradores das favelas e das chamadas periferias continuam

mobilizando afetos políticos e afetos poéticos a favor da decolonização epistêmica, política, econômica, social e cultural. Contra esses movimentos erguem-se sistematicamente os setores mais conservadores da sociedade brasileira, utilizando como argumentos a defesa da ordem e do progresso, do patrimônio privado e do desenvolvimentismo (CHAGAS, p. 127, 2017)

Los movimientos decoloniales, en el cuadro de las políticas culturales, aparecen de forma más evidente en los últimos años del presente siglo, incrustados en un esquema que es en sí mismo una perpetuación del esquema de dominación occidental, como lo es: la creación de la lista de patrimonios mundiales de la Unesco. Esta acción que tenía por objetivo la preservación de los espacios de “valor universal”, según criterios que cuestionaremos más adelante, fue determinante en la constitución de los espacios y las expresiones culturales como bienes comerciales. Luego del cuestionamiento de las políticas culturales internacionales y las adoptadas en Brasil y Perú para la preservación de su acervo cultural, dos casos nos ayudaran a dilucidar las consecuencias de este fenómeno: la construcción del hotel de la calle Saphy en el centro histórico de la ciudad del Cusco y la construcción del Aeropuerto de Chinchero en el Valle Sagrado del departamento. Ambos son atentados contra el patrimonio cultural cusqueño que responden al movimiento pendular, en las instituciones, descrito por Chagas; revelando, esta vez, una aproximación al colonialismo y a la modernidad. A lo que se le suma la corrupción en las instituciones peruanas encargadas de proteger el patrimonio cultural.

Desde la creación de los Estados Modernos en América Latina se consideró importante la preservación de los vestigios del pasado para la formación de una identidad nacional. En ese sentido, la fundación de los museos y la protección del patrimonio cultural material, en general, estaba orientada a esta tarea. Así, existió una temprana comprensión sobre la necesidad de preservar estos vestigios para la “reconstrucción” del pasado, la mediación de las relaciones del presente y la búsqueda un futuro más promisorio. En esta línea de pensamiento, en el primer decenio del siglo pasado, Emilio Gutiérrez de Quintanilla, director del Museo Nacional de Historia del Perú, se opuso a la exportación de material arqueológico de Machu Picchu a la Universidad de Yale.

No hai situación de derecho en que tenga más fuerza el título de la utilidad pública, para expropiar i readquirir todo lo que concurre a conservar la integridad i la continuidad de la historia patria; con mayor razón cuando el pasado está oscurecido por multitud de problemas, para cuya solución es absolutamente imperioso remitirse al estudio de cuanto atesoran todavía los monumentos de la antigüedad pre-hispana, con relación a civilizaciones i pueblos de no bien esclarecida procedencia, radicados en lo que fue el imperio de los Incas. (GUTIÉRREZ, 1921, p.263)

En este periodo el peligro de pérdida del patrimonio arqueológico peruano tenía como origen, en parte, las expediciones extranjeras que contaban con el permiso del aparato Estatal. De esta forma, parte o la totalidad de los bienes culturales encontrados, inclusive, comprados,

por estas comisiones internacionales, en territorio peruano, incrementaron colecciones privadas y colecciones públicas, en los museos de Europa y Estados Unidos. El interés que despertó la cultura incaica, desde los albores del periodo republicano, en el extranjero favoreció la mercantilización de los vestigios de las culturas originarias, no solo la incaica. A pesar de que ahondaremos sobre esta cuestión en nuestro segundo capítulo, traemos este hecho a la discusión porque al no caducar tuvo que transformarse, en algunos aspectos, cuando se encontró con una etapa posterior de orden mundial, habitualmente, definida como “globalización”. Teniendo esto en consideración podemos identificar estas continuidades y transformaciones, sobre las que se constituye, hoy en día, tanto el tráfico ilícito de bienes culturales como las otras formas de depredación del patrimonio cultural.

En las dos últimas décadas del siglo XX “intensificaram-se as relações econômicas em escalas mais abrangentes, redefinindo a divisão internacional do trabalho e gerando um processo claro de mundialização da economia” (SPOSITO,2010, p.52). Debido a los avances tecnológicos de nuevos sistemas informáticos con comunicación por satélite, estos cambios comenzaron a llamarse “globalización” y permearon, además, de la economía, las prácticas culturales y sociales de las naciones (SPOSITO, 2010). Ciertamente estos avances tecnológicos son utilizados para transportar algo más que datos fríos para la toma decisiones; pues la cultura globalizada que recoge sus valores del capitalismo la transita. Sin embargo, a pesar del parecer de algunos organismos internacionales; la “cultura globalizada” es incapaz de proveer medios humanos, diferentes y suficientes, para satisfacer la necesidad de representación de las personas. Por este motivo, de acuerdo con Castells, los grupos sociales responde a este discurso a través de acciones que reivindican la singularidad de sus orígenes.

Junto con la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo y la desaparición del estatismo, en el último cuarto de siglo hemos experimentado una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos. (CASTELLS, 2004, p.24).

En efecto, para algunos autores, la globalización puede acabar con la diversidad cultural mientras que, para otros ella adiciona un nuevo nivel espacial de análisis a los procesos de apropiación identitaria a través de conceptos como “identidad global”, “aldea mundial” o reinterpretaciones del cosmopolitismo griego, entre muchos otros.

Así, los análisis posteriores sobre las consecuencias de la pérdida del patrimonio cultural traspasaron los límites de las naciones y alcanzaron un nivel planetario. En ese sentido, autores contemporáneos, como Choay, despreciaran la “cultura globalizada” por poner en riesgo las

identidades asociadas a las expresiones culturales autóctonas y, en consecuencia, diversas, que nos definen como humanos.

Porque o único e verdadeiro problema com o qual nós somos confrontados hoje no quadro de uma sociedade globalizada é o de continuar a produzir meios humanos diferentes, sob pena de perder, desta vez, não a nossa identidade cultural, mas antes uma identidade humana cuja diversidade de culturas é a indissociável condição (CHOAY, 2015, p. 89).

Además, es importante mencionar que, hoy en día, no existe un consenso sobre lo que es globalización y cuáles son sus implicancias, lo que interfiere con la calidad de los análisis de la identidad asociada al fenómeno de la “globalización”.

En ese sentido, Vainer contribuye con el debate al reunir y categorizar los planteamientos de varios autores frente a “la globalización”. Así, afirma que los defensores de la globalización son quienes reconocen implícita o abiertamente la labor cada vez menos importante del Estado⁶. Además, asevera que existen quienes confían en la capacidad de los gobiernos locales para asimilar funciones tradicionalmente atribuidas a los Estados, como: la legitimación y la acumulación. “[...] que apostam nas identidades locais, no patriotismo de cidade, no regionalismo” (2002, p.16); este grupo, dice, ha resuelto reunir en la categoría “local” realidades por demás heterogéneas. Por último, añade que un tercer posicionamiento, de tipo intermedio, reconoce la importancia de los estados; lo que impide, citando a Borjas y Castells, “uma excessiva fragmentação em que dominem os tribalismos e fundamentalismos de todos os tipos” (VAINER, 2002, p.21). Y añade:

Para esta corrente, ao escamotearem a escala nacional, globalistas e localistas de todos os tipos estariam fazendo o jogo da própria globalização, cujo ponto de ataque central, não por acaso, é o Estado nacional, única escala e instituição escalar em condições de viabilizar, suscitar, a construção de alternativas viáveis ao capitalismo simultaneamente globalitário e fragmentador. (VAINER, 2002, p.21).

En ese sentido, Vainer se cuestiona si: “haverá ainda hoje algum processo social relevante cuja compreensão e modificação seja possível através de uma análise ou intervenção uniescalar?” (2002, p.24). Por lo tanto, le resta importancia al estudio de las sociedades en donde no reconoce una “transescalaridad”. En contraste, Choay recurre a las identidades diferenciales, sin miedo a los “tribalismos”, como elementos de oposición a la globalización.

⁶ Asimismo, afirma que varios frentes se levantan dentro del grupo de defensores de la globalización: i) Los grupos orientados a sostener que estamos ante un proceso de unificación global que terminará con los estados ii) Los grupos que perciben a la globalización como la extensión de las naciones dominantes sobre los mercados financieros de otras naciones iii) Y, finalmente, aquellos que deslegitiman la idea de que la “globalización” es una fase del capitalismo; entendiéndola, más bien, como una simple retórica dirigida a la justificación del sometimiento voluntario de mercados financieros o a un esquema de producción funcional para los grupos dominantes que lo imponen (VAINER, 2002, pp. 15-16).

Um dos primeiros objetivos da ordem patrimonial é o de expressar a identidade de uma região, de uma nação, de um acontecimento histórico ... Essa referência obrigatória a identidade, transformada ela mesma na origem dos procedimentos de restituição do passado, ou da sua preservação museográfica, parece que se opor ao fenômeno da globalização, funcionando como uma defesa contra a perda das identidades culturais. (CHOAY, 2007, p.22)

De acuerdo con las categorías propuestas por Vainer, los Estados modernos y las Naciones Unidas pertenecen al primer grupo. Porque, indiferentemente, de su significado, razón de ser o importancia, la globalización, para estos, es un fenómeno incuestionable que inclusive adiciona un nuevo espacio de análisis al proceso de construcción identitaria, como veremos con más detalle en nuestro tercer capítulo. Hasta ahora hemos reparado, principalmente, en la figura del Estado como productor, o, mejor dicho, como repetidor del modelo occidental y de políticas culturales. Por lo tanto, serán los encuentros internacionales organizados desde el tercer decenio del siglo XX, los mismo que tuvieron continuidad, principalmente, a cargo de las Naciones Unidas, hasta nuestros días. Y precisamente fueron estos los que determinaron el paradigma contemporáneo del patrimonio cultural.

En ese sentido, cabe mencionar que Las Naciones Unidas y sus organismos especializados fueron creados en Europa, como respuesta a la devastación ocasionada durante la I y la II Guerra Mundial, buscando soluciones que resolvieran problemáticas transversales a las naciones afectadas. “Foram destruídas pela guerra partes de Roma, Londres, Berlim, Varsóvia, Vilnius, Riga, Talín, Tóquio, Budapeste [...] Dresden, Florença, Roterdã, Hiroshima e Nagasaki, dentre outras” (DIEGOLI, 2017, p. 446). Este espacio de debate internacional se constituyó como una fuente de normas sobre diversos aspectos de la vida en sociedad, inclusive, en el ámbito del patrimonio cultural. Infelizmente, los documentos resolutivos de estos encuentros fueron asimilados de forma pasiva por las sociedades americanas, ignorando su tardía participación en dichos encuentros.

Así, los Estados americanos, anecdóticamente, se alinearon a las urgencias europeas sobre el patrimonio cultural y los mecanismos para su conservación, cuando la realidad y las necesidades americanas distaban largamente de la escena occidental. Restituyéndose, de este modo, una tutela, que, en realidad, era una nueva forma de dominación dirigida por los países europeos más influyentes sobre los estados americanos; configurándose un colonialismo ininterrumpido, ya sea por violencia (durante el llamado periodo colonial), o, por tutelaje (a través de los organismos internacionales).

De esa forma, el patrimonio cultural del nuevo paradigma, propuesto por los organismos internacionales, exigió la resignificación de estos espacios para entrar en esta nueva lógica

mercantilista. En este punto nos referimos a las problemáticas que enfrentan los espacios y las expresiones culturales que son objeto de interés mundial a partir de la masificación de la actividad turística. Porque, como ya mencionamos, las producciones culturales materiales en América Latina fueron mercantilizadas desde los inicios del periodo republicano, sin contar el expolio perpetrado durante el periodo colonial. Así, la masificación del turismo consustanciada a una lista de espacios que merecían distinción provocó y provoca la acelerada comercialización de los bienes culturales. Consecuentemente, los espacios americanos se enfrentan no solo a los riesgos de la comercialización de su patrimonio, en el marco de una cultura globalizada; sino que, además, se enfrentan con las contradicciones inherentes a los espacios declarados como Patrimonios Mundiales por la Unesco, debido a la problemática que genera el tener que encajarse y sobrevivir en una construcción teórica y social que los desacredita.

Choay confirma estas ideas cuando reconoce que, si bien la comercialización del patrimonio es igualmente negativa tanto para los turistas como para los lugares declarados patrimonio mundial, el nivel de amenaza en estos espacios no siempre será el mismo. Existe una vulnerabilidad propia del patrimonio de los pueblos de América del Sur (2015), la cual dejaremos en evidencia en lo que resta del presente capítulo.

2.3.1 De depredadores patrimoniales a patrimonios vivos: conceptos inoperantes en la realidad americana

La Carta de Atenas (1931) fue el primer documento a favor de la conservación del patrimonio artístico y arqueológico gestado en una conferencia internacional europea. En ella se manifiesta el compromiso de los Estados "civilizados" de conservar el patrimonio artístico y arqueológico de la humanidad. Insiriéndolo como una problemática transversal a todas las naciones en el marco de lo "global" y que, como tal, requería del dialogo entre organismos oficiales responsables en todos los niveles. En el último escalafón estaba: La Comisión de la Cooperación Intelectual, El Consejo Internacional de Museos, entre otros. Además, aborda los principios y teorías generales relativas a la protección de monumentos y los procesos de mantenimiento, en los que se reconoce el peligro de las formas modernas de habitar sobre el carácter histórico y artístico de los monumentos. Los Estados Parte concluyen el documento reconociendo la existencia de un "sentimiento" que vincula a los habitantes con el patrimonio cultural, y que, a partir de este, son pasibles para la educación en su preservación.

La Conferencia, profundamente convencida de que la mejor garantía de conservación de los monumentos y de las obras de arte viene del afecto y del respeto del pueblo, y considerando que este sentimiento puede ser

favorecido con una acción apropiadas de las instituciones públicas, emite el voto para que los educadores pongan empeño en habituar a la infancia y a la juventud a abstenerse de cualquier acto que pueda estropear los monumentos, y los induzcan al entendimiento del significado y, en general, a interesarse en la protección de los testimonios de todas las civilizaciones.(CONSEJO INTERNACIONAL DE MUSEOS, 1931, p. 2).

El debate inaugurado, en el marco de estos encuentros internacionales, abrió un nuevo camino para alcanzar la categoría de “civilización europea” a través de la preservación del patrimonio. Lógicamente, al ser parte de un discurso nacido en el seno de las preocupaciones europeas, estos esfuerzos por resguardar la materialidad de sus culturas, se limitaba al patrimonio monumental y a las obras detentoras de un valor artístico de origen europeo porque las expresiones culturales sin su influencia no eran consideradas arte, idea que no ha caducado con el tiempo. Por esta razón, las construcciones antiguas o actuales pertenecientes al grueso de las poblaciones subalternizadas (de origen africano o indígenas) que no se adecuaban a este esquema, no eran consideradas para ser preservadas; por el contrario, estos contaminaban el ambiente de la arquitectura monumental y debían ser eliminados o ignorados hasta que, por el deterioro, perezcan al paso del tiempo.

Estas ideas asimiladas en América Latina se transformaron en herramientas de segregación, ya que en el orden jerárquico se valorizaban: primero, los bienes materiales del periodo colonial y; segundo, en el caso de países como Perú, le seguían la arquitectura monumental de las civilizaciones originarias. Estas últimas eran vistas como cosas del pasado porque, en el discurso oficial, la población indígena viva y empobrecida no podía tener ninguna relación con el pasado glorioso o la magnificencia de esas construcciones, como máximo estas poblaciones podían ser disuadidas de deteriorarlos. Por otro lado, en ausencia de la monumentalidad arquitectónica local, la valorización única de las edificaciones coloniales se combinaba, más evidentemente, con esfuerzos por levantar nuevas y modernas edificaciones de acuerdo con los estándares europeos y acabar con todo lo restante, como se puede percibir en la historia de Brasil. Es así como las ideas desarrolladas en la carta patrimonial de 1931 terminan atentando contra los habitantes cusqueños y ouro-pretanos.

Retomando las acciones con respecto al patrimonio, realizadas en este periodo. Al final de la Segunda Guerra Mundial, una vez más, ante la devastación material, se ratificó la carta escrita en la ciudad de San Francisco, acción con la que oficialmente se inauguró La Organización de las Naciones Unidas. Asimismo, como un órgano asociado se crea la UNESCO; el cual tiene por misión el fortalecimiento de los vínculos entre las sociedades y las

naciones por medio de "un entendimiento intercultural a través de la protección del patrimonio y del apoyo a la diversidad cultural" (UNESCO, 2020, recurso online)

Posteriormente, durante la década del sesenta, “as principais preocupações e assuntos debatidos pela UNESCO, OEA e ICOMOS foram: ampliação do conceito sobre o que venha a ser bens culturais; [...] inserindo também as paisagens e elementos da natureza (DIEGOLI, 2017, p.448). No será hasta los años setentas, “momento em que emergiram identidades diferenciadas, sobretudo no âmbito das lutas sociais, a academia passou a discutir a questão das identidades culturais e seu papel na sociedade” (ENRIQUE, 2017, p. 429). Por ello, estos primeros debates se enfocan, principalmente, en la importancia de la conservación material de los bienes culturales, mientras el espectro de esta labor iba ampliándose a los lugares que los contenían. Durante este periodo, por estos discursos, los habitantes fueron identificados como desconocedores del valor de sus propias producciones culturales porque las nuevas formas de la vida moderna los insensibilizaban al punto de transformarlos en depredadores del patrimonio; sin embargo, eran, también, considerados elementos sujetos a ser educados en la importancia de su patrimonio monumental, de forma que podían convertirse en potenciales aliados para la conservación. En efecto, los discursos de los organismos oficiales construyen conceptualmente a los habitantes como depredadores, para luego ser considerados como aliados en la tarea de la preservación; siendo, finalmente, susceptibles a ser educados. En consecuencia, los organismos oficiales confirman su visión impositiva que apaga las voces y la creatividad de los habitantes mediante estos discursos que no poseen apertura al dialogo.

La integración de los bienes culturales a sus contextos espaciales demoró aproximadamente 20 años. Y, tuvo lugar en la Conferencia General de Paris, auspiciada por la Unesco en 1962. El documento resolutivo de este encuentro fue la Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y del Carácter de los lugares y paisajes; mientras el debate sobre las identidades tuvo que esperar veinte años más.

En este documento, los Estados miembros acuerdan proteger los paisajes y los sitios naturales, rurales y urbanos de los peligros que se desprenden de las formas modernas de vivir en sociedad. Por lo cual, se consideró necesaria la creación de medidas para prevenir la destrucción o modificación no comunicada, a las autoridades competentes, de las características estéticas o pintorescas de los lugares valorados. Además, se hizo hincapié en la importancia de actividades, como: la creación de museos y el apoyo a los ya existentes para que constituyan áreas especializadas en las características naturales y culturales de los lugares de interés. Buscando “despertar y estimular el respeto del público por los lugares y paisajes, y dar a conocer las normas dictadas para lograr su protección” (UNESCO, 1962, p. 146). También se consideró

necesaria la participación de: las escuelas, la prensa, los organismos privados interesados en la protección de dichos espacios, el turismo, los organismos juveniles, y la educación popular.

El abordaje más amplio de la Recomendación de 1962 nos muestra claros avances respecto a la Carta de Atenas de 1931. Sin embargo, la estructura de este plan mantiene la figura de la educación vertical, en el que la información transita de los organismos catalogados como competentes a la sociedad civil. Manteniendo a los habitantes como espectadores de las acciones en torno al patrimonio cultural, del cual estos son herederos y productores; siendo, por lo tanto, fuentes de conocimiento de saberes y haceres.

La primera participación de dos Estados americanos en las reuniones de la Unesco tuvo lugar en 1964, a casi 20 años de la inauguración de la institución y a más de 30 años de la primera conferencia a favor de la conservación del patrimonio artístico y arqueológico mundial, en donde dos países no europeos, México y Perú, fueron convocados para expresar sus preocupaciones, exclusivamente, sobre bienes culturales de origen colonial (CHOAY, 2015, p.34).

En 1967, en la reunión de la Organización de los Estados Americanos (OEA), ocurrida en el Ecuador, se gestaron Las Normas de Quito; trayendo la discusión al territorio americano desde la perspectiva del desarrollo económico y social. En el que los monumentos y los lugares de interés arqueológico, histórico y artístico pueden ser usados como herramientas para el progreso de la región. A través de un plan sistémico con el objetivo de su revalorización, que enfrente la crisis económica del bloque. “Consecuentemente, las medidas conducentes a su preservación y adecuada utilización no ya sólo guardan relación con los planes de desarrollo, sino que forman o deben formar parte de los mismos” (OEA, 1967). En vista del expolio de bienes culturales que será explicado más adelante, afirmaron que,

resulta imprescindible extender la debida protección a otros bienes muebles y objetos valiosos del patrimonio cultural a fin de evitar que se sigan deteriorando y sustrayendo impunemente y de procurar, asimismo, que contribuyan al logro de los fines perseguidos mediante su adecuada exhibición de acuerdo con la moderna técnica museográfica. (OEA, 1967, recurso online).

Mientras el “fenómeno de aculturación” del periodo colonial se transformó en un elemento que imprimió una singularidad genuinamente americana, sobre: “los estilos importados”; ocultando, bajo los discursos del progreso, la necesidad imperante de rever los resultados sociales de esos “encuentros”. En cuanto, los habitantes son:

[...] incapaces de apreciar lo que más conviene a la comunidad desde el lejano punto de observación del bien público, los habitantes de una población contagiada de la "fiebre del progreso" no pueden medir las consecuencias de sus actos de vandalismo urbanístico que realizan

alegremente con la indiferencia o complicidad de las autoridades locales (OEA, 1967, recurso online)

Sin embargo, se reconoce que producto del abandono del Estado, en algunas comunidades, han surgido agrupaciones cívicas pro-defensa del patrimonio, las cuales vienen dando excelentes resultados. Y que, de ser conveniente, deberían considerarlas en los planes con especial atención en las comunidades pequeñas. Además, sugiere que en los proyectos de revalorización se debería considerar al “acervo sociológico del folklore nacional”.

Un año después, auspiciada por la Unesco, fue elaborada la Recomendación de Paris de Obras Públicas o Privadas. Esta apuntaba a: “asegurar a não expulsão da população carente residente nas áreas centrais das cidades. Ou seja, é o que chamamos de reabilitação social, em que o poder público assegurasse a não gentrificação de áreas urbanas deterioradas” (DIEGOLI, 2017, p. 447), las cuales podían ser rehabilitadas.

Casi 10 años después, auspiciada por la UNESCO, en Nairobi, se gestó La Recomendación relativa a la salvaguardia de los conjuntos históricos y su función en la vida contemporánea. Debido al peligro homogeneizador de las actividades modernas se consideró de vital importancia la salvaguardia de los conjuntos históricos o tradicionales, que expresan la cultura; siendo, simultáneamente, uno de los fundamentos de la identidad. Para ello, propusieron su inserción en la vida colectiva actual; entendiendo que estos se componían:

[...] de construcciones, y de espacios, inclusive los lugares arqueológicos y paleontológicos, que constituyan un asentamiento humano tanto en medio urbano como en medio rural y cuya cohesión y valor son reconocidos desde el punto de vista arqueológico, arquitectónico, prehistórico, histórico, estético o sociocultural. (UNESCO, 1976, recurso online)

Entre varias otras cuestiones, las políticas de salvaguardia debían ser multinivel y los planes y documentos debían ser confeccionados por equipos “pluridisciplinarios”. Además, era necesario identificar las zonas en mayor riesgo y darles prioridad; asimismo, debía llevarse control de las nuevas construcciones, y difundir al máximo los beneficios sociales, culturales y (sobre todo) económicos de las rehabilitaciones.

Mientras en el Perú, a mediados de los sesenta, se creó el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en 1964. Entre los intelectuales vinculados al proyecto se destacan “José María Arguedas, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, John Murra, María Rostworowski, Augusto y Sebastián Salazar Bondy, Luis E. Valcárcel y José Matos Mar, gestor, fundador y director del IEP durante los primeros veinte años”⁷. Dedicados al diagnóstico de la realidad peruana, intensificaron las investigaciones sobre la problemática indígena. “principalmente en el periodo de 1975 y 1985,

⁷ <https://iep.org.pe/quienes-somos/historia/>

se orientaban a descubrir el Perú profundo, indio, atrasado, tradicional, original y a revelar sus potencialidades para el futuro” (BURGA, 2005, p.198). Mediante el cual podemos percibir que hubo reflexiones sobre los habitantes, en este caso indígenas de Cusco, aunque no se ubicaron dentro de las discusiones patrimoniales. Mientras que, en el Brasil, debido a la dictadura militar, se imposibilitó estos abordajes abiertamente; sin embargo, volvieron a tener algún impulso, en 1979, con la creación del Centro Nacional de Referencia Cultural (CNRC), liderado por Aloisio Magallaes.

Por otra parte, en este mismo periodo se suscribió La Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales, (UNESCO, 1970); documento en el cual se apoyarían las demandas por la restitución del patrimonio cultural expoliado. En la Convención se determina: “que los bienes culturales son uno de los elementos fundamentales de la civilización y de la cultura de los pueblos, y que sólo adquieren su verdadero valor cuando se conocen con la mayor precisión su origen, su historia y su medio” (UNESCO, 1970). Debido a esto, a partir de la fecha, los signantes consideran ilícita “la importación, la exportación y la transferencia de propiedad de los bienes culturales que se efectúen infringiendo las disposiciones adoptadas por los Estados Parte en virtud de la presente Convención” (UNESCO, 1970).

En el documento se agrupan los bienes culturales en cinco categorías, siendo estos los: 1) productos del genio individual o colectivo, creados en el mismo Estado por nacionales, por nacionales/no nacionales o apátrida que residan en este 2) hallados en el territorio nacional 3) encontrados por misiones académicas con autorización oficial 4) objeto de intercambios libre y consentidos 5) recibidos a título gratuito o adquiridos legalmente con consentimiento oficial del país de origen de esos bienes. Asimismo, algunas de las obligaciones de la Convención fueron: i) restringir la transferencia ilegal de bienes culturales por medio de la educación, la información y la vigilancia ii) obligar a los anticuarios a llevar un registro que consigne la procedencia de cada bien cultural, el nombre y la dirección del proveedor, la descripción y precio de cada bien vendido y a informar al comprador del bien de la prohibición de exportación. Sin embargo, dicha convención no limitaba a los Estados Parte a realizar acuerdos particulares o que continúen aplicando acuerdos ya concertados sobre la restitución de bienes culturales salidos de su territorio de origen, cualquiera fuera el motivo, antes de su entrada en vigor. Asimismo, la Unesco ofrecía a los Estados Parte sus oficios en caso de controversia sobre la aplicación de la convención.

Con respecto al Perú, en 1977, se desarrolló el Encuentro de Arquitectos en Machu Picchu, cuyo resultado fue la Carta de Machu Picchu, en la que se debaten y amplían los conceptos relativos a la preservación del patrimonio cultural, a través de políticas de planeamiento urbano, presentes en la Carta de Atenas de 1933. Además de los subtítulos relativos a cuestiones técnicas, en donde figura el denominado “Preservación y Defensa de los Valores Culturales y Patrimonio Histórico-Monumental”, que a la letra dice:

La identidad y el carácter de una ciudad están dados no sólo por su estructura física, sino también por sus características sociológicas. Por ello se hace necesario que no sólo se preserve y conserve el Patrimonio Histórico-Monumental, sino que se asuma también la defensa del Patrimonio Cultural, conservando los valores que son de fundamental importancia para afirmar la personalidad comunal o nacional y/o aquellos que tienen un auténtico significado para la cultura en general. (CARTA DE MACHU PICCHU, 1977).

Estas visiones cada vez más amplias del patrimonio cultural, en el que los habitantes comenzaban a tener una presencia menos etérea, respondían a intensos cambios políticos y sociales que estaban transformando las relaciones de poder en América Latina y el mundo. “La guerra de Vietnam, las luchas anticoloniales en África y el surgimiento del movimiento no alineado continuaban sacudiendo conciencias y, a su manera forzaron cambios importantes en las relaciones de poder a escala mundial” (AGUIRRE, 2002, p.448).

En el caso específico de Brasil, se destaca la creación del Movimiento Negro Unificado en 1979 “que iría ejercer um forte protagonismo político e pautar as lutas contra o racismo e pela reparação em todo o processo de redemocratização e nos debates de Constituinte” (GURAN, 2017, p.216). Asimismo, Aguirre menciona que las mudanzas interestatales o globales influyeron en las transformaciones de las estructuras sociales de cada país en América Latina; con lo cual, las ciencias sociales viraron hacia temas involucrados con estos cambios.

Las luchas por los derechos civiles traerían consigo una serie de cambios sociales que habrían de reflejarse en los debates académicos y políticos en torno de las desigualdades raciales y sociales; los cuales a su vez iban a repercutir sobre las agendas de investigación de los historiadores, incluyendo aquellos que escribían sobre América Latina (AGUIRRE, 2002, p. 448)

En concordancia con esta afirmación, Burke (1992) menciona que los nuevos problemas, los nuevos enfoques y objetos de la nueva historia, ampliaron los campos de la investigación de la disciplina en proporciones geométricas; aproximando entre sí, objetos de investigación propios de: la sociología, la etnología, la antropología, casi hasta el punto de confundirlos.

A expressão “a nova história” é mais bem conhecida na França. La nouvelle histoire é o título de um a coleção de ensaios editada pelo renomado medievalista francês Jacques Le Goff. Le Goff também

auxiliou na edição de uma maciça coleção de ensaios de três volumes acerca de “novos problemas”, “novas abordagens” e “novos objetos”. [...] a nova história começou a se interessar por virtualmente toda a atividade humana (BURKE, 1992, p. 9)

Así, las actividades que alguna vez fueron descuidadas y entendidas como respuestas "naturales", comenzaron a clasificarse como "construcciones culturales"; por lo tanto, facultadas para el escrutinio histórico. “O que era previamente considerado imutável é agora encarado com o um a “construção cultural”, sujeita a variações, tanto no tempo quanto no espaço” (BURKE, 1992, p. 11).

En este sentido, el cuerpo de intelectuales interesados en el patrimonio no sería ajeno a estos cambios. Y, en los años setenta, se experimentó una aproximación de los estudios patrimoniales y el concepto de ciudad. En el que se evidencia la injerencia de la Nueva Historia y la apertura a las interpretaciones de un orden antropológico sobre la ciudad - la exploración del acto de habitar, la vida cotidiana, etc. - y la teoría del patrimonio. De acuerdo con Marcia Chuva, la participación de la Nueva Historia y los trabajos sobre historia cultural de los autores ingleses de raíz marxista, Eric Hobsbawm y Terence Ranger, serían decisivos en la construcción de las nuevas configuraciones teóricas del patrimonio brasileño. “Era, sem dúvida, um contexto de viradas epistemológicas. Essa virada cultural que atingia em cheio a história produzia os primeiros passos de uma aproximação da disciplina com a temática do patrimônio no Brasil” (CHUVA, 2017, p.81).

Aun en los años setenta la Unesco llevó a cabo su intervención más importante en la configuración del paradigma contemporáneo del patrimonio: la creación de la Lista de Patrimonio Mundial durante la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972); la cual involucro la realización de un catálogo y un fondo exclusivo de patrimonios declarados de interés universal, dividido en las categorías de Patrimonio Cultural y Natural. El primer grupo comprendía los conjuntos de construcciones arquitectónicas, los monumentos arquitectónicos, arqueológicos, etc.; cuya excepcionalidad fue también el resultado de la armonía con el paisaje y los lugares que representaban una combinación de la obra conjunta, entre el hombre y la naturaleza. El segundo grupo consideró los monumentos naturales y formaciones geológicas que constituían el hábitat de especies en peligro de extinción; también, por los lugares y áreas naturales estrictamente delimitados.

En 1992, en reconocimiento de las relaciones desiguales en la lista de patrimonios mundiales, Mechtild Rössler, actual director de la División del Patrimonio Mundial de la Unesco, afirmó que la integración de la categoría de Paisaje Cultural a la Lista de Patrimonio Mundial, fue un intento de dar solución a la omisión sufrida por las "culturas locales e

indígenas" (RÖSSLER, 2002). Debido a que los espacios con valores culturales eran clasificados como patrimonios naturales, pues las categorías de Patrimonio Natural y Patrimonio Cultural no satisfacían las necesidades de los espacios no europeos. A pesar de esta problemática conceptual, un año más tarde, en la reunión de Schorfheide (Alemania) dirigida a evaluar la funcionalidad de las tres categorías en todo el mundo, no convocaron a ningún representante de la región de América Latina y el Caribe, negligencia que la misma Rössler reconoció (RÖSSLER, 2002).

Confirmándose así, que, a pesar de las mudanzas en Europa durante el siglo XX, las crisis económicas en América Latina, y las luchas mundiales en contra de la desigualdad social -influyentes en el discurso patrimonial actual-, se ha mantenido la idea de superioridad europea en el discurso y se sometió a los habitantes.

En este sentido, y, desde el eurocentrismo impuesto en su nueva configuración conceptual de patrimonio que consideraba al habitante, debemos rememorar los tópicos en los que se interesaron. Se comenzó a reconocer la presencia pasiva de los habitantes que contorneaban los centros arqueológicos, históricos y artísticos que habían despertado el interés de los Estados y organismos internacionales (motivados por la salvaguardia de la memoria mundial, el desarrollo de estrategias económicas para atraer los ingresos del turismo, o ambos). Los Estados se reunían para intentar contrarrestar el peligro de pérdida que sufrían los bienes culturales ante un crecimiento urbanístico desorganizado, que era símbolo de la modernidad y del progreso en América Latina provocado por las mencionadas ideas modernas o por la inexistencia de políticas urbanísticas propias de un Estado permisivo. A esta escena caótica se le sumaba el expolio sistemático que el patrimonio cultural de los Estados americanos venía sufriendo durante siglos. En este periodo, como ya se mencionó anteriormente, los habitantes fueron vistos, principalmente, como depredadores del patrimonio cultural, pero pasibles de ser educados en su importancia y la lucha por su conservación. Tarea para la cual, los Estados americanos pretendían interesarlos, principalmente, por medio de la difusión de los potenciales beneficios económicos que el turismo traería para sus localidades.

No fue sino hasta los años ochenta que se tomó en cuenta la construcción identitaria de estos habitantes, los cuales habían sido considerados agentes pasivos dentro del discurso patrimonial dominante. Hecho que aconteció durante la Conferencia de México de 1985 organizada por ICOMOS. En este debate, el concepto de cultura fue utilizado - "en su sentido más amplio" - según afirmaron:

puede ser considerado actualmente como el conjunto de trazos distintivos espirituales, materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una

sociedad o un grupo social. Esta engloba, además de las artes y de las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores las tradiciones y las creencias (ICOMOS, 1985, p.1)

Consideraron además que las políticas culturales deben seguir los siguientes principios:

Identidad cultural, Dimensión cultural del Desarrollo; Cultura y Democracia; Patrimonio Cultural; Creación Artística e Intelectual y Educación Artística; Relaciones entre Cultura, Educación, Ciencias y Comunicación; y Cooperación Cultural Internacional. Con lo cual, “la identidad cultural” fue considerada por la primera vez como elemento clave dentro de las acciones del discurso patrimonial dominante. Por lo tanto, fue definida como: “una riqueza que dinamiza las posibilidades de realización de la especie humana al movilizar cada pueblo y cada grupo a nutrirse de su espacio e a cultivar las contribuciones externas compatibles con su especificidad y continuar, así, el proceso de su propia creación” (ICOMOS, 1985, p.1). En el que “cualquier forma de dominación niega o deteriora esas identidades” (ICOMOS, 1985, p.1). Bajo ese concepto la identidad cultural es entendida como un proceso continuo en el que los individuos representados en un espacio escogen las manifestaciones foráneas que armonizan con sus especificidades. Estas disposiciones del ICOMOS confirman la problemática planteada, al inicio del texto, con respecto a la relación entre discurso oficial de los organismos internacionales y los habitantes. Pues, en primer lugar, estos intercambios suceden dentro de una estructura social en la que el poder no está dividido de forma equitativa y, como ya mencionamos, esta situación se agrava en los espacios que fueron antiguas colonias. Por ello, pensar que los individuos pueden “elegir” las representaciones foráneas que desean asimilar escapa de la realidad.

En segundo lugar, omite las respuestas de los grupos sociales ante “las formas de dominación”, por ejemplo: tenemos las propias luchas sociales que impulsaron el debate sobre las identidades en el discurso patrimonial dominante, y que, aun así, de una forma más sutil, el habitante siguió sometido. En consecuencia, y, aunque de un modo menos evidente al de las discusiones anteriores, los habitantes dentro del discurso siguen siendo considerados sujetos pasivos. Enrique reafirma estas ideas cuando evalúa los impactos del turismo sobre las comunidades, al respecto menciona que:

A relação com o turismo pode comprometer uma comunidade no seu processo de afirmação de identidades diferenciadas e tornar-se muitas vezes negativa, em outros casos, pode ocorrer um processo inverso, no momento em que a valorização de representações torna-se necessária como estratégia de luta social. Geralmente, quando ameaça sua qualidade de vida, o grupo tende a eleger representações que lhe permitem se afirmar, reivindicar políticas diferenciadas ou ainda defender espaços e direitos (ENRIQUE, 2017, p.435-436)

Encontramos otro punto de debate sobre su afirmación: “La cultura es un dialogo, intercambio de ideas y experiencias, apreciación de otros valores y tradiciones; en el aislamiento, se agota y muere” (CONFERENCIA MÉXICO, 1985). Concordamos en que la cultura es un proceso constante, dentro del que se encuadran el “encuentro” con “otros valores y tradiciones”, pero refutamos la idea de que la ausencia de estos pueda acabarla. Si, reconocemos que la cultura se transforma, hasta en el escenario más extremo de aislamiento, podemos suponer que este comportamiento se mantiene, y, de esta misma forma, pueden surgir nuevos elementos culturales generados por las mudanzas sociales en la propia experiencia histórica de una determinada sociedad que le den continuidad a sus producciones culturales.

La idea anterior se vincula a los parámetros de la afirmación para refutar la propuesta de ICOMOS. La cual parece encuadrarse dentro de una idea lineal del tiempo o del progreso, aunada a la globalización. Así, nuevamente, se mantiene la imposición de un discurso homogeneizador que contribuyó a los imperialismos y, que, ahora vuelve, a través, de las propuestas institucionales. Lo peligroso de estas formas de dominación es que cuestionan, sutilmente, a las concepciones locales, que se han mantenido aisladas de la aldea global, tal cual lo hace Vainer. Y, nuevamente, son posicionados en el lugar del problema. Por ejemplo, cuando se refiere a las civilizaciones denominadas como “*No contactadas*”.

O, como las civilizaciones autóctonas de Centroamérica y los Andes, en las que se evidencia una cosmovisión que contempla el retorno, la cual se sigue manifestando a través de las expresiones culturales inmateriales, reclamando un pensamiento local, en contra de lo que afirman estas instituciones. Un ejemplo de ello son los danzantes de tijeras, que constituyen en sí mismos un documento histórico antagónico a estos planteamientos. Esta danza fue inscrita en el 2010 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. De acuerdo con la información del sitio web de la UNESCO:

Para interpretar la danza, se ponen frente a frente dos cuadrillas por lo menos y los bailarines, al ritmo de las melodías interpretadas por los músicos que les acompañan, tienen que entrechocar las hojas de metal y librar un duelo coreográfico de pasos de danza, acrobacias y movimientos cada vez más difíciles [...] os bailarines, que llevan atuendos bordados con franjas doradas, lentejuelas y espejitos, tienen prohibido penetrar en el recinto de las iglesias con esta indumentaria porque sus capacidades, según la tradición, son fruto de un pacto con el diablo (UNESCO, 2010)

Esta descripción omite elementos claves para la comprensión de esta expresión cultural y por ende del tiempo circular. De acuerdo con algunos académicos los mencionados danzantes de tijeras son una reminiscencia del movimiento “Taki Onqoi”, del cual se tiene registro desde el siglo XVI. Este movimiento anunciaba que “[...] las antiguas divinidades andinas habían vencido (o, estaban por vencer) al dios de los cristianos, y, en consecuencia, los andinos podían

proceder a expulsar a los españoles” (PEASE, 1981, p.26). Cumpliéndose la idea circular del tiempo a través del retorno de las huacas, entendidos por los españoles como dioses andinos.

Con respecto al caso brasileño, en 1986, este debate se hace presente en la declaración del “Terreiro Casa Branca” en Salvador (Bahia) también conocido, como: “Terreiro de Candomblé Ihê Axê Iyá Nassô Oká” por el IPHAN. Evento paradigmático en la historia del patrimonio nacional, ya que puso en evidencia un inventario dirigido, exclusivamente, a elementos monumentales de influencia europea. La iniciativa sufrió, por lo tanto, una fuerte desaprobación por parte de los miembros de la iglesia católica y fue, además, tildado de demagógico. El Consejo del IPHAN se dividió entre los que consideraban “desproposital e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico tal iniciativa” (GURAN, 2015, p.219), y los que estaban valorizando estas expresiones culturales, según Velho: “a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo [...] particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais” (2006 apud GURAN, 2017). En el que el antropólogo solicitaba que se considerara a esta manifestación cultural en estado de actividad y que la declaración debía, por lo tanto, proteger su continuidad en el tiempo.

En efecto, para Velho la victoria de la declaración fue el resultado de la participación de una movimiento social afro-baiano bien organizado en Salvador, que estuvo compuesto por artistas, intelectuales y líderes religiosos que atendieron a esta campaña por reconocer las contribuciones africano-brasileñas. Consecuentemente, en 1988, la Constitución Federal Brasileña, en su artículo 216, reconoce los bienes inmateriales como patrimonios.

Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências À identidade, ação, À memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I- as formas de expressão; II- os modos de fazer, viver e criar; III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados Às manifestações artísticas-culturais; V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988)

Sin embargo, no fue hasta el año 2000 que se legitimó el registro de bienes culturales inmateriales en el Brasil (Decreto N° 3.551), con el cual se crea el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial. Asimismo, en el mismo año se registra, por primera vez, en más de una década, el tercer bien cultural de matriz africana. Nos referimos al “Terreiro Axé Opô Afonjá”, en Salvador (Bahia). “De lá aos nossos dias, foram tombados mais sete terreiros, todos na Bahia,

coabrindo as principais tradições de culto – jêje/fon, nagô/iorubá e banto/angola – e contemplando ainda o reservado culto aos ancestrais – Egunguns” (GURAN,2017, p.221).

Regresando a inicios de los años noventa, en 1989, la Conferencia General de la Unesco se reunió en Paris, el documento resolutivo del encuentro fue la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular. En el que se considera que “la cultura tradicional y popular” forma parte del patrimonio universal de la humanidad y se repara en su importancia para la afirmación de “identidad cultural” y la aproximación de grupos sociales. Definiéndose cultura tradicional y popular, como: “el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social” (UNESCO, 1990). En donde se adiciona que: “las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes” (ídem).

Por su parte, la Conferencia de Nara, organizada por: ICOMOS, el Centro Internacional de Estudios para la Preservación y Restauración de la Propiedad Cultural (ICCROM), y por la UNESCO, tuvo lugar en la ciudad japonesa de Nara en 1994. Su documento resolutivo, la Declaración de Nara, insirió al debate el tema de la autenticidad de acuerdo con las diferentes categorías y diversidad del patrimonio.

En el 2003, a sesenta años de su fundación, los estados miembros de la UNESCO reunidos en Paris elaboraron la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de forma tardía a las demandas de las realidades de países como Brasil, que habían afrontado hace más de una década la necesidad imperante de reconocer las expresiones culturales de los grupos sociales segregados por el esquema de la monumentalidad y el arte europeo; el cual, restringía el patrimonio a las expresiones materiales.

En la que se reconoce: la importancia del patrimonio cultural inmaterial para el mantenimiento de la diversidad cultural y el desarrollo sostenible; los peligros de los procesos de “mundialización y de transformación social” para el patrimonio cultural inmaterial; la importancia de las comunidades, especialmente las indígenas y africanos brasileños, los grupos y los individuos como productores, reproductores y guardianes de la diversidad cultural; la importancia del patrimonio inmaterial, como mediador para el entendimiento de los seres humanos; entre otras cuestiones. Con la finalidad de proteger al patrimonio cultural inmaterial, así como en la sensibilización transescalar sobre su importancia. De esa forma, se definió como patrimonio cultural inmaterial: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como

vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales. Debe advertirse que el concepto de arte está limitado a las “artes del espectáculo” y que el concepto de “técnicas” se asocia a los saberes “artesanales tradicionales”. De una forma sutil, bajo estos criterios, se mantiene la idea de que las tecnologías y las artes son manifestaciones principalmente occidentales.

Hoy la lista de la Unesco concentra de manera irresoluta la orientación eurocéntrica de la lista del patrimonio mundial por medio del conteo de los espacios declarados en Europa en detrimento de los declarados en América Latina. Hoy en día, más de 1.000 bienes culturales constituyen la lista de la UNESCO, que se divide en cinco regiones: La Región de Europa y América del Norte tiene un total de 528 sitios, aproximadamente la mitad del número total de sitios declarados en todo el mundo; Asia y el Pacífico tienen 266 sitios, que representan el 24%; seguidos de América Latina y el Caribe, con 142 sitios, siendo un total del 13%; y, por último, los Estados árabes y África son menos del 10% de la lista

Casi tres décadas después, la categoría de Paisaje Cultural de la UNESCO, por región, mantiene las mismas desigualdades. Donde la Región de Europa y América del Norte tiene un total de 58 sitios de origen europeo; es decir, casi el 60% del número total de sitios declarados en todo el mundo. Francia encabeza la lista de 8 sitios declarados, sólo dos menos que la suma de todos los espacios en América Latina y el Caribe; seguido de Italia y el Reino Unido con 7 y 5 sitios, respectivamente.

Para Dominique Poulot, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), en línea con Daniel Fabre, representa el primer cambio significativo en el campo cultural que no se refiere únicamente a la experiencia histórica y la jurisprudencia occidental" (POULOT, 2017, p.120). En esta convención, se define patrimonio cultural inmaterial como:

[...] usos, representaciones, expresiones, **conocimientos** y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y **espacios culturales que les son inherentes**- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003)

Además, dice que existen 4 ámbitos en el que se manifiesta con frecuencia: a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural

inmaterial; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales.

De forma errada, los autores mencionados pensaron que el patrimonio inmaterial revertiría la desigual distribución de patrimonios declarados de interés mundial. Sin embargo, siguiendo la línea del poder económico, los gigantes asiáticos se posicionaron en el tope de esta categoría. Así, observamos que el número de sitios protegidos en la región de Asia y el Pacífico supera la Región de Europa y América del Norte, con una cuota del 45% y 34%, respectivamente. China se posiciona, por primera vez, con 7 sitios protegidos; seguidos de India, Indonesia, Irán, cada uno con 3 sitios declarados. En la región de Europa y América del Norte, Croacia, Francia y Grecia ocupan los primeros lugares con tres y dos sitios cada uno. Mientras que en América Latina y el Caribe, Perú ocupa el primer lugar con dos sitios declarados.

De manera no agrupada, filtrando la investigación por países, las Listas del Patrimonio Cultural Inmaterial y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguardia visibilizan a los países asiáticos. Les siguen Croacia, con 15, y España, Francia y Turquía, con 13 sitios cada uno.

En síntesis, a lo largo del capítulo hemos observado que tanto los gobiernos latinoamericanos como los organismos oficiales, debido a la naturaleza de sus políticas públicas y su base ideológica (el eurocentrismo), han dado continuidad a la subalternización de las expresiones culturales autóctonas de América Latina y de las llegadas con los africanos esclavizados durante el periodo colonial. La tardía, y aun inacabada, inclusión de una perspectiva latinoamericana en el debate internacional sobre el patrimonio cultural tuvo como resultado la construcción de una lista de patrimonios mundiales desequilibrada. Y, los esfuerzos por revertir esta situación a través de la inclusión y/o el fortalecimiento de conceptos como el de Paisaje Cultural o el de Patrimonio Cultural Inmaterial, aun hoy en día, son por un lado insuficientes y por el otro, implícitamente, sugieren que los Estados Latinoamericanos deben de aceptar la inoperancia del discurso dominante sobre su Patrimonio Cultural Material para enfocarse, esta vez, en la promesa de una equidad a través de la representación, exclusiva, de su Patrimonio Cultural Inmaterial. Asimismo, como veremos en nuestro segundo capítulo, la lista de Patrimonios Inmateriales de la Unesco aun no considera los principios filosóficos autóctonos a partir de los cuales se producen los saberes y haceres catalogados.

A continuación, encontramos oportuno analizar dos casos de depredación patrimonial, en uno de nuestros lugares de estudio, la ciudad del Cusco: la construcción del Aeropuerto de Chinchero y la construcción del Hotel de la Calle Shapi. Porque nos permitirá comprender el

peligro de pérdida que sufre, en la actualidad, el patrimonio cultural al ser sometido a las condiciones expuestas en este apartado.

2.3.2 De obras para favorecer el turismo a atentados contra el patrimonio cultural: una historia de corrupción y modernidad

En función a lo desarrollado en el subtítulo anterior, la posibilidad de rentabilizar las ciudades influyó en el comportamiento de las autoridades locales, hasta el punto de que su propia existencia pasó a depender de su inscripción en la lista de patrimonio mundial, un claro ejemplo de lo anterior son las declaraciones de Carlos Guarnizo Castro, ex presidente de la desaparecida Corporación de Desarrollo del Cusco (CODE-Cusco).

Guarnizo manifestó que, empero, el Cusco pasa por el peligro de ser colapsada si las cuencas hidrográficas (ríos Sapi y Tulumayo) que pasa bajo la ciudad reventaran, debido a que no se ha continuado con el mantenimiento técnico habido incluso en la época del incanato. Dijo que para cubrir los gastos de este aspecto, se aguardara que la UNESCO declare al Cusco como Patrimonio Cultural del Mundo, lo que permitiría recibir fondos de ese organismo para el mantenimiento de la ciudad en general (El Comercio, 1982, s.n)

Asimismo, en las ciudades declaradas patrimonios mundiales, con frecuencia, las administraciones municipales y estatales promueven proyectos en favor del turismo, sin reparos sobre los intereses locales. Por esta razón, las autoridades abandonan su responsabilidad hacia los pobladores y pasan a ser servidores de la industria turística, lo que ocasiona que estos espacios sean cada vez más difíciles de habitar. Nótese, que no estamos en contra de la actividad turística sino a favor del reconocimiento de los habitantes como los principales beneficiarios de los proyectos locales y nacionales. Por su parte, Meneses refrenda nuestra idea al levantar una pregunta nuclear que revela esta necesidad imperante.

Como pode algo que é bom para a “humanidade” não ser bom para aqueles que, como habitantes, teriam as condições ideais para fruí-lo integralmente (isto é, a contigüidade, a possibilidade de reiteração, de continuidade, de integração de apropriações multiformes e de enraizamento pessoal e comunitário nos demais traçados da vida corrente)? Conviria, por isso, sem estabelecer monopólios, barreiras ou escalas, iniciar sempre qualquer projeto de intervenção pela base, centrando as preocupações no habitante pois ele é que deve ser o fruidor prioritário da “coisa boa” (MENESES, p.40, 2006)

Para aterrizar estas colocaciones en casos concretos analizaremos dos controversiales proyectos, que tienen por objetivo atender y promover la demanda turística de la ciudad del Cusco y del Santuario Histórico de Machu Picchu, como lo son: el Aeropuerto de Chinchero y la Hotel Sheraton de la calle Saphi en pleno centro histórico de la ciudad cusqueña.

El Aeropuerto Chinchero está siendo construido en un poblado que lleva el mismo nombre, paso obligatorio para llegar a Machu Picchu, está situado en pleno Valle Sagrado (a

30 kilómetros de la ciudad del Cusco), y tiene por objetivo facilitar el acceso turístico a la ciudadela inca. En efecto, esta obra, que a la fecha viene siendo ejecutada, amenaza con desfigurar el paisaje del valle y propiciar un crecimiento urbano desorganizado en una zona que presenta vestigios del pasado incaico, lo que para un gran grupo de técnicos y académicos significaría la extinción de Chinchero. Dentro de los cuales, se encuentra el Dr. Alberto Matorell Carreño, ex presidente de ICOMOS-Perú, a quien tuvimos la oportunidad de entrevistar. Sus impresiones profundizan sobre una situación, en particular, que ya se vive en Chinchero: la ocupación desorganizada para el comercio. Esta visión ultrapasada del patrimonio como mercancía, nos comenta Matorell, viene siendo respaldada por reconocidos académicos quienes parecen haber sometido sus voluntades a intereses económicos o políticos.

[...] al igual que en Aguas Calientes, en Chinchero la informalidad está ganando terreno en la búsqueda por un lugar para hacer negocio. Condenándolo, de esa forma, a su desaparición; se trata de un proceso de desaprensión [...] a partir de la idea de que el patrimonio solo sirve si atrae turistas. Postura que tanto daño le ha hecho a la historia del Perú. Lamentablemente, grandes nombres de la arqueología y demás, se han vuelto parte de este sistema y hoy en día callan o aprueban cuestiones tan graves como el aeropuerto de Chinchero (información verbal)⁸

Por su parte, la historiadora Natalia Majluf a través de un sitio web que permite la firma de peticiones, hizo circular una carta dirigida al presidente del Perú Martín Vizcarra para que reconsiderara el proyecto. Las firmas de comuneros de la zona de Chinchero, académicos, artistas, etc. ascendieron a 150 mil; mientras que la decisión del presidente peruano se mantiene sin modificaciones, e, infelizmente, el proyecto sigue su construcción.

Tanto la meseta de Chinchero como los valles circundantes están poblados de andenes y canales y están surcados por líneas rituales diseñadas por los incas – geómetras insuperables – que dividían y organizaban a las comunidades de todo el Cusco. En la concepción inca del mundo, estas líneas que parten del Coricancha, el célebre Templo del Sol, sacralizan todo el espacio al que alcanzan y Chinchero resulta un punto neurálgico de dicho sistema. Los incas y sus antepasados perfeccionaron ahí los cultivos andinos; en esta zona se domesticaron a los mejores camélidos y se tejieron las prendas más valiosas. De llevarse a cabo este proyecto, se hará un daño irreparable al destruirse este lugar y su entorno. (MAJLUF, 2019, recurso online)

Además, los detractores del proyecto recurren a razones técnicas (tipo de suelo, desabastecimiento de agua en la ciudad del Cusco, etc.) para detener esta catástrofe anunciada. En diciembre del 2019, la polémica creció porque el gobierno peruano no respondió a la solicitud del estudio de impacto patrimonial de la Unesco, cuyo plazo de respuesta ya había vencido unos meses atrás. Por ello, posiblemente la ciudad del Cusco, en muy poco tiempo, pasará a formar parte de la lista de patrimonios mundiales en peligro. En la Fotografía 8,

⁸ Entrevista realizada por la autora al Dr. Alberto Matorell, ex-presidente del ICOMOS-Perú, la cual se llevó a cabo el 10 de enero del 2020 (archivo m4A, 1:42 min).

podemos observar los avances al 10% del trabajo de remoción de tierras, iniciado en el 2019, para la construcción del Aeropuerto Internacional de Chinchero. La imagen demuestra el daño irreparable que este proyecto ya le ha ocasionado al Valle Sagrado, en esta primera fase que, remarcamos, solo ha avanzado el 10% de lo planificado.

Fotografía 7 - Remoción de tierras (al 10%) del Proyecto Chinchero



Fuente: Ministerio de Transportes y Comunicaciones del Perú

En un extracto de la carta enviada por la Unesco al estado peruano, insta al gobierno de Vizcarra a cumplir con su obligación de proteger los bienes culturales inscritos en la lista de patrimonios mundiales; los cuales, a pesar de no ubicarse precisamente en Chinchero, guardan estrecha relación con tres sitios inscritos en la región del Cusco: la Ciudad del Cusco, el Santuario Histórico de Machu Picchu y parte del camino del inca “Qhapaq Nan, Sistema Vial Andino”. Por su parte, el presidente del Perú Martin Vizcarra, afirmó “Vamos a generar beneficios para esta región y el Perú, pero también para el área de influencia directa, específicamente del distrito de Chinchero” (BBC NEWS MUNDO, 2019, recurso online). De esta forma se espera que en el 2023 se duplique el actual número de turistas, con lo que se alcanzaría los 6 millones de visitantes por año.

Mientras en el mismo centro histórico del Cusco, a menos de dos cuadras de su plaza mayor, encontramos una estructura que destruyo no solo el paisaje del bien cultural; sino que, en adición, durante su construcción acabo con tres muros incaicos, elementos líticos incas, canales y empedrados de la época colonial. La estructura a la que hacemos referencia pertenece al Hotel Four Points by Sheraton que fue construido en el inmueble N° 604 y N° 704 de la Calle

Saphi y la casa N° 5 de la Calle Bosco. Todos estos formaban parte del patrimonio cultural de la nación y de la zona declarada patrimonio mundial. Anecdóticamente, estos se ubican al frente de una de las sedes de la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco.

Esta estructura, aún inacabada y compuesta por siete pisos y dos sótanos, estuvo a cargo de la inmobiliaria R & G S.A. con autorización del Municipio de Cusco y la Dirección Cultural. En una zona en donde no se permiten sótanos y solo están autorizados dos niveles de acuerdo con el Plan Maestro del Centro Histórico del Cusco, vigente desde el 2004. Los funcionarios involucrados están siendo investigados para determinar responsabilidades. En la Fotografía 8, se muestra la devastación ocasionada por el proyecto Sheraton en la zona intangible del centro histórico del Cusco, antes del inicio de la construcción del ilegal armatoste.

Fotografía 8 - Excavación de la construcción del hotel Saphy



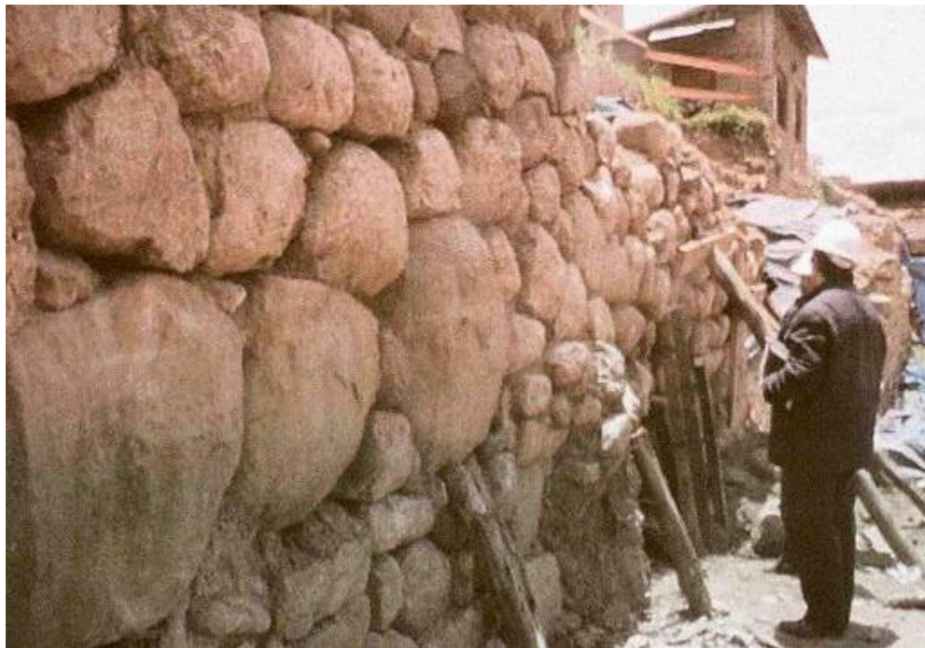
Fuente: Video del Segundo Conservatorio sobre Patrimonio Cultural
Caso: Construcción del Hotel Saphy “Sheraton” en el centro histórico

Con relación a la cronología de los eventos, cabe mencionar que, en el 2010, R & G S.A. adquiere la propiedad ubicada en la calle Saphi y obtiene los permisos para construir en el mismo año. A inicios del 2012 la empresa desmonta el muro prehispánico N°1 “aun cuando la ejecución del Plan de Monitoreo Arqueológico, indispensable para hacer esos trabajos, recién fue autorizada en 2014” (SALCEDO, 2019, recurso online). Posteriormente el muro fue rearmado sobre bloques de cemento sin cumplir la metodología exigida. Luego,

En mayo de ese año, desarmaron el muro N.º 2, que tenía una cimentación de la época inca. En los trabajos de monitoreo, hallaron un muro prehispánico de más de 500 años de antigüedad, pero, según Cultura, no se acreditó el cumplimiento de un plan de conservación. Y dos meses después, en julio de ese año, desmontaron el muro N.º 3. Tampoco se aplicó un plan de conservación ni se hizo registro del muro en el inventario. (SALCEDO, 2019, recurso online).

En la Fotografía 9, podemos observar los muros incas antes de ser afectados por el proyecto Sheraton; mientras, la Fotografía 10 muestra el momento exacto de su depredación. Cabe remarcar que la División Desconcertada de Cultura del Cusco tenía pleno conocimiento de estas actividades.

Fotografía 9 - Muros prehispánicos ubicados en la zona de construcción del hotel Saphy.
Antes de su destrucción, data indeterminada.



Fuente: Informe de la Comisión de Juristas contra la Corrupción y la Defensa Social del Cusco

Fotografía 10 - Foto: Muros prehispánicos siendo destruidos en la zona de construcción del hotel Saphy.



Fuente: Video del Segundo Conservatorio sobre Patrimonio Cultural
Caso: Construcción del Hotel Saphy “Sheraton” en el centro histórico del Cusco

En el 2013 comienza la demolición de la casona de la calle Saphi; después, en el 2014, a tres días de acabar su gestión, el exalcalde del Cusco Luis Florez García amplió por tres años la licencia de construcción de R & G S.A. En el 2015, la prensa anuncia la construcción de un hotel de cuatro estrellas de la cadena estadounidense Four Points by Sheraton en acuerdo con la inmobiliaria R & G S.A que sería inaugurado en el primer semestre del 2016.

En el 2015 los miembros de la Comisión de Juristas contra la Corrupción y la Defensa Social del Cusco ponen en alerta a la población sobre esta construcción que incumplía las restricciones del Plan Maestro del Cusco y las obligaciones por ser patrimonio nacional e internacional; que, a pesar de todo ello, contaba con autorizaciones oficiales. En diciembre del 2016, la obra fue paralizada por la Municipalidad Provincial del Cusco y en paralelo la Dirección de Cultura inicio dos procedimientos administrativos sancionadores contra la empresa por atentar contra el patrimonio cultural.

En junio del 2017, la Dirección de Cultura sanciona a R & G S.A por demoler, según esta entidad, dolosa e ilegalmente la casona de adobe de dos pisos de la calle Saphi para levantar en su lugar una edificación de concreto de tres pisos. Sin embargo, en el 2012 la Municipalidad Provincial del Cusco había autorizado la demolición a pesar de que no se contaba con la autorización del Ministerio de Cultura, requisito obligatorio según la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación (N° 28296). Por lo que la Dirección de Cultura afirma que la autorización de desmontaje otorgada por el municipio es ilegal. Mientras R & G S.A afirma que solicitó el pedido de desmontaje porque la casona era un peligro inminente por presentar fisuras internas y externas. Basados en las resoluciones 905 – referente a la demolición- y 998 - por la realización de excavaciones arqueológicas sin autorización-, la Dirección de Cultura comprueba y sanciona el acto con una multa de más de 4 millones y medio de soles, declarando que los vestigios prehispánicos y coloniales habían sufrido un daño “irreversible”. Sin embargo, quedó pendiente el proceso legal por la demolición de la construcción. En la Fotografía 11 podemos observar una parte del material arqueológico retirado ilegalmente durante la construcción del hotel Sheraton.

Fotografía 11 - Restos arqueológicos hallados en la zona de construcción del hotel Saphy.



Fuente: Video del Segundo Conservatorio sobre Patrimonio Cultural Caso: Construcción del Hotel Saphi “Sheraton” en el centro histórico

En setiembre del 2018 la fiscalía Provincial Corporativa Especializada en Delitos de Corrupción de Funcionarios denunció a 26 funcionarios y exfuncionarios de la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco, así como a otros ciudadanos, por respaldar la construcción del hotel Sheraton. “La fiscal a cargo del caso, Gloria Soto, atribuye a los investigados delitos de extracción ilegal de bienes culturales, omisión de deberes de funcionarios públicos, destrucción, alteración de bienes y falsedad ideológica. (LA REPÚBLICA, 2019, recurso online). Luego de una apelación de la empresa R & G S.A, en enero del 2019, el Ministro de Cultura Rogers Valencia Espinoza firmó las resoluciones que anularon las sanciones 905 y 998, dejando sin efecto la multa que superaba los 4 millones por el daño causado al patrimonio cusqueño. El argumento nuclear sobre el cual se justificó dicha acción fue que la sanción se impuso cuando el *proceso administrativo sancionados* ya había caducado

Además, el 11 de marzo fueron inhabilitados para el ejercicio público 12 funcionarios acusados de favorecer a la empresa R & G S.A, pero un representante de la Comisión de Juristas de Cusco afirmó que 7 de estos seguían ejerciendo funciones públicas; mostrando la vulnerabilidad de las leyes peruanas.

En marzo del 2019, el medio periodístico “*Lima la Gris*” hizo público un email en el que se planificaba la *caducidad de los procesos sancionadores* del caso Sheraton. La comunicación tenía como destinatario al abogado Rubén Carrión y fue enviado por Ricardo Ruiz Caro —asesor del director de la División Desconcentrada de Cultura del Cusco, Luis Nieto

Degregori— y tenía por título “Resolución Directorial de caducidad”. El asesor Ricardo Ruiz Caro, de acuerdo, con el mismo medio es investigado en tres carpetas fiscales⁹.

La comunicación del correo revela que Ricardo Ruiz Caro a pesar de estar denunciado penalmente por el caso del hotel en la calle Saphy, como asesor del Ministerio de Cultura, personalmente planificaba la caducidad de los procesos sancionadores, es decir, era juez y parte de un caso donde él está involucrado junto a otros funcionarios de la DDC de Cusco (CAVELLO, 2019, recurso online)

En setiembre del 2019 fue admitida la acción de amparo interpuesta por la Comisión de Juristas contra la Corrupción y la Defensa Social que solicitaba derruir la estructura total del hotel Sheraton. Según declaraciones del Comité Indio por la Defensa del Cusco “La sentencia de la Sala Civil del Cusco marca un precedente histórico importante en la defensa del derecho de la población indígena a la preservación de su cultura, y golpea a las redes de corrupción existentes en el Ministerio de Cultura” (SALCEDO, 2019, recurso online).

El 13 de enero del 2020, aun dentro de los plazos estipulados, la Dirección Desconcentrada de Cultura del Cusco entregó al Quinto juzgado Civil de la Corte Superior de Justicia del Cusco el informe técnico referente a la intervención del hotel. A la fecha, el hotel aún no ha sido demolido. Y, el actual director de Cultura del Cusco declaro para el diario Correo, que la DDC: “reitera que el patrimonio cultural de Cusco es plenamente respetado y que las acciones que pongan o hayan puesto en riesgo el carácter monumental de la ciudad del Cusco serán sancionadas con rigor y sin contemplaciones, con estricto apego a la ley y a la justicia” (DIARIO CORREO, 2020, recurso online). En la Fotografía 12 se muestra el estado actual del hotel Sheraton. Este armatoste se ha transformado en un nuevo monumento, forzando el concepto, para remorar la corrupción en el Perú y la depredación estatal que patrocina estrategias, que atentan contra la cultura autóctona.

⁹ El primero es el caso N° 1638-2014 por el presunto delito contra la función jurisdiccional, en la modalidad de omisión de denuncia, según el Art. 407 del código penal; asimismo, por la presunta comisión de los delitos contra el patrimonio cultural, tipo de delitos contra bienes culturales en la modalidad de destrucción alteración y extracción ilegal de bienes pre-hispánicos, en grado de consumado, tipificado en el Art. 228 del código penal. “El segundo es el caso N° 2617-2016 por los mismos delitos del caso N° 1638 – 2014 y por delitos contra la administración pública, tipo delitos contra la función jurisdiccional, en la modalidad de omisión de funciones, tipificado en el Art. 407 del código penal, supuestos delitos en agravio de la Dirección Desconcentrada de Cultura – Cusco; y por el presunto delito de alteración y extracción ilegal de bienes pre-hispánicos, en grado de consumado, tipificado en el Art. 228 del código penal y por delitos contra la administración pública, en agravio de la Dirección Desconcentrada de Cultura – Cusco. La tercera carpeta es la N° 68-2018, de la Fiscalía de la Nación por el presunto delito de malversación de los fondos del boleto turístico de Cusco”. (CAVELLO, 2019, recurso online)

Fotografía 12 - Imagen actual del Hotel Saphy



Fuente: El Comercio, 20 de set. 2019, recurso online (modificado)

En efecto, la construcción del Aeropuerto de Chincheros y el hotel Four Points by Sheraton demuestran que, a pesar de la existencia de leyes, planes y obligaciones internacionales en favor del patrimonio, los intereses de la industria del turismo y la idea de desarrollo, en términos de divisas (comentadas por Matorrell), están por encima de su cumplimiento. De esta realidad se desprenden dos vertientes de análisis confluyentes. La primera, tiene como elemento nuclear las prácticas corruptas en el Ministerio de Cultura, sus sedes departamentales; así como el de los juicios técnicos y teóricos de especialistas que han vendido sus análisis, pero ¿Qué debemos entender por corrupción? De acuerdo con Quiroz, la corrupción es:

[...] el mal uso del poder político-burocrático por parte de camarillas de funcionarios, coludidos con mezquinos intereses privados, para así obtener ventajas económicas o políticas contrarias a las metas del desarrollo social mediante la malversación o el desvío de recursos públicos, y la distorsión de políticas e instituciones (QUIROZ, 2013, p.38)

A esta línea de análisis pertenece, predominantemente, el caso del hotel Sheraton. Por su parte, la segunda vertiente se refiere a la utilización de la ideología de la modernidad occidental del progreso y del desarrollo económico para justificar acciones que atentan contra el patrimonio cultural y sus herederos (es decir, los colectivos que lo hacen parte de su construcción identitaria). El colocar a ambas vertientes en un lugar privilegiado de nuestro análisis no le resta importancia a las situaciones sospechosas de corrupción en la construcción del aeropuerto; sino, que debido al hecho de ser una obra pública de gran envergadura y que,

además, ha sido solicitada por las autoridades locales (desde los años ochenta) se ha transformado en un símbolo de modernización y progreso. Así, ambas vertientes explicativas se encuentran para auxiliarnos en el complejo problema concerniente al patrimonio cultural cusqueño.

Así, tanto por corrupción o por modernidad, el patrimonio cultural en la ciudad el Cusco es tratado como un generador de divisas por los organismos estatales, responsables de su protección, y por todos los que respaldan acciones depredatorias en su contra. Esta visión retrograda es equiparable con las voluntades expresadas en la reunión de Quito, que fue organizada por la OEA, hace medio siglo atrás, en la que se recomendó que el patrimonio sea incluido como parte de los planes de desarrollo y, en consecuencia, se conserve, principalmente, por su potencial para generar ingresos a través del turismo.

Infelizmente, lo que se desprende como resultado de las colocaciones anteriores, es que el escenario en donde se encuentra inserido el patrimonio nacional peruano (material e inmaterial) es poco auspiciosos, debido a que la estructura institucional y la estructura relacional, en términos de John Scott, confluyen en el mantenimiento de prácticas coloniales que, adaptadas al capitalismo, siguen atacando la existencia del patrimonio.

La estructura institucional, entonces, comprende los grupos de expectativas normativas que forman la organización esquelética de un sistema social. Las instituciones se sostienen a través de una red de creencias entrelazadas y reglas de acción que se mantienen en las mentes individuales como conocimiento disperso y se reproducen o transforman a través de la comunicación (SCOTT 2000, p. 159) (la traducción es mía)

Sin embargo, la sociedad civil responde a esta estructura a través de la conformación de colectivos en defensa de la identidad y el patrimonio cultural como un derecho fundamental del ser humano; en contraposición a la visión pasiva de los habitantes que son representados en las cartas patrimoniales, las cuales veremos más adelante. En ese sentido, el caso del hotel Sheraton, nos permite observar la participación de diversos colectivos, inclusive, de algunos gestados en el interior de instituciones, entre los cuales podemos mencionar: Ciudadanos de a pie, Instituto Americano de Arte, Foro Cusco, QHESWA SIMI HAMUT'ANA KURAQ UNTUR QOSQO; la Federación Departamental de Trabajadores del Cusco (FDTC); y la Comisión de Juristas Contra la Corrupción y por la Defensa Social. Este último es el responsable de denunciar la construcción ilegal y a los funcionarios involucrados y por introducir la acción de amparo para la demolición del hotel Sheraton que fue aprobada en el 2019.

A lo largo de, aproximadamente, seis años estos colectivos organizaron manifestaciones, mesas de debate y exigieron respuestas a la empresa R & G S.A. Por ejemplo, en el 2016, organizaron una manifestación que congregó aproximadamente 8 mil personas “por las calles de la Ciudad Imperial en la marcha ¡Sheraton no va!” (LA REPÚBLICA, 2016, recurso online). En el 2019, se reunieron en el frontis de la Corte Superior de Justicia y reclamaron a gritos: “¡Cusco es maravilla y no mercadería! ¡El Cusco se defiende el Cusco no se vende! ¡Cusco te quiero por eso te defiendo!” (LA REPÚBLICA, 2019, recurso online). También levantaron su voz de protesta en el Paraninfo Universitario de la Plaza Mayor del Cusco. En la Fotografía 14, se registra este último hecho, entre los diversos carteles se lee “Cusco exige Demolición Muerte civil a Corruptos”.

Fotografía 13 - Manifestantes exigiendo la demolición del hotel



Fuente: La República, 28 ago. 2019, recurso online

Y, como ya se mencionó antes, el problema exógeno de la globalización que deriva en la mercantilización de los bienes culturales no es el único brazo del colonialismo y la modernidad que alcanza a estos espacios. Pues, el colonialismo y la modernidad también se aproximan con rostros de solución para mantener, en un nivel más sutil, la imagen del europeo civilizador que dirige los destinos de los americanos, y les dice que hacer. No puede ser el generador del problema el creador de la solución; así se anula la creatividad, inherente a los habitantes de los espacios estudiados, que debería ser el mecanismo para resolver los problemas de la región.

Finalmente, luego de haber reparado en la segregación histórica de los grupos sociales indígenas y negros, en Perú y Brasil, resultante de políticas culturales y económicas, nacionales e internacionales. Nos corresponde analizar, cuál ha sido la respuesta de estos grupos sociales

frente a la imposición de estos discursos, que aún hoy desacreditan las expresiones culturales estudiadas, mediante un esquema que da continuidad al sometimiento cultural implantado desde la época colonial y que se abre camino hasta nuestros días bajo la forma de un tutelaje centenario. Adelantándonos a este análisis podemos afirmar que la actitud pasiva atribuida, por el pensamiento eurocéntrico, a los productores y herederos culturales de los sitios de interés mundial, como Cusco y Ouro Preto, difiere de la realidad. Por el contrario, estos grupos han sabido resistir y defender sus expresiones culturales. Corresponde ahora realizar una lectura que abandone el esquema de educación vertical promovido en los encuentros internacionales antes mencionados y aprender de los habitantes para pensar en soluciones imaginativas a los problemas acarreados por el colonialismo y la modernidad europea.

3 CAPÍTULO 2: EXPRESIONES DE RESISTENCIA: IDENTIDADES INDÍGENAS Y NEGRAS EN LAS CIUDADES PATRIMONIO MUNDIAL

"Ê Filhos de Galanga,
Finca Bandeira de ferro no chão pra louvar São benedito e também a Santa Efigênia, a nossa
Padroeira a Mamãe do Rosário é Proteção!
Povo Preto de Ouro Preto é Ouro, é Ouro, é Ouro!
É Ouro, é Ouro, Povo Preto de Ouro Preto é Ouro!"
(Mauricio Tizumba, 2020)

En este capítulo nos interesa entender cuáles son las expresiones de resistencia de los habitantes cusqueños y ouro-pretanos, indígenas y negros, que construyeron su identidad patrimonial sobre un discurso de orientación eurocentrista del patrimonio cultural; el cual se acompañó de un proyecto de nación que los subalterniza, los ignora o los elimina, como evidenciamos en el capítulo anterior. Ya que, a pesar del accionar pasivo que le ha sido adjudicado a los habitantes por los organismos internacionales, hemos observado su lucha por proteger el patrimonio cultural con el cual se sienten identificados. Cusqueños y ouro-pretanos han sabido reunirse, organizarse y prepararse en defensa de sus formas de vida y de sus espacios. Por lo tanto, corresponde ahora examinar cuales son las luchas, los deseos y las propuestas de estas asociaciones con respecto a la gestión de sus expresiones culturales; así, al darle un espacio en nuestra investigación a estas expresiones propias de los habitantes para nuestro aprendizaje constituye un ejercicio que transgrede la estructura tradicional y vertical del conocimiento propia de los organismos oficiales. Y que, sin embargo, es una urgencia para descolonizar los imaginarios americanos, para *des-elitizar* la cultura y comenzar a entenderla como un fenómeno plural y divergente.

En el caso peruano examinaremos dos cuestiones fundamentales para entender las formas de resistencia cusqueñas y un acto de resistencia. La primera cuestión, es el sentimiento de pérdida que se desprende de una expoliación sistemática y sostenida, que es, al mismo tiempo, el marco en donde se ejecuta la práctica de “la declaración”. Esta última, es un mecanismo usado para apropiarse tanto de las expresiones culturales materiales como del protagonismo que le corresponde a los productores y herederos de estas manifestaciones. En ese sentido, como nuestra segunda cuestión, estudiaremos la experiencia del “descubrimiento” de Machu Picchu, un espacio indisociable de la autoestima cusqueña. Hecho que, a lo largo de los últimos años, le ha sido atribuido a tres extranjeros: al buscador de tesoros, Augusto Berns; al profesor de la universidad de Yale, Hiram Bingham; y, finalmente, al antiguo rector de la Universidad San Antonio de Abad, Albert Giesecke. En contraposición, la sociedad cusqueña

reclama la autoría del “descubrimiento” a la figura de Agustín Lizarraga. Esta resistencia a las figuras foráneas que son declaradas en el discurso oficial como descubridores de sus tierras y de las expresiones culturales materiales e inmateriales, que componen su identidad como cusqueños, demuestra el rechazo a la práctica de la declaración mediante la cual buscan someter a los habitantes (herederos/productores de estos sitios de interés) y a sus intereses frente a la figura del “descubridor”. En nuestro segundo espacio de estudio, Ouro Preto, decidimos estudiar una expresión cultural de naturaleza inmaterial a pesar de que esta ciudad es reconocida mundialmente por su arquitectura colonial. Pues, aspiramos a contribuir con la descolonización del patrimonio cultural inmaterial a través del reconocimiento de los “saberes” como estructuras de pensamiento complejas autóctonas y vigentes. En un espacio en el que estas han sido especialmente ignoradas frente a las características atractivas de su materialidad, según los cánones importados de Europa. Es preciso dejar en claro que nuestra elección no está orientada por el reciente debate patrimonial dominante según el cual los países de América Latina deben enfocar sus esfuerzos en su patrimonio inmaterial, puesto que solo a partir de este podrían alcanzar una mayor representatividad en los catálogos creados por la Unesco porque, a nuestro entender, esto implica la justificación y aceptación de las condiciones dominantes, colonialistas, pasadas y presentes a través de las cuales se constituyó una lista de sitios de interés mundial concentrados en Europa; además, de las consecuencias negativas para el patrimonio cultural latinoamericano, explicadas en el capítulo anterior.

Por lo expuesto, para el caso brasileño, nos encontramos con una filosofía de matriz africana, *Ubuntu* que su vigencia es, en sí misma, un ejemplo de resistencia. En este capítulo, reconocemos su presencia en la Congada y el Reinado del Chico Rey ouro-pretana. Todos estos son ejemplos de resistencia identitaria negra, a los cuales nos aproximamos mediante el trabajo de campo realizado en el presente año. Así, por medio de entrevistas recogimos las declaraciones de las guardias participantes del Congado Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto (2020), este material constituye nuestra principal fuente de análisis.

En suma, todas estas experiencias, cusqueñas y ouro-pretanas, nos invitaron a pensar en un concepto más amplio de restitución de bienes culturales; cuyo estudio, actualmente, se concentra en la devolución material de patrimonio expoliado, dejando de lado un tipo de restitución que ya está sucediendo y es el resultado de la lucha de los grupos históricamente segregados, por el derecho a protagonizar, participar y liderar el ejercicio de las expresiones culturales con las cuales se identifican y/o producen.

3.1 EXPOLIO CULTURAL EN EL PERÚ: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD CUSQUEÑA DESDE EL SENTIMIENTO DE PÉRDIDA PATRIMONIAL

A puertas del bicentenario de la independencia peruana se cumplen cinco siglos de expolio y depredación del patrimonio cultural de las civilizaciones originarias que prosperaron en la zona. En ese sentido, podemos señalar la particular importancia de la cultura incaica, para la constitución y mantenimiento de una estructura, post periodo colonial, de explotación de las producciones culturales autóctonas, puesto que esta despertó, desde los albores del periodo republicano, la atención de expedicionarios y/o saqueadores europeos y estadounidenses. Como resultado, en parte, del interés provocado por la publicación, en 1847, de la obra de William Prescott, que atrajo el interés de alemanes, franceses, ingleses, italianos, etc., entre los cuales destacan: Alexander Von Humboldt, Léonce Angrad, Johann Jakob Von Tschudi, Clements Markham, Charles Wiener y Antonio Raimondi (BAUER, 2004, pág. 26). De este marco de interesados por la historia Inca, la expedición más famosa de la historia del Cusco fue liderada por el profesor de la Universidad de Yale, Hiram Bingham, en 1911, quien dio a conocer al mundo occidental la existencia de Machu Picchu. Sin embargo, la sustracción de 43.332 piezas arqueológicas incas durante la expedición y las múltiples tentativas del Estado peruano por recuperarlas enturbiaría la historia de la expedición del estadounidense por el Cusco.

En este esquema que surge de esta temprana exposición se encontraban, locales, coleccionistas, huaqueros y académicos; así como, extranjeros, coleccionistas, saqueadores y académicos que podían pertenecer o no a instituciones de prestigio privadas y públicas como museos. La diversidad de nacionalidades, niveles de instrucción, oficios, etc. de los agentes sociales que intervinieron e intervienen en el mercado de bienes culturales demuestra que, más bien, estamos tratando con un problema estructural, en donde se compromete a todas las partes constitutivas de la sociedad peruana en comunión con los intereses internacionales, cooperando para la destrucción del patrimonio nacional.

En efecto, la estructura institucional peruana confluía con la estructura relacional; siendo éste el marco en donde se desarrollaron largos periodos dedicados al expolio del patrimonio indígena. El marco legal que proporcionaba esta estructura se condecía con la estructura relacional, la cual respaldaba, a través de la marginación a los grupos indígenas, la apropiación del acervo cultural heredado por sus antepasados. Así, se componía, y se compone, una asociación de estructuras que permitieron estas acciones en detrimento del acervo cultural indígena. Sin embargo, dentro de este esquema surgen, también, las agrupaciones que

levantaron su voz de protesta contra las practicas que acabaron o pusieron en riesgo el patrimonio cultural con el cual se identificaban.

Así fue como algunas de estas acciones provocaron importantes crisis sobre las poblaciones que se identificaban con estos “tesoros”, despertando, a partir del “sentimiento de pérdida patrimonial”, un reforzador de su identidad local. Amparándose en su condición de legítimos herederos, rechazando las consecuencias negativas de un futuro sin registros de su existencia, de un pueblo sin memoria. Colocando en cuestión, desde las primeras décadas del siglo XX, entre otros temas, la importancia del estudio de los vestigios de las civilizaciones originarias para el entendimiento no solo del pasado sino del presente de las poblaciones indígenas sobrevivientes.

Con respecto al marco legal que acompañó a estas prácticas atentatorias, durante el periodo colonial (1542-1821), sabemos que el control español sobre las excavaciones en los espacios denominados “huacas” o “entierros” estaba regido por el: “concepto de propiedad de los yacimientos, tesoros y huacas que estableció la Corona Española con la finalidad de percibir el quinto real que era el tributo vinculado íntegramente a la actividad minera” (ARISTA, 2012, p.14). Así, se legitimó la búsqueda del tesoro de los “antiguos”, la creación de compañías para este fin y la repartición programada de los beneficios futuros, como consta en los Libros de Cuentas del siglo XVI al XIX custodiados por el Archivo General del Perú. En 1574, entra en vigor las Ordenanzas de Toledo “que establecen las condiciones a las que debían someterse quienes “buscaren o descubrieren tesoros en enterramientos, sepulturas, guacas cúes o templos de indios” (ARISTA, 2012, p.14). Sin embargo, las solicitudes¹⁰ bajo esta nueva ley, en esencia, se mantuvieron iguales. Así, en la antigua capital del imperio incaico, se registraron donaciones de terrenos con huacas (1593), compromisos para iniciar búsquedas de huacas (1764), gastos para excavaciones en la búsqueda del tesoro del inca (1788), etc.

Posteriormente, un año después de la proclamación de la independencia en el Perú (1821), se crea la primera legislación nacional dirigida a proteger los objetos y sitios arqueológicos a través del Decreto N ° 89 del 2 de abril de 1822, en el que se prohíbe:

¹⁰ Entre decenas de solicitudes de inscripción de estas compañías huaqueras, se encuentran: el caso registrado en 1596 de los residentes de Lima, Bartolomé Montenegro Ginobes y Juan Rodrigues, moreno libre; permitiéndonos observar el nivel de organización y la participación de individuos pertenecientes a diversos grupos sociales en estas empresas, cuando los mencionados le dan, en calidad de donación, al presbítero Miguel Ángel Carlos, la cuarta parte de las ganancias de la excavación de un “entierro” (huaca) ubicado en el Cerro San Cristóbal. Además, otra forma de confirmar la participación de personas pertenecientes a diversos niveles sociales es a través de las alteraciones en los registros; en donde se percibe la adhesión de nuevos miembros. Así, en el caso de la empresa de Montenegro, las documentaciones especifican que Juan Rodrigues le otorgó un poder a Pedro Gómez, un sastre residente del Puerto del Callao, para que lo represente en la compañía huaquera que conformara con Bartolome de Montenegro. (AGN, N1, leg 17, p. 257, f. 07,1599).

[...] la extracción de objetos culturales arqueológicos- como piedras minerales, obras antiguas de alfarería, tejidos y demás objetos que se encuentren en las huacas- sin expresa licencia del gobierno. Declara, además, que los monumentos que quedan de la antigüedad del Perú son de propiedad de la nación porque pertenecen a la gloria que se deriva de ellos (ARISTA, 2012, p.14)

Sin embargo, a diez años de su promulgación las solicitudes de excavación de huacas eran idénticas a las registradas durante el periodo colonial¹¹. Posteriormente, según Emilio Gutiérrez de Quintanilla, antiguo director del Museo Nacional, las leyes promulgadas para proteger el patrimonio cultural en 1840, 1893, y 1911 no contuvieron la depredación de los “tesoros” de las huacas.

Tales leyes [de protección del patrimonio cultural] no existen en el Perú. La única que existe al respecto es la dictada por el Congreso de Huancayo, en 28 de noviembre de 1839, i promulgada el 9 de Enero de 1840 por el presidente D. Agustín Gamarra i su ministro D. Manuel Ferreiros. Esta lei autoriza a todos los peruanos para que libremente, i sin pagar los derechos exigidos por las leyes antiguas, descubran tesoros ocultos explotando las huacas. Ante ella los decretos supremos de 27 de Abril de 1893, i el 19 de Agosto de 1911, no solo carecen de fuerza obligatoria, sino que producen fuera de órbita administrativa, i contra los principios tutelares del derecho. El poder judicial no los admite como normas, i, en consecuencia, decide a favor del derecho privado todo conflicto en que el Estado ejerce su autoridad con el mero criterio histórico de la conservación i protección de los monumentos pre-hispánicos que hasta hoi, i por rara excepción entre las naciones cultas, es contrario al derecho jurídico. (GUTIERREZ, p.30, 1921).

Mientras en 1917, Emilio Gutiérrez de Quintanilla, en su oficio N° 77 se dirige al Señor Ministro de Estado en el Despacho de Instrucción, con el objetivo de informar su parecer respecto al proyecto de los señores Eléspuru y Paz Soldán, relativo “al dominio que sobre los monumentos históricos nacionales corresponde al Estado” (GUTIERREZ, 1921, p.209). Para lo cual, pone en evidencia las falencias de las legislaciones, existentes, destinadas a la protección del patrimonio histórico nacional. En ese sentido, considera oportunas las legislaciones en favor del patrimonio de naciones “cultas” como Francia, México, Bélgica, etc¹² y los aportes de los Congresos Americanistas, en los que Perú había participado.

Mui poco se adelantaría en las finalidades propias de esta lei, si ella no se armonizara, en sus aspectos capitales, con las leyes de la materia vijentes hoi en las naciones cultas, i los acuerdos adoptados en los Congresos

¹¹ Como ejemplo tenemos el caso de José Martel y Juana Ponce, quienes solicitaron permiso a la Prefectura de Lima para excavar en la ciudad de Lima y fuera de sus murallas; especialmente, en la calle Rufas (AGN, leg 40, p.6, f. 1832).

¹² Gutiérrez menciona, específicamente, la ley, de 1887, y el reglamento, de 1889, de Francia, para la conservación y protección de los monumentos históricos y artísticos; así como su Comisión de Monumentos Históricos (1889). Además, hace referencia a la legislación austriaca, mexicana (1897) y considera pertinente, las recomendaciones de la Cuarta Conferencia Internacional de Buenos Aires del Congreso Científico Internacional Americano (1910). En esta última, fue abordado un tema nuclear para comprender la problemática de los yacimientos arqueológicos en la región “los permisos para explotar y excavar”.

Americanistas, a los cuales cooperó el Perú por medio de un representante; sino resuelve los conflictos posibles entre el dominio público i el privado, entre el Estado i la Iglesia, en donde coexisten derechos al parecer opuestos; si no autoriza la expropiación i el retracto; si no manda hacer el Inventario, i no establece el Registro de las riquezas históricas existentes en la Republica; si no fija reglas para las ventas, permuta i donaciones; si no crea organismos especiales que intervengan en el cumplimiento de lo estatuido en cuanto propiedad, conservación i estudio de los mencionados monumentos. (GUTIERREZ, p.210, 1921)

De acuerdo con esta línea de pensamiento Gutiérrez justifico su rechazo a la “exportación” de material arqueológico de Machu Picchu por parte de la expedición de Yale porque “Las acciones de dicha Comisión son opuestas a las recomendaciones del Congreso Científico Internacional Americano donde “se consentirá la exportación de los duplicados solamente; todo ejemplar único será conservado en el país de su procedencia”” (GUTIERREZ, p.213, 1921). Además, indico que la exportación contravenían “los artículos 1 y 2 del supremo decreto [peruano] de 19 de Agosto de 1911, relativos al dominio del Estado sobre los productos de las excavaciones [...], i a la prohibición de exportar los objetos unicos” (idem).

Como un intelectual de su época Gutiérrez veía en el marco legal de las naciones “cultas” el camino para contener la depredación del patrimonio arqueológico peruano. No obstante, para el académico, las legislaciones ya existentes, aunque deficientes, debieron ser suficientes para impedir la “exportación” de las 74 cajas que contenían los restos arqueológicos extraídos de Machu Picchu por los miembros de la Comisión de Yale. Material que él mismo en su condición de director del Museo Nacional había tenido que inventariar en condiciones de tiempo insuficientes para una correcta labor, según sus propias reclamaciones¹³.

Parece, pues, que la Expedición organizada por la Universidad de Yale recorrió el departamento del Cuzco, en demanda de antigüedades peruanas, despreocupándose de la soberanía nacional, del propio modo que los expedicionarios de Cortés i Pizarro escudriñaron los Estados de Moctezuma i Atahualpa, en nombre de la religión i del erario de Carlos V. Ningún fin plausible justifica, ni cohonesta, el procedimiento, si el Perú no es hoy un bien mas mostrenco que en tiempo Inca, abandonado a las aficiones del primer ocupante. En guarda de la respetabilidad de este suelo, tan maltratado siempre por propios i extraños, i cumpliendo un deber impuesto por el cargo que ejerzo, señaló la forma irregular en que los expedicionarios de la Universidad de Yale efectuaron sus operaciones; en forma que hiera el sentimiento patrio. (GUTIERREZ, p.282, 1921)

¹³ Al respecto Gutiérrez escribió: “Por último, señor Director, me será permitido deplorar la fuerza que se me ha hecho, para revisar e informar en *pocas horas*, cuando era menester abrir *setenta y cuatro* cajones, contemplar *seiscientos veintiséis* aspectos de su contenido, escribir *noventa i nueve* pájinas de apuntes, i trazar el presente condensadísimo informe. Lo deploro, porque eso era absolutamente imposible para quien no atropello nunca el concepto que tiene de sus deberes, i de la manera de cumplirlos. Si en los *once* días útiles transcurridos hasta hoy, hice la labor enumerada, fotografiando, además, varios ejemplares, no debo tenerme por el más parsimonioso de los funcionarios”. (GUTIERREZ, 1916, p.284)

Más adelante daremos continuidad al marco legal que acompaño en los siguientes años a las excavaciones legales e ilegales de material arqueológico de las culturas originarias del Perú. Porque consideramos importante cerrar este apartado con el rechazo a las prácticas colonialistas, como expresó Gutiérrez, por la pérdida del patrimonio arqueológico de Machu Picchu y de otras partes del departamento cusqueño, en manos de la Comisión de Yale. Si bien Gutiérrez es un intelectual limeño de clase alta, su oposición a las acciones de esta Comisión es, en parte, el resultado de una serie de denuncias venidas del Cusco, como veremos más adelante. Con lo cual queda en evidencia el sentimiento de pérdida patrimonial que unió, en la época, al pueblo cusqueño y sus representantes. Mientras la importancia que ha ganado la figura de Agustín Lizárraga en la disputa por el título de “descubridor” de Machu Picchu nos demuestra la continuidad de este sentir.

3.1.1 Patrimonio, identidad y crisis: la historia de un “descubrimiento”

Machu Picchu se encuentra en un distrito que lleva el mismo nombre, sobre el Valle Sagrado, en la provincia de Urubamba, a 80 kilómetros de la ciudad cusqueña. Las montañas, Machu Picchu y Huayna Picchu, son contorneadas por el río Vilcanota y el sitio arqueológico inca se ubica entre las cimas de ambas montañas. El cual pertenece a la zona intangible denominada Santuario Histórico de Machu Picchu que protege la biosfera y el sitio arqueológico, en un espacio de más de 30 hectáreas. Además, la ubicación de Machu Picchu aparece en mapas republicanos y documentos coloniales.

[...] el ilustrado viajero Charles Wiener (1851-1913) trató de alcanzar Machu Picchu. En su mapa del “Vallée de Santa-Ana”, este viajero ubicó los topónimos Matchopicchu y Huaynapicchu con pasmosa aproximación. Daniel Buck, por su parte, reparó en una mención cartográfica aún más [...] Se trata de los topónimos Machu Picchu y Huayna Picchu que aparecen en el “Mapa de los valles de Paucartambo, Lares, Ocobamba y la quebrada del Vilcanota”, levantado en 1874 por Herman Göhring. La toponimia Picho o Piccho asoma en algunos documentos del siglo XVI descubiertos en los últimos tiempos^{12,13,14}. Sin embargo, no se sabe si estos topónimos se refieren a las ruinas o simplemente a puntos geográficos. (KAUFFMANN, 2014, p. 325)

Existe una imprecisión en las fechas de su construcción, para Kauffmann esta ocurrió durante la época de los incas Pachacútec y Tupac Yupanqui, durante el último tercio del siglo XVI (2014, p.327); mientras los estudios de la National Geographic apuntan a que tuvo lugar a mediados del siglo XV. Esta construcción perteneció al denominado “imperio” Inca, el cual fue: “el Estado más grande que se haya desarrollado en las Américas. La última de una serie de sociedades complejas de los Andes [...] comprendió un territorio que se extendía desde la actual Colombia hasta Chile” (BAUER, 2008, p.13). Y, su conjunto arqueológico más emblemático,

Machu Picchu, según Kauffmann (2014) se divide en dos grandes zonas: la agraria y la urbana, esta última se subdivide en el Espacio Sagrado y el Espacio Residencial.

Con respecto a su finalidad, se le han atribuido usos, que más parecen una proyección del mundo europeo, en lugar de un intento por pensar su real utilidad en el mundo andino. En este sentido, nos referimos a la idea de palacio (al estilo europeo), cuando se han encontrado, en este complejo arqueológico, espacios en donde se adaptaban especies silvestres de papas y otras raíces; además, de casas que podrían haber sido usadas por el pueblo. En este sentido, debe ser considerada una ciudadela, en términos estrictamente andinos.

Además, Machu Picchu fue declarado Santuario Histórico Peruano en 1981, dos años después pasó a formar parte de la lista de patrimonios mundiales de la Unesco, y, por último, en el 2007, fue incluido en el catálogo de Maravillas del Mundo Moderno. A pesar de todos estos reconocimientos que colaboraron técnica y económicamente con su preservación, sin olvidar las problemáticas inherentes a este mismo hecho, debido a la visibilidad que repercute en el aumento del turismo, en el 2017, estuvo a punto de ser incluida en la lista de patrimonios en riesgo de la Unesco¹⁴. En ese sentido, cabe mencionar que Machu Picchu es el sitio arqueológico más visitado de la región y, por lo tanto, es la insignia del turismo en el Perú. Aún más importante, es su función como un elemento constitutivo de la identidad patrimonial cusqueña. La cual se ha visto afectada porque el “descubrimiento” de este importante lugar le ha sido atribuido al estadounidense Hiram Bingham, a través de la práctica colonialista de la declaración; de forma que los cusqueños han visto vulnerado su rol principal como herederos y productores de su propia cultura.

Esto se debe a que ha prevalecido, e inclusive se ha legitimado, la apropiación de las producciones culturales autóctonas de la misma forma en que se ejerció durante la invasión y conquista española (S. XVI – S. XIX) cuando se construyó en el imaginario occidental un Nuevo Mundo indómito rebosante de tesoros pertenecientes a pueblos “primitivos” que no alcanzaron a entender el valor de sus propias producciones y que aguardaban a ser descubiertos. Esta idea que transitó desde Colón hasta la actualidad es inherente a la práctica de la declaración. Nuestra afirmación halla sustento en los hitos marcantes de la historia de la humanidad que se afirmaron a través de la práctica de la declaración y que han sido ampliamente estudiadas por Lynn Hunt (2010). En este caso, la acción de declarar el

¹⁴ Por este motivo se estableció una capacidad máxima de 5940 turistas diarios, se exigió la presencia de un guía durante el recorrido, se prohibió el ingreso de ciertos artículos y fueron prohibidas diversas prácticas, dentro de estas, se encuentran las prácticas indecorosas como los desnudos que fueron mencionados en nuestro primer capítulo.

“descubrimiento” de un lugar o un objeto pertenecientes a las civilizaciones originarias se transformó en un punto cero, en donde los “descubridores” asumen un lugar privilegiado en el discurso oficial; en contrapartida de lo que les sucede a los productores de estos lugares y objetos. Así, los primeros se yerguen como los nuevos ordenadores de ese “mundo descubierto” y lo acomodan en función a sus intereses. Encubriendo de esta forma las condiciones en que se realizan estos “descubrimientos”. Entonces, a partir de estas observaciones, entendemos que, incluso, con el final de la colonia, en el siglo XIX, los “descubridores” de Machu Picchu transitan por la misma lógica colonialista inaugurada en este continente por Colón, al sentirse con la autoridad de disponer de una herencia cultural que no les pertenece y despojar de su derecho de propiedad a sus habitantes, que son herederos culturales y productores, simultáneamente.

Por ello, observamos que la historia del “descubrimiento” de Machu Picchu, difundida y defendida, por buena parte de académicos y funcionarios estatales peruanos presenta matices similares a las conocidas películas de “*Indiana Jones*”. En esta historia, los pobladores locales que sirven de guías a la expedición extranjera son ignorantes y su presencia no influye de ninguna manera sobre el hallazgo. Porque el éxito de estas misiones es el producto del ingenio/conocimiento extranjero; finalmente, a los integrantes de estas expediciones les corresponde, de acuerdo con la historia y el argumento de la película, el reconocimiento, exclusivo, sobre el “descubrimiento” y parte importante de los “tesoros” encontrados. Teniendo en consideración esa línea de pensamiento dominante, a continuación, nos interesa entender la resistencia que la sociedad cusqueña ejerce en contra de las narrativas que no los reconocen como los legítimos descubridores/conocedores del patrimonio con el cual se identifican.

Identificamos estos mismos matices hollywoodenses en la forma como fue revelada la supuesta presencia de un comerciante alemán de nombre Augusto Berns en Machu Picchu, cuatro décadas antes de la llegada de la expedición de Yale, y en la controversia de los mapas usados por él. Esta información fue expuesta por el cartógrafo estadounidense Paolo Greer en el 2008. Según declaraciones del historiador Alan Gioda, Greer se habría servido, en principio, de un mapa alemán del siglo XX para llegar a esta conclusión. El cual fue “descubierto” en la Biblioteca Nacional.

[..] Asimismo, Alan Gioda, historiador del clima del IRD, quien trabaja con la cooperación francesa en Lima y también participó en el hallazgo, manifestó que todo se inició con el descubrimiento de un mapa alemán del siglo XIX en los archivos de la Biblioteca Nacional de Lima por el cartógrafo Paolo Greer, lo que dio la primera pista. (RPP, s/d, recurso online)

Sin embargo, el mapa en cuestión, elaborado por German Gobring en 1874 (ver Mapa 1), había sido publicado cinco años antes por la historiadora peruana Mould de Pease en su libro

"Machu Picchu y el Código de Ética de la Sociedad de Antropología Americana". (EL PAÍS, s/d, recurso online). Cuestionada al respecto, Mould, declaro a la prensa que Greer la contacto para pedirle su apoyo, razón por la cual ella le envió los mapas y que, anecdóticamente, cuando le comento al estadounidense que ella iba a difundir sus investigaciones el norteamericano expuso la "primicia" (EL PAÍS, s/d, recurso online). Mould indicó que Greer tiene síndrome de descubridor, de: "Indiana Jones, de Francisco Pizarro, de Hiram Bingham, todos quieren descubrir algo"(EL PAÍS, s/d, recurso online).

En el 2008, en una entrevista para el Blog de Kim Mac Quarrie, cuestionado por el polémico "descubrimiento", Greer no dividió los créditos de su hallazgo puesto que negó la existencia de un equipo de trabajo. Con lo cual se omite la participación de los historiadores Alan Gioda y Carlos Carcelén quienes, en su momento, fueron llamados por la prensa como "parte del hallazgo" y "miembro del equipo", respectivamente. Además, con relación a las declaraciones de Mould, afirmo estar desilusionado de una autora en Lima a quien acusó de haberse asociado con la prensa limeña para desprestigiarlo.

She and an associate at one Lima newspaper, La República, both wrote editorials claiming that I stole from her what she got from me in the first place. She also contacted EFE, the Spanish news agency, Wikipedia, et cetera, etc. (MACQUARRIE, 2018, recurso online).

Así observamos, inclusive, en la actualidad, como se obtienen y difunden los "descubrimientos" de académicos foráneos a costas de la omisión del trabajo local. De cualquier forma, aun no existe un consenso sobre la presencia de Berns en Machu Picchu ni sobre si compete otorgarle el título de "descubridor" dado que su única intención en la zona era el saqueo de material arqueológico.

Sin embargo, la presencia del alemán en los distritos de Urubamba y la Convención, así como sus intenciones de excavar huacas incas en esta zona fueron documentada en 1887, durante el gobierno de Andrés Avelino Cáceres; quien le otorga la autorización para excavar.

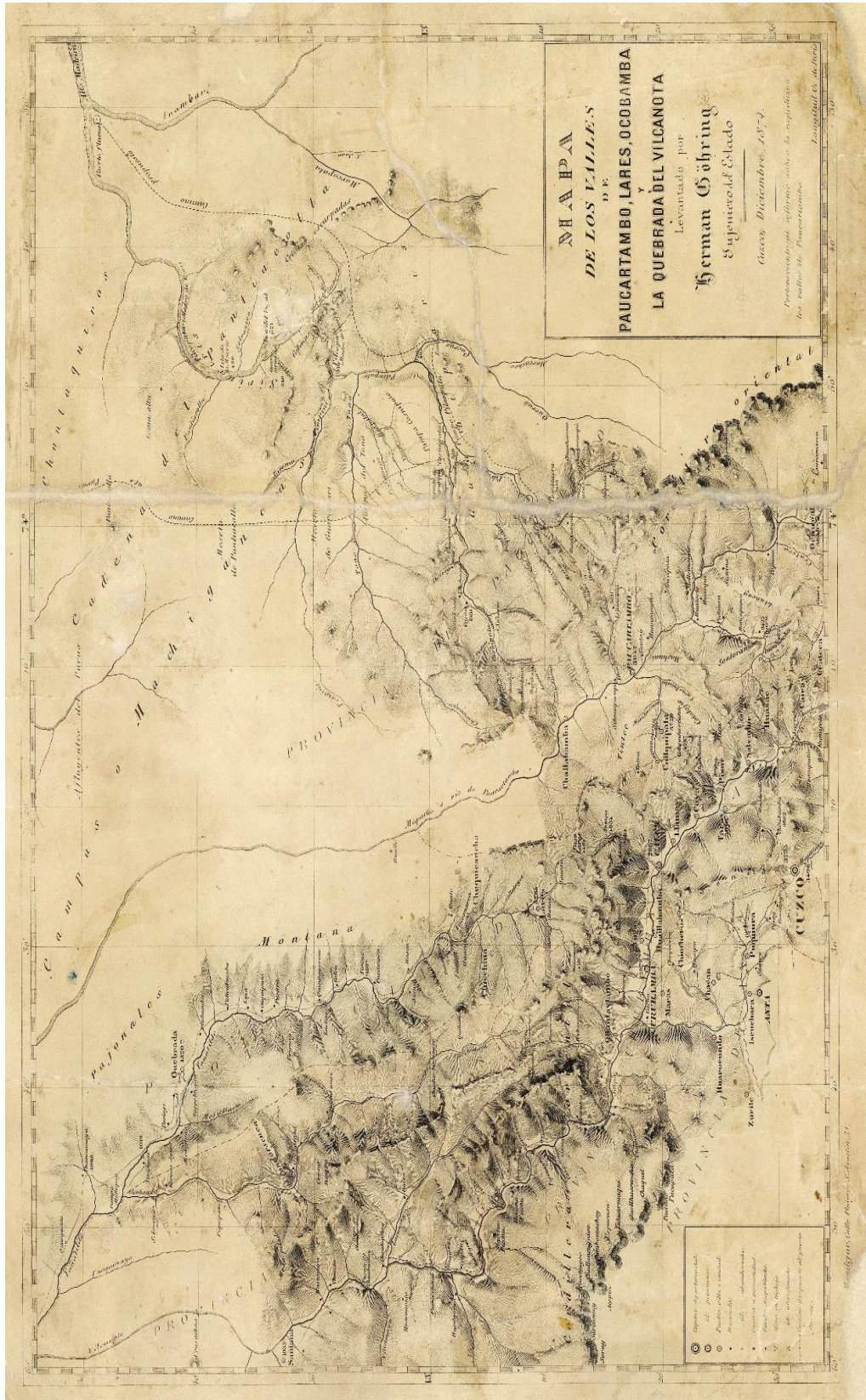
Augusto R, Berns, natural de Alemania é Yngeniero, ante vuestra excelencia respetuosamente me presento y digo: que habiendo residido veinte años en el Perú y recorrido su territorio en diferentes viajes y escursiones, he tenido ocasion de descubrir la existencia de varias huacas jentílicas que se hallan ocultas, las cualez me propongo escavar á mi costo á por el costo de una compañía, en la persuacion de que contienen objetos de valor que pueden serla bien por su antiguedad y origen solamente, o estar fabricados con plata ó oro. (AGN, 474-474v, 1887)

Según Mould, los permisos para excavar otorgados por el Estado eran comunes, en la época, y su obtención estaba condicionada a la entrega de una parte de los bienes culturales

expoliados, en metales y piedras preciosas, al Estado. Ciertamente, estas ganancias no eran muy importantes en comparación con el potencial beneficio del solicitante porque Berns ofreció al gobierno peruano, únicamente, el 10% sobre el peso bruto de los objetos encontrados de oro, plata y alhajas, a ser efectivado luego de su venta. Y, además, reclamó la propiedad exclusiva de “todos los objetos de cobre, barro, madera y piedra, cualquiera que sea su mérito artístico; con tal que no contengan metal de oro ó plata” (AGN, n°34 f.477, 1888).

Primera: Don Augusto Berns cede a favor del Estado el 10% del oro encontrado, plata y alajas o en moneda nacional el equivalente al valor de ese tanto, de todos los objetos que de los referidos metales encuentre y extraiga de las huacas incasicas y construcciones gentílicas que en el departamento del Cuzco se pretende explorar y explotar. Segunda: Seran de la propiedad exclusiva de Berns todos los objetos de cobre, barro, maderas y piedra, cualquiera que sea su mérito artístico; con tal de que no contengan metal de oro y plata, pues las parte que de ellos se encontrasen en dichos objetos, serán pesadas y valorizadas para los efectos del artículo anterior. (AGN, 477, 477v)

Mapa 1 - De los Valles de Paucartambo, Lares, Ocobamba y La Quebrada del Vilcanota (por German Gobring, 1874)



Fuente: Archivo General de la Nación

Asimismo, especifica que “Los objetos de arte de metales preciosos, podrán pertenecer en lo absoluto a Berns, previa oblacion que haga al fisco del diez porciento que corresponde al Estado” (AGN, n°34 f.477, 1888). Y solicita resguardo para su persona, sus trabajadores y los objetos encontrados; recomienda la presencia de un representante del Estado para las labores de pesado de los metales preciosos y de un representante del municipio cusqueño que acompañe las actividades de excavación. Las condiciones aquí señaladas se exponen en las Fotografías 14, 15 y 16 del del ANEXO A.

Así, las condiciones registradas en el documento para la ejecución de dichas actividades son propuestas por Berns y aprobadas por el gobierno peruano. Constituyendo una prueba del abandono que imperaba sobre los restos arqueológicos de las culturas indígenas al punto de ser entregados por el propio Estado peruano para su comercialización. Con estas excavaciones Berns esperaba apropiarse de objetos valiosos por estar hechos o presentar partes de oro, plata y piedras preciosas o por su origen y antigüedad. Para realizar estas acciones el alemán se ampara en la legislación del código civil de 1852, a pesar de que en el Decreto N°89 de 1822 fue establecido que tanto monumentos como antigüedades del Perú son propiedad de la nación; desconociéndolo, Berns aduce que:

Aunque por las leyes vigentes, el tesoro y toda cosa enterrada cuyo dueño no puede ser conocido, si se hallan en terrenos públicos, o de ninguno corresponden, al que los encontró, (artículo quinientos veintidós del Código Civil) teniendo que dividirse por iguales partes entre el dueño del terreno y el inventor o descubridor, salvo convenios especiales, si el tesoro encontrado se halla en propiedad particular (artículo quinientos veintitres del mismo código). (AGN, 474-474v, 1887).

Otra práctica común a la que Berns se adhiere, en agosto de 1887, para iniciar las excavaciones en la región cusqueña es la conformación de una compañía huaquera a la que denomino “Huacas del Inca”. De acuerdo con los registros, reconocidos personajes de la sociedad limeña formaron parte de la compañía de Berns. Entre estos destaca: Ricardo Palma, quien en ese entonces era director de la Biblioteca Nacional del Perú (BNP). Este célebre personaje pasó a la historia por su producción escrita y su labor en la reconstrucción de la BNP; la cual había sido saqueada por las huestes chilenas en la guerra del Pacífico. Su reapertura, en 1884, es el producto de la labor de Palma, quien en su rol de importante académico, utilizó sus influencias para negociar con el gobierno chileno la devolución de parte del acervo y para incorporar textos donados por todos los amigos que tenía en el extranjero. Así, el empeño de Palma por preservar la cultura escrita, claramente, contrastaba con la acción en contra de las producciones culturales propias de las civilizaciones autóctonas.

En este sentido, la participación de Ricardo Palma en una empresa huaquera demuestra que, con el inicio del periodo republicano en el Perú, no se deshicieron las estructuras de pensamiento colonialistas; a través del cual, se preservaron las divisiones sociales que mantuvieron los privilegios de las élites blancas en detrimento de las etnias andinas y africanas peruanas. Asimismo, debemos mencionar que el vínculo de lo andino con el espacio serrano y lo occidental con el espacio costeño posee sus antecedentes en la mayor cantidad de rebeliones indígenas llevadas a cabo en los andes en contra de la dominación hispana; configurando así, en el discurso oficial del siglo XIX esta oposición que fue continuada por las elites locales costeñas, y más específicamente limeñas, para mantener mayor dominio político con respecto a las de la sierra¹⁵. Entendiéndose a las primeras como superiores a las segundas. En cuya realidad política, los intelectuales costeños, en su mayoría limeños, tuvieron una injerencia importante a través de su labor para afianzar esta imagen sobre a cuál se mantuvieron prácticas en contra del acervo cultural indígena.

Otro elemento mediante el cual se confirma lo mencionado, es la valorización de las esculturas europeas y con ella la construcción de plazas que se irguieron como monumentos a la modernidad europea, que, en contraposición a lo indígena, debía, según el pensamiento de estos académicos, ser preservado¹⁶. Por ello, no sorprende que Ricardo Palma, el artífice de la recuperación de la Biblioteca Nacional, aparezca como miembro de una compañía “huaquera”. En concordancia con lo anterior Lefebvre apunta que:

O monumento é essencialmente repressivo. Ele é a sede de uma instituição (a Igreja, o Estado, a Universidade). Se ele organiza em torno de si um espaço, é para colonizá-lo e oprimi-lo. Os grandes monumentos foram erguidos à glória dos conquistadores, dos poderosos. (LEFEBVRE, 1999, p.32).

Así, este marco posibilitó el ya mencionado acuerdo entre el gobierno peruano y Berns para las excavaciones de huacas y de “*construcciones gentilicas*”, con la formación de la sociedad anónima limitada: “*Huacas del Inca*”. Las condiciones pactadas se extendieron a sus miembros: un presidente, Berns; un vicepresidente, José Mariano Macedo¹⁷; un cajero,

¹⁵ Para una mayor profundización en este tópico revisar el texto de Cecilia Méndez titulado “Incas si Indios no”. https://www.comercioexterior.ub.edu/latinoamerica/lecturas07_08/Lecturas_para_debatir/Lectura_002.pdf

¹⁶ Ver Natalia Majluf el texto titulado Escultura y espacio público, Lima, 1850-1879

¹⁷ El vicepresidente de esta empresa, José Mariano Macedo (1823-1894), fue un limeño coleccionista y médico de profesión que según cuenta Stefanie Gänger, en su artículo “Conversaciones sobre el pasado José Mariano Macedo y la arqueología peruana, 1876 – 1894”, pertenecía a una importante comunidad de anticuarios cosmopolitas que intercambiaban, no solo piezas; sino, también, conocimientos con arqueólogos americanistas de la región y Europa. Como miembro activo de esta red, Macedo comercializo piezas de las antiguas civilizaciones del Perú a coleccionistas nacionales y extranjeros. De acuerdo, con la autora, Macedo, ante el riesgo de una posible ocupación chilena, decidió vender su colección de más de mil piezas en 1876. Con esta finalidad, exhibe su colección en París y Londres en la búsqueda de un museo interesado o un coleccionista; en ese contexto, recibe la visita de Adolf Bastian, director del ahora Museo Etnológico de Berlín, quien acabó adquiriendo la colección. La atracción que generó la herencia material del imperio incaico, especialmente, en los

Fernando Unlauff; un secretario, José Rufino Macedo; y varios vocales - Luis Carranza, Ricardo Palma, Luis Esteves, Francisco L. Crosby, David Matto, Jacobo Backus y Arnaldo Hilfiker.

Por último, la compañía de excavaciones “Huacas del Inca” de Berns, por razones desconocidas, se disolvió en noviembre de 1887. No se sabe nada acerca del material incaico expoliado por esta compañía porque, únicamente, se tuvo registro de sus intenciones de huaquear la zona. Además, se conoce que Berns junto a Juan Bautista Ceny y Tomas Antony conformaron una segunda compañía de excavaciones bajo el mismo nombre, inmediatamente después de la disolución de la primera. Tampoco existe registro sobre el material expoliado por esta segunda compañía. Lo que si queda claro en ambos casos es el abandono que sufría el patrimonio arqueológico por parte del Estado peruano.

Así, a la importancia de la supuesta presencia de Berns en Machu Picchu le antecede su condición de saqueador, por eso al no existir méritos obtenidos en su paso por este lugar, consideramos que las intenciones de otorgarse el título de “descubridor” es más que nada una forma de quitárselo a un segundo expedicionario extranjero: Hiram Bingham.

Cuatro décadas más tarde, en 1911, el estadounidense Hiram Bingham llegó a Machu Picchu para proclamarse como su “descubridor”. A diferencia de la compañía huaquera de Augusto Berns, Bingham tenía por objetivo el estudio de la cultura incaica. Sin embargo, las denuncias de apropiación ilegal del patrimonio encontrado en Machu Picchu y en otras zonas del departamento. Así, como la disputa centenaria que enfrento al gobierno peruano y a la Universidad de Yale, por la restitución del material arqueológico de Machu Picchu, exportado por la Comisión liderada por Bingham; contribuyeron en la construcción de una imagen que lo representa como saqueador del lugar.

En febrero de 1911, Bingham envió una carta a Felipe Pardo, Ministro Plenipotenciario del Perú en Washington, para comunicarle sobre la expedición al Cusco que estaba organizando con el objetivo de solicitar las “acostumbradas” facilidades que estas empresas recibían por parte del Estado. Indicó, además, que este viaje daba continuidad a una exploración preliminar en la zona de Choquequirao que había sido tratada con el presidente Augusto B. Leguía, en 1909. En esta ocasión, afirmó que el viaje estaba programado para junio del mismo año, duraría

alemanes, no acabo con su masiva captación desde los albores del periodo republicano, sino que perduro en el tiempo. En 1984, por ejemplo, se realizó en este país una exposición por los 4 mil años del Perú, en cuyo contexto, se registró que la atracción de lo alemanes por los incas se debe a “los incalculables tesoros de oro, su estructura estatal de perfecto orden, sus habilidades artísticas y artesanales [que] crearon “un mundo lejano, ultramarino y mágico” (EL COMERCIO, B1, 1984). Hoy en día, la colección “José Mariano Macedo”, en la base de datos del sitio web “Staatliche Museen zu Berlin”, registra más de trece mil piezas, entre cerámicas, textiles, spondylus, piezas de oro, entre otros elementos pertenecientes a las tres regiones del Perú.

seis meses, y lo acompañaría un profesor de geología y otro de geografía. Las Fotografías 17 y 18 del ANEXO A corresponden a la carta en cuestión. A la letra dijo:

Hoy me propongo continuar esas exploraciones hasta el valle Urubamba, en la región de Viliabamba, donde me parece que el último Inca se refugió. Espero poder datos interesantes respecto a aquella interesante región que incluirán, no solo sus condiciones fisiográficas y topográficas, sino también sus recursos geológicos, a fin de aumentar nuestro conocimiento sobre asunto tan interesante, cual es la historia primitiva del Perú (AGN, carta/BINGHAM,1911)

En efecto, Bingham estaba en la búsqueda del último refugio del inca, la ciudad “perdida” de Vilcabamba. Por eso al llegar a Machu Picchu pensó haberla encontrado. Al respecto de los incansables esfuerzos por encontrar “el dorado” en el Perú, en la figura del Paititi o de Vilcabamba; en 1977, R. Ravines, criticó a quienes realizaban estas expediciones basados en crónicas fabulosas e ignorando hallazgos anteriores, desde su perspectiva este comportamiento se debía a una “falta de memoria histórica”.

Finalmente, de las diversas exploraciones que han buscado Vilcabamba, cabría recordar que en 1908 Bingham llegó al Perú buscando Pitcos, la capital de los últimos incas, y en 1911 tropezó con Machu Picchu. Antes, E. S. de Lavendis (E. de Sortiger) creyó encontrar en Choquequirao - el último refugio de Manco Inca. Sin embargo, la existencia de Vilcabamba en la región de Apurímac es conocida desde el siglo XVIII, como consta en la descripción de Cosme Bueno y Pablo José de Oricain. Padre Elicerio Martínez su ubicación en 1932. Después de Sartiges y Angrand, en el siglo XX la visitaron Samanez Ocampo, Bingham, Uhle y, en 1964, Savoy las describió y publicó detalladamente en su libro Antisuyo. Han pasado 10 años, y, conociendo la total falta de memoria histórica de nuestro pueblo, cíclicamente se repite el descubrimiento de Vilcabamba. (RAVINES, p.10, 1977)

Así, en julio de 1911, la expedición estadounidense fue guiada a la zona arqueológica de Machu Picchu. De inmediato, Bingham fotografió el lugar en donde permaneció sólo algunas horas. En este primer registro aparece la inscripción: “Lizárraga 1902”, dejada por Agustín Lizarraga varios años antes. “Dicha fotografía fue divulgada en un artículo de Bingham de abril de 1912 en la National Geographic Magazine e incluso, anteriormente, en una publicación de Clements Markham, en la edición de diciembre de 1911 de The Geographical Journal” (BASTANTE, 2016, p.35). Artículos en donde Bingham daba a conocer al mundo occidental el “descubrimiento” de Machu Picchu. Sin embargo, según declaraciones del propio Bingham, Agustín Lizarraga: “era considerado en la zona, de acuerdo a la información proporcionada por Arteaga a Bingham, como el descubridor de la Llaqta de Machupicchu (Bingham 1911a: 44, 48, 1911b: 33)” (1911 apud BASTANTE, 2016).

De acuerdo con Bastante (2016), Agustín Lizárraga fue el primer buscador de tesoros en marcar con su nombre la Llaqta de Machu Picchu. Sin embargo, a Lizárraga raramente se le

atribuye el calificativo de saqueador o huaquero; por el contrario, en el imaginario cusqueño y nacional, el reconocimiento de Lizárraga como el “descubridor” de Machu Picchu simboliza una forma de restitución en la que se le devuelve a los cusqueños el protagonismo sobre el evento que reveló al mundo occidental su patrimonio cultural más aclamado.

Otro personaje que Bingham intentó borrar de la historia del “descubrimiento” de Machu Picchu, fue a su compatriota Albert Giesecke, quien había llegado al país invitado por el presidente Augusto B. Leguía como parte de su afán “modernizador” y terminó por asumir, a una edad muy temprana, el cargo de rector que la Universidad San Antonio de Abad.

Nine months into his assignment at the Ministry, President Leguía personally asked him to assume the position of Rector at the National University of Cuzco. A bitter strike had paralyzed this small institution, and the government closed it to prevent further violence. Giesecke, intrigued with the challenge and only 27 years old, plunged into the fray (GADE, 2006, p.27)

Según Gade, Giesecke tuvo un encuentro con Bingham en su casa del Cusco. Ahí le habría revelado información sobre una cierta ruina inca ubicada en el Valle de Urubamba a la cual podría acceder por un lugar llamado Mandor Pampa, y, en adición, recomendó a Melchor Arteaga como guía. (GADE, 2006, p. 29). Quien efectivamente fue parte del grupo que lo guio a Machu Picchu. Otras actitudes de Bingham, de acuerdo con el mismo autor, revelan el perfil de una persona ambiciosa que pretendía hacerse de todos los créditos del “descubrimiento”. “Bingham, who considered Machu Picchu to be “his” site to document, never acknowledged Giesecke’s find. For that reason and to thwart treasure hunters, Bingham sought to keep the existence of Machu Picchu secret from anyone in Cuzco until his return in 1912” (GADE, 2006, p.29).

En el debate sobre si Bingham es o no el “descubridor” de Machu Picchu, la forma como se llevó a cabo “la exportación” del material arqueológico recolectado en el lugar, por la comisión que lideró, le ha jugado en contra; inclusive, por esta acción le otorgaron el calificativo de “saqueador”. Porque al no ajustarse a las legislaciones vigentes en esta materia, a través de un decreto supremo, en octubre de 1912, la Comisión Yale recibió un trato especial otorgado por el presidente Billinghurst bajo el concepto de “etiqueta internacional”.

Durante el Gobierno de Billinghurst, Hiram Bingham obtuvo el D.S. del 31 de octubre de 1912 en el que se le hacen concesiones excepcionales en nombre de la "etiqueta internacional" por no haberse sujetado durante sus exploraciones de 1911 a lo que preceptúan los artículos 5° y 6° del - supremo decreto del 27 de abril de 1893, firmado por el Presidente Moral es Bermudez. (RAVINES, p.10, 1977)

Este permiso, además de la supuesta compra ilegal de patrimonio cultural peruano, arqueológico y colonial, por parte de la Comisión de Yale, generó inconformidades en la sociedad cusqueña. Encontramos registro de este hecho en: cartas dirigidas a las autoridades

limeñas para solicitar el cese de las actividades “atentatorias” de la Comisión Yale; materias de diarios locales; correspondencias, detalladas del director del Museo Nacional, Gutiérrez, al director General de Instrucción, denunciando el expolio en el Cuzco, así como las irregularidades en la “exportación” del material arqueológico de Machu Picchu.

Las anteriores afirmaciones son constatadas con la transcripción de un fragmento del telegrama (Ver Fotografía 19 del ANEXO A) enviado al Ministro de Estado, en donde firman: “Arguedas, alcalde; Valcarcel, Presidente de Asociación Universitaria, Vega Enrique, presidente centro nacional arte, historia”. En el cual se expone el accionar “atentatorio” de la Comisión de Yale.

Ministro de instrucción. - - Lima – Diario “Sol” varios particulares denuncian graves hechos practicados comisión científica universidad de Yale, que preside Dr. Bingham. Acúsale practicar excavaciones zona Ollantaitambo exportando objetos arqueológicos numerosos Cuzco justamente alarmado Violación leyes reclama acción oficial inmediata impedir prosigase labores atentatorios. Antes proceder comicio insistentemente solicitando que traeria complicaciones, hacemos pte. gestión, esperando dictense medidas energicas eficaces caso necesario retiro de la comisión Yale. “Arguedas, alcalde; Valcarcel, Presidente de Asociación Universitaria, Vega Enrique, presidente centro nacional arte, historia. (AGN, Telegrama, 1915).

Por su parte, en 1917, el director del Museo Nacional de Historia, Gutiérrez, en su informe número 62 al Ministro de Estado en el Despacho de Instrucción, informó:

El expresado permiso de 31 de Octubre de 1912 caducó dos meses después, a tenor de lo prescrito en el artículo 1°. Sin embargo, acontece que sin nuevo permiso, por si i ante sí, la *Expedition of 1914-1915 under the auspices of Yale University and the National Geographic Society*, presidida por los SS. Hiram Bingham, Director, i Ellwood C. Erdis, Sub-Jefe, llevó a cabo, durante los años de 1914 i 1915, en Ollantaitambo, Machu Picchu, Huispang, Paucarcancha, Patallacta, Torontoi, Huata, Huarucondo i otros lugares del departamento del Cuzco, la serie de excavaciones, cortes jeológicos i trabajos jeodésicos, arqueológicos i etnográficos que produjo dicha Comisión el cargamento de setenta i cuatro cajones llevados a Norte-América (GUTIERREZ, 1917, p.213).

En adición, menciona que:

Este cargamento no fué el único si las noticias recibidas son fidedignas. El Comandante D. Victor Valera me comunicó en Enero de 1916, que numerosa piara de burros estuvo a servicio de la *Comisión Científica* para el transporte clandestino de otro cargamento embarcado en Arica, a cuyo efecto se le llevó a Bolivia por los pasos de Panticalla sobre el río Lucumayo, i Alto de Occubamba sobre el rio del mismo nombre. Verdad es que Mr. Bingham negó tal hecho en telegrama dirigido al Prefecto del Cuzco el 15 de Junio de 1915; pero, según el expresado Comandante, el testimonio del cura de Ollantaitambo es valioso. El propio Sr. Bingham escuchó en una sesión del Instituto Histórico del Cuzco, el reproche que el Sr. Alomía Robles le hizo, refiriéndose a esa exportación oculta de un cargamento física e históricamente valioso, entre cuyos objetos figuraba, dijo Sr. Robles, un ídolo macizo de oro. (GUTIERREZ, 1917, pp.213-214)

De esta forma, Gutiérrez informa sobre las noticias venidas del Cuzco con relación al supuesto expolio perpetrado por la Comisión de Yale. Y, afirma que parte de lo saqueado estaba siendo transportado hacia Bolivia. Además, en otra misiva pone en tela de juicio la veracidad de la información enviada por la Comisión de Yale con respecto a las excavaciones. Asimismo, amparado en las experiencias internacionales, rechaza toda “exportación” de material arqueológico cusqueño, y aduce que al caducar el D. S otorgado por Billinghamurst a la Comisión, las acciones posteriores a su fecha de expiración son ilegales.

Las irregularidades i extralimitaciones señaladas no se avienen con los términos del acuerdo adoptado por la sociedad Antropológica de Washington, el 23 de Marzo de 1911, en vista de la «*destrucción de antigüedades jeneralizada en el Perú i otros países de Sud-América*», que son documentos históricos de ramas definidas de la familia humana, de gran valor para la ciencia, el país en donde existen, i el jenero humano, en jeneral»; a menos que, juzgádosenos incapaces de conservar i defender nuestros tesoros científicos, los monumentos de nuestra historia, i los títulos de nuestro orijen, este resuelto en tierra extranjera, protegerlos, *llevándoselos* en virtud de un derecho nuevo, superior al nuestro: el que la Sociedad de Washington atribuye dentro del Perú a la *Familia Humana*. He aquí un argumento que cualquier día podría obligarnos a correr la propia suerte de nuestras huacas, convirtiéndonos en *mitimaes* de otro suelo. (GUTIERREZ, 1916, p.289)

En este último extracto, Gutiérrez, reflexiona sobre el destino de una sociedad peruana forzada a un tutelaje sobre las expresiones de su propia cultura. Y, aún más interesante, vislumbra como estas acciones serán justificadas en la idea del bien común de la “Familia Humana” un concepto que se entiende como transgresor de la soberanía de los Estados. En esta línea de pensamiento caben las siguientes preguntas: ¿Los Estados serán considerados incapaces de custodiar su propio patrimonio cultural? ¿Esta “incapacidad” sera usada para justificar la posesión de patrimonio cultural extranjero? ¿Los intereses de la “Familia Humana” serán privilegiados por sobre el de la nación expoliada? La pertinencia de estas colocaciones en la actualidad revela que la estructura en las que se originan estas problemáticas sobre el patrimonio cultural no ha sufrido cambios nucleares. Porque el paradigma contemporáneo de patrimonio cultural mantiene su orientación eurocéntrica.

Sin embargo, como ya mencionamos, las poblaciones subalternizadas en este esquema de dominación ideológica no son pasivos receptores. Por ello, ante la pérdida de su patrimonio cultural, resultante de estas relaciones de poder desequilibradas, responden de forma creativa para conseguir la restitución de su natural protagonismo sobre la gestión del patrimonio cultural con el cual se identifican. A nuestro modo de ver, es por este motivo que la figura de Agustín Lizárraga gana importancia frente a la de Berns e, inclusive, a la de Bingham.

Además, otro elemento que le otorga una dimensión de mayor importancia es que dicha oposición se hizo más evidente justo en el momento en que la disputa por la devolución del

patrimonio sustraído de Machu Picchu, durante la expedición de Yale, estaba en auge. Ya que, en el mismo periodo, la prensa cusqueña invertía esfuerzos por adjudicarle el título de “descubridor” a Agustín Lizárraga. En efecto, a casi un siglo de la llegada de Bingham al Cusco, la prensa se dio a la tarea de encontrar a la familia de Lizárraga, y para ello publicaron en el diario el Sol del Cusco el siguiente anuncio.

Periodistas buscan descendientes de personas que participaron en la expedición de Hiram Bingham a Machu Picchu. Presentarse en la calle Ayllu (Plaza de Armas del Cusco), preguntar por el encargado del local. Sábado 15 de diciembre, de 10.30 am a 12.00 pm. (EL SOL DE CUZCO, 2007, s/n)

Sonia Lizárraga respondió al llamado, y los puso en contacto con Germán Echeagaray Lizárraga, nieto de Ángel Mariano, hermano mayor de Agustín Lizárraga. Muy lejos de la imagen de un campesino analfabeto, como era descrito por parte de la prensa, el anciano contó que Lizárraga era una especie de oficial de caminos. Dijo, además, que, en 1902, Lizárraga llegó a Machu Picchu acompañado de los lugareños Gavino Sánchez y Enrique Palma.

Con la misma finalidad, las plataformas digitales fueron usadas para difundir informaciones en las que Berns y Bingham aparecen como saqueadores de Machu Picchu. En donde, además, la presencia de Lizárraga, a veces tímida, hace referencia a que este había llegado primero que Bingham, pero no había tenido el apoyo para dar a conocer su “descubrimiento” al mundo. La controversia fue tal que el ministro de cultura, en este contexto, habló de un descubrimiento compartido entre Lizárraga y Bingham. Mientras en el Cusco se inauguró una ceremonia para celebrar la llegada de Lizárraga a Machu Picchu en la que se convocó a sus descendientes para recibir tal honor.

3.1.2 ¡El expolio continuo! Las plataformas digitales y su dupla función en la construcción de la identidad patrimonial

A continuación, presentaremos un balance del estado del patrimonio cultural peruano durante los años ochenta hasta el presente, a través de una selección de noticias que muestran el abandono estatal y la corrupción instaurada en los museos encargados de salvaguardar el patrimonio nacional. Los cuales, durante este periodo, se transformaron en eslabones dentro de la cadena de tráfico ilícito de los bienes culturales. Comprobando así la ineficiencia del Estado como protector de los bienes culturales y la inoperancia de los acuerdos internacionales en las posteriores disputas para su restitución. Todo ello inserto en el marco de un pensamiento colonialista y eurocéntrico que justificó las inacciones y las acciones que generaron la situación de crisis que será descrita en el presente subtítulo.

La magnitud de la depredación nos forzó a utilizar una muestra que, aunque representativa, solo muestra la punta del iceberg. Consideramos, además, que los robos que citaremos deben ser investigados: primero, porque los funcionarios responsables por el resguardo de estos bienes no fueron punidos, sino que se mantuvieron dentro del aparato estatal en cargos similares o de mayor jerarquía y, segundo, porque entre los años noventa y dos mil, en contadas ocasiones, se logró la recuperación de los bienes sustraídos durante la crisis de los ochenta, lo que abre una posibilidad de recuperación.

Esta estructura que atenta contra la memoria, las identidades y el patrimonio cultural, como ya mencionamos, es importante para entender el sentimiento de pérdida que congrega y fortalece las identidades asociadas al patrimonio cultural en riesgo. Las cuales, en los últimos veinte años, han encontrado en las plataformas digitales una herramienta de organización, difusión, protección y construcción de una narrativa paralela al discurso de los organismos oficiales que visibiliza los aportes culturales de las poblaciones, indígenas peruanas y africano brasileñas, segregadas.

A pesar de ser una herramienta útil para la preservación de las culturas, las plataformas digitales también sirven como espacios que facilitan el tráfico de bienes culturales, transformándose en las nuevas vitrinas del patrimonio robado. Cabe señalar que la legalidad del intercambio comercial de bienes culturales depende de los documentos que evidencian que la pieza en cuestión ha sido extraída de forma legal de su lugar de origen o que por su antigüedad la extracción no está sujeta al cumplimiento de legislaciones más recientes. La documentación comprobatoria de las condiciones de extracción o adquisición exigida por las casas de subastas, museos, galerías, etc. se limita a una declaración en donde el interesado informa como obtuvo la pieza y, de ser el caso, cómo los compradores anteriores a él lo hicieron. El documento, corrobora, además, la originalidad de la pieza, un elemento de valor indispensable para su venta. Esto facilita tanto la comercialización de réplicas en lugar de originales, como el tránsito del mercado ilegal de bienes culturales a las casas de subastas, y, de ahí, en el peor de los casos, a las colecciones personales. En donde se pierde, prácticamente, toda posibilidad de recuperación. Los expertos españoles del Museo de América, de la Policía y de EE. UU: “consideran que más del 90% del arte precolombino que se vende en el mercado nacional e internacional es fraudulento”. Además, señalan que: “Si se compra en Internet este tipo de piezas, las posibilidades de que no sean auténticas se elevan por encima del 99%” (EL PAÍS, 2018, recurso online). Debido a las dificultades para identificar la originalidad de los objetos en cuestión, dada la adulteración de los certificados (declaraciones) y la sofisticación del

proceso de falsificación, que, inclusive, involucra la utilización de pedazos de piezas originales que engañan a las pruebas de termoluminiscencia.

La técnica, a grandes rasgos, sería la siguiente en el caso de un cuenco: se toman pequeños trozos de restos arqueológicos de la época elegida y se mezclan con tierras arcillosas de un yacimiento para dar forma a la vasija que se desea imitar. Luego, se recubre con una finísima capa de material cerámico para dotarla del aspecto exacto que se desea. Cuando la pequeña broca del laboratorio se introduce en el objeto para extraer la muestra, se topa con la cerámica introducida en el interior. La datación concuerda con lo que la documentación, también falsificada. (EL PAÍS, 2018, recurso online).

Sin embargo, los robos sistemáticos a museos e iglesias en el Perú demuestran la existencia de piezas originales en el mercado de bienes culturales y el riesgo particular que sufren los Estados americanos. Este hecho se sustenta, también, en la temprana suscripción de los Estados americanos al convenio internacional más relevante en materia de tráfico ilícito de bienes culturales: La Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales, (UNESCO, 1970). Del cual, son parte: Brasil (1973) y Perú (1979), junto con varios países asiáticos, africanos; y tres naciones europeas: Polonia, Italia y Grecia (1981), naciones expoliadas . Además, observamos que los Estados receptores del tráfico ilícito de bienes culturales se suscribieron tardíamente al convenio: Francia (1997), Japón (2002), Reino Unido (2002), Alemania (2007).

Por otra parte, en el contexto internacional: “O combate ao tráfico está a cargo, para além da Interpol e da UNESCO, da World Customs Organization (WCO), do International Council of Museums (ICOM) e do Federal Bureau of Investigation (FBI). (CHRISTOFOLETTI, 2017, p.114)

En el caso peruano, el marco legal de estas actividades estaba normado por las leyes N°: 6634 (1929), 9630, 12956 (1958), las cuales fueron derogadas en 1985 por la ley 24047 que estuvo vigente por 19 años hasta su derogación en el 2004 por la ley N° 28296.

La Ley N° 24047 era considerada por muchos profesionales vinculados al patrimonio cultural como una ley que protegía intereses particulares, especialmente los de los coleccionistas; por lo tanto, no era una Ley protectora de la esencia del patrimonio cultural, sino que por el contrario lo que buscaba era fortalecer la propiedad privada a través de la comercialización de los bienes culturales (ARISTA, 2012, p.20)

La estructura legal de los años ochenta para la protección del patrimonio cultural no impidió la crisis que atravesó a meses de la declaración de la ciudad del Cusco y el Santuario de Machupichu por la Unesco (1983). “Se han recordado los saqueos ocurridos en 1931, 1932, 1933, 1939 y 1942. Y los sonados robos de 961 piezas en 1933” (EL COMERCIO, s/n, 1983). En donde, personajes y autoridades del más alto escalón en los cargos oficiales estaban

involucrados en escandalosos robos de bienes culturales, perpetrados dentro de los museos que los resguardaban. Los valores sustraídos ascendieron a cifras superlativas, e vía regla, este expolio llegaba sin mucha demora a manos extranjeras por intermedio de las Casas de Subastas, coleccionadores privados e, inclusive, a reconocidos museos.

El expolio fue registrado por la prensa limeña a través de innúmeras materias que pusieron en evidencia a: las casas de subastas, como receptores del acervo hurtado; la situación de abandono de los sitios arqueológicos; el cuestionable accionar del poder judicial en el resguardo de las zonas intangibles; el accionar de los “huaqueros”; los robos del acervo sacro; la participación de funcionarios en el saqueo del acervo resguardado en los museos; etc. Otro elemento de análisis, dentro de estas materias, son las declaraciones de los especialistas – funcionarios estatales, académicos, etc. –, delante de este escenario, cuyas sugerencias para contrarrestar la situación pusieron en evidencia un pensamiento colonizado y eurocentrista. A partir del cual privilegiaban el resguardo de la herencia cultural colonial en detrimento de la producción indígena; manteniendo antagonismos coloniales entre las producciones culturales costeñas y andinas.

Así, las declaraciones de Juan Manuel Ugarte Eléspuru¹⁸, director de la Escuela de Bellas Artes de Lima (ENBA), durante 24 años, describen la contradicción de lo andino y lo costeño que imperaba en el imaginario de las elites que dirigían los organismos estatales dedicados al arte durante los años setenta y ochenta en el Perú. Este ilustre pintor y académico, en 1984, con motivo del evento: “El indigenismo en la Pintura peruana”; de la Pinacoteca Municipal Ignacio Merino, señaló que:

[...] el hombre de piedra o andino, tiene las siguiente características: reducida capacidad imaginativa introspección, escaso sentido de la euforia, gran perseverancia en el trabajo y voluntad de sobrevivir a todas las adversidades. Es además, -explicó- un hombre que para subsistir tiene una naturaleza parca en producción, porque hay en ella más piedras que vegetación. Y cuando quiso expresarse, lo hizo con ese material que tenía a la mano: la piedra [...] el hombre de barro [costeño] es un soñador voluptuoso, pero inoperante, diferente del andino que tiene poca capacidad imaginativa pero gran perseverancia para vencer que lo rodea (EL COMERCIO, A-9,1984)

¹⁸ Ugarte, fue hijo de Alejandro Sixto Ugarte Álvarez y de Zoila Luz Eléspuru Pérez, miembros de aristocráticas familias limeñas. Durante su preadolescencia estudio en Europa, posteriormente, siguió estudios en la Escuela Superior de Bellas Artes en Argentina, convirtiéndose en especialista de grabado y pintura. Regresa a Lima en 1940, en donde fue docente hasta que en 1956 ocupó el cargo de director de la Escuela de Bellas Artes de Lima (ENBA), durante 24 años. A su llegada a Lima se vinculó con la escuela indigenista de José Sabogal, para luego vincularse al grupo opositor “los independientes”, dejando en evidencia estas mudanzas al mencionar que: “No soy indigenista, pero sí he pintado mucho al indio”. En 1981, recibió homenajes en el Museo de Arte de Lima, y, en el año 82, el Banco Industrial del Perú publicó el catálogo de dicho homenaje. Y, más recientemente fue homenajeado en el 2001 por la Biblioteca Nacional del Perú. Fue homenajeado, también, con motivo del centenario de su nacimiento, en la Pinacoteca Municipal Ignacio Merino.

En adición, Ugarte menciona que estas características diferencian al hombre de piedra (andino) del hombre de barro (costeño), y se reflejan en el arte. Por ello, en el arte andino, fruto del intelecto, predomina la recta y en el arte costeño predomina la curva que proviene de los sentimientos. Y, a pesar de reconocer que existe inteligencia en el hombre andino, mantiene otras características del discurso colonialista, que en el siglo XVIII y XIX acusaban al clima y a la geografía como agentes influyentes en la inferioridad de las sociedades autóctonas de América. Así le remarca al arte andino una tristeza innata, propia de la naturaleza que lo rodeaba, en oposición a la voluptuosidad del arte costeño ocasionada por su clima.

Por otra parte, algunos articulistas en respuesta a los múltiples robos de la herencia cultural peruana que tenían como destino mercados extranjeros, consideraron como solución la asimilación pasiva de la experiencia española, a través de un discurso que nos remite a los tiempos de la colonia llamándola de “Madre Patria”.

La salvación del patrimonio monumental peruano es fundamental para el desarrollo cultural del país. Lamentablemente hay una notable falta de interés por la conservación de nuestro legado Histórico [...] un caso digno de encomio es el nuestra Madre Patria, España con una legislación completísima sobre "Patrimonio, Artístico, Archivos y museos", cuya compilación en un volumen de 1,332 páginas ha sido publicado por la Secretaria General Técnica del Ministerio de Cultura, en Madrid, en 1980 (EL COMERCIO, s/n,1982)

En el mismo año, el intento de archivamiento del **robo sistemático de 4,000 mil piezas de oro y plata del Museo Nacional de Arqueología y Antropología de Pueblo Libre**, que fuera perpetrado entre 1976 y 1979, recobró visibilidad y se abrió, nuevamente, la polémica en torno a la adjudicación de responsabilidades. Denominado por la prensa limeña como “el robo del siglo” porque “los delincuentes se apropiaron de un total de seis kilos 901 gramos 685 miligramos” (EL COMERCIO, s/n, 1982) de metal precioso. Mientras, la Fiscalía Provincial de Lima se pronunciaba por la responsabilidad de: “Luis Guillermo Lumbreras, ex director del Museo de Antropología y Arqueología de Pueblo Libre, y de otros funcionarios en la desaparición sistémica de cuatro mil piezas de oro y plata de este museo” (EL COMERCIO, n/d, 1982). Respecto al intento de archivamiento, la prensa limeña expreso una férrea desaprobación y exigió a las autoridades celeridad en las investigaciones.

Millares de piezas de oro, guardadas en una caja fuerte, desaparecieron. Nadie sin muy grave responsabilidad, puede decir a la nación, tres años después de haberse descubierto este escandaloso robo, que ni la policía ni la justicia saben cómo descubrir o castigar a los autores (EL COMERCIO, n/d,1982)

A dos años del “robo del siglo”, **el Museo de Antropología y Arqueología de Pueblo Libre fue nuevamente escenario de otro escandaloso crimen; esta vez fueron robadas más de 34 piezas de oro, plata y Bronce**. Dentro de estas, estaba un valioso “Tumi” de oro, originario de Batan Grande. En su momento, el expresidente Fernando Belaunde Terry lamentó

el robo y expresó su preocupación por la posible fundición de la pieza, lo que acabaría con su valor espiritual para la peruanidad (EL COMERCIO, s/n, 1982). Por su parte, la prensa limeña especularía sobre el destino de las piezas robadas, apuntando a la galería Sotheby Parke Bernet de Nueva York.

Este latrocinio (el de las 34 piezas) se produjo cuando sigue en el misterio la sustracción de cuatro mil piezas de oro y plata del mismo museo y también durante el semestre en que la galería Sotheby Parke Bernet de Nueva York remataba objetos culturales del Perú (EL COMERCIO, s/n,1981)

En el mismo año Pedro Sagastegui, Procurador General de la Republica, informaba sobre la recuperación de 20 objetos sustraídos del **Museo de Antropología y Arqueología de Pueblo Libre**, que fueron robados en 1972 y luego encontrados en Nueva Jersey (Estados Unidos); asimismo, hace mención del **robo de dos mantos paracas ocurridos en el mismo museo** en 1977 y 1978, el aludido afirmó: “El reclamo se está haciendo a un museo particular de Dallas” (EL COMERCIO, s/n, 1982). En ambos casos acotó que las investigaciones se estaban realizando a nivel policial y no judicial.

Un año después, la sede en Londres de la misma casa de subastas, Shoteby, sería nuevamente identificada como receptora; esta vez se trataba de un documento robado del Archivo de Arequipa. Información que salió a la luz cuando se intentaba subastar el documento relativo a la conquista de Chile: “llegando a ser ofrecido por 30,000 libras al archivo chileno cuyo director alertó a la embajada peruana en Londres sobre el remate del documento robado” (El Comercio, 1982).

En 1982, se registra una tercera controversia con la casa de Subastas Sotheby (sede Estados Unidos) en relación a la subasta de cuarenta cuadros coloniales. De acuerdo con Pedro Sagastegui, ex procurador General de la Republica del Ministerio de Educación, en ese momento se había conseguido recuperar únicamente ocho cuadros. Sobre los restantes agregó: “Corresponde al Instituto Nacional de Cultura reunir las pruebas correspondientes para hacer posible la recuperación (EL COMERCIO, s/n, 1982).

Un año antes, en 1981, **el Museo Religioso de la Catedral de Lima registro el robo de valiosísimas joyas del siglo XVII**, mientras en la catedral de Lima fue robada “una custodia de oro de casi un metro de altura, de dos kilos, y con una base de plata que pesaba cinco kilogramos. Esa joya era adornada por 47 brillantes y 47 perlas, rubíes, amatistas y otras piedras preciosas” (EL COMERCIO, s/n,1981); entre otras piezas de oro, plata y joyas.

En 1983, el etnólogo, Luis E. Valcarcel, denunció **la desaparición de piezas de la colección de los expresidentes peruanos Nicolas de Piérola y Ramon Castilla de Museo Nacional de Historia**. En la ocasión declaró que el hecho era; “una burla a los familiares [...],

quienes, a pedido suyo, aceptaron desprenderse de los “recuerdos” de sus antecesores [...] para que puedan quedar como testimonio a las futuras generaciones” (EL COMERCIO, C-8, 1983)

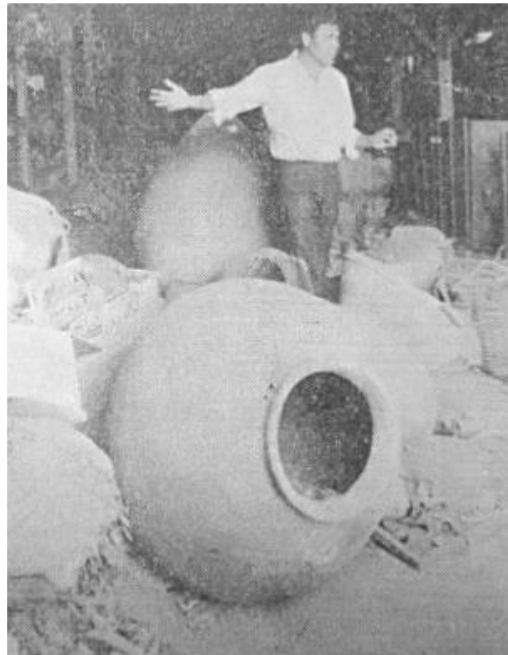
A inicios de los años noventa, el **Museo de Antropología de Lima también sufrió el robo de un manto de la cultura Paracas de dos mil años de antigüedad, valorado entre 300 mil y 500 mil dólares.** La sustracción del más grande, de un total de 200 mantos pertenecientes al acervo de dicha institución, ocurrió durante la gestión del director Hermilio Rosas. Al respecto, la prensa insinuó una posible complicidad de sus funcionarios a través de la modalidad de robos por encargo.

La policía peruana sospecha de que funcionarios del Museo de Antropología están implicados en el robo de un manto de la cultura Paracas, valorado entre 300 mil y 500 mil dólares y de dos mil años de antigüedad [...] La policía cree, según indican fuentes periodísticas, que son funcionarios del museo limeño quienes vendieron el manto a raíz de una importante oferta económica proveniente de fuera, del extranjero (EL COMERCIO, s/n, 1992)

Siguiendo con el expolio del patrimonio cultural sacro, en 1984 **el Museo de la Arquidiócesis y en la Catedral de Ayacucho sufrió el robo de una custodia de oro con incrustaciones de piedras preciosas de un metro de alto, un cáliz labrado de 30 centímetros y otros objetos de oro y plata.** El informe agregó: “A pesar de que los ladrones activaron la alarma que resguardaba los locales lo que advirtió a un miembro del palacio arzobispal que avisó a la policial. Estos últimos, no acudieron a la llamada alegando que no tenían movilidad. (EL COMERCIO, s/n, 1984).

Al respecto de la situación de los museos en los años ochenta, cabe mencionar que el primer inventario del Museo Nacional de Antropología y Arqueología se llevó a cabo en 1984, cuando la institución cumplía 41 años de fundación. Periodo en el que los funcionarios del museo no conocieron realmente la naturaleza de los bienes ni el tamaño de su acervo. En la época calculaban que la cifra fluctuaba entre las 300 mil y las 350 mil piezas. Cabe destacar que, en 1982, el Estado declaró en emergencia al museo por las pésimas medidas de seguridad con que contaba. En la Fotografía 20, se observa al exsubdirector del Museo de Antropología y Arqueología, Hermilio Rosas la Noire, en un depósito del museo que fue abierto luego de treinta años. Evidenciando el abandono estatal de los bienes culturales que fueron almacenados (y dejados a su suerte) en pésimas condiciones, inclusive, se observa cerámicas en contacto con el suelo, rodeadas de sacos y cajas; sin ningún distintivo.

Fotografía 14 - Deposito del Museo de Antropología y Arqueología de Lima



Fuente: El Comercio, 1984

Al respecto del estado del patrimonio cultural, el director general del Instituto Nacional de Cultura, el arquitecto, Víctor Pimentel Gurmendi – Director ejecutivo del Proyecto Museo Nacional de Antropología y Arqueología–, y antiguo Director del Sistema Nacional de Museos, sentencio:

No ignorando las prioridades que el Perú tiene, creo que el que hacer cultural se ha ido posponiendo. No quisiera situarme en el banquillo de los acusadores, pero, hay que reconocer que hay una situación de sub-desarrollo mental y cultural en el país, no hemos sabido valorar en su justa medida todo lo que supone bienes culturales (El Comercio, C-20, 1984)

En 1983, el diario El Comercio informó que debido a la escasez de recursos del Instituto Nacional de Cultura, la Oficina de Catalogación del Patrimonio Artístico Mueble sólo contaba con 3 funcionarios y que, recientemente, habían contratado a dos funcionarios más. Para el departamento del Cusco se designó a un solo funcionario a cargo de la catalogación de los miles de objetos que componen el acervo artístico del departamento del Cusco. Los cuales estaban en poder del Estado y de particulares. En tanto la depredación del patrimonio sacro en la ciudad cusqueña era lamentable. “En efecto, los delincuentes han logrado sustraer en solo dos años (1979-1980) las reliquias de [...] un total de cuarenta y nueve templos y parroquias de este departamento” (El Comercio, 1983). **Sumando un total de 49 robos, los objetos sustraídos fueron: pinturas de la escuela cusqueña, entre otras; objetos religiosos de oro y plata; y objetos litúrgicos.** Las iglesias más robadas pertenecen a las provincias de Urcos y Anta, en donde se cometieron 13 y 9 robos, respectivamente.

Asimismo, se cometieron robos sacrílegos en la catedral del Cuzco, en la capilla de Qquepo, en la parroquia de Coporaque (Cuzco), en el templo matriz de Yanaoca, de Surimara, en la capilla de Chucchicalla, en el templo de Layo, Lanqui (Canas), en la iglesia de Huanancaya (Paruro), en la capilla de Sacaca y Paruparu (Calca), en el templo de Coporaque (Espinar), en la capilla de la Virgen de las Nieves, templo anexo de la parroquia de Santa Barbara (Canchis) (EL COMERCIO, s/n, 1983)

Mientras, en **el templo parroquial de Rivacayco (Ayacucho) se robaron una imagen del Señor Custodio de oro**, la pieza medía cuarenta centímetros. Asimismo, en el distrito de Chumpi se registró el robo de tres coronas bañadas en oro, una reliquia de plomo del Señor de los Milagros, entre otros objetos (EL COMERCIO, s/n, 1982).

Por otra parte, durante los años ochenta, surgió la figura de un historiador inglés, James W. Reid, por la devolución a la nación de 7 mantos paracas (EL COMERCIO, portada, 1982). “El Dr. Sagastegui manifestó que Reid merece el reconocimiento de todos los peruanos, por cuanto se dio el trabajo de recuperar un total de diez tejidos, con la única condición de que pasen a integrar un Museo de Tejidos Recuperados” (EL COMERCIO, portada, 1982). Además, por la época, Reid participó en un volumen sobre las “Culturas Precolombinas: Chancay” junto con Jiménez Borja y Fernando de Szyslo. Este último, un consagrado pintor peruano, participo con su obra “El arte de la cultura Chancay”, en la que señalo las semejanzas de dicho arte con las expresiones más contemporáneas, en esa ocasión, solicitó:

una necesarísima [...] revaloración del “arte primitivo”. Lamentando “la falta de sensibilidad artística y de conocimientos en esta materia de que han dado muestras los arqueólogos, tanto propios como extraños, cuando abandonan el terreno de lo histórico o científico y se aventuran en lo estético (EL COMERCIO, s/n, 1983).

En su paso por el Perú, Reid trabajo junto al ex director del Museo de Antropología y Arqueología de Jesús María, Luis Lumbreras, quien junto a Fernando de Szyslo y Mario Vargas Llosa se encargaron de prologar su obra “Arte textil del Perú”. La figura de Reid nos servirá más adelante para explicar sobre el destino de las “colecciones” de los académicos del patrimonio cultural.

Mientras, en mayo de 1983, bajo el título “Los salvan de ser “exportados””, **se informó sobre la incautación de 120 piezas de cerámica precoloniales** halladas en el distrito de Miraflores en posesión de una vecina de nacionalidad alemana. En una noticia similar el comerciante de arte neoyorquino **David Bernstein fue hallado con un cargamento de setecientas piezas precolombinas.**

los agentes aduaneros comprobaron en las maletas del importador la presencia de textiles precolombinos, mascararas funerarias de oro, un raro poncho emplumado y otros tesoros que habían sido removidos de sitios funerarios peruanos y cuyo valor real ha sido estimado desde entonces en 288,000 dólares. (EL COMERCIO, Primera plana, 1982)

Este hecho llevo a los agentes estadounidenses a allanar la residencia de Bernstein, en donde **encontraron otros 160 bienes culturales valorados en más de un millón de dólares**. Meses después de lo sucedido, se logró la devolución de las piezas exportadas. Al respecto, el ex Procurador General de la Republica del Ministerio de Educación afirmó: “que era la primera vez que el Perú recupera un volumen tan grande de piezas arqueológicas precolombinas. “En anterior oportunidad se recuperaron solamente ocho pinturas coloniales” (EL COMERCIO, s/n, 1982). En el mismo periodo, Sagastegui informó sobre la recuperación de bienes culturales arqueológicos en dos casos. El primero, hacía referencia a objetos arqueológicos incautados por agentes policiales de Sacramento (Estados Unidos), en 1980; mientras, el segundo, informaba sobre el estado de los 120 bienes arqueológicos incautados por agentes de aduanas en Miami (Estados Unidos), el cual aún no había sido resuelto. (EL COMERCIO, s/n, 1982).

A los robos ya mencionados se les suma otras formas de depredación del patrimonio cultural, como veremos posteriormente. En 1984, el sector intangible de la zona arqueológica de Chan Chan fue amenazado por la construcción de acequias y la venta de terrenos. De acuerdo, a las declaraciones del director del Centro de Investigación de Bienes Monumentales del INC- La Libertad- Cristóbal Campana Delgado, con conocimiento del poder judicial. “[...] donde inclusive se encara el caso de un juez de tierras que ha sentenciado [...] que al personal del INC-La Libertad no se le permita ingresar ni acercarse a los terrenos de los invasores, que están en la zona intangible” (EL COMERCIO, A-20, 1984) bajo amenaza de arresto. Ante esta situación, Campana declara que la respuesta del Municipio ha justificado el accionar de los invasores por ser damnificados. En la Fotografía 21, se observa parte del sector intangible de la zona arqueológica de Chan Chan convertida en campo de cultivo. En primer plano, aparecen restos de las paredes de adobe demolidos.

Fotografía 15 -Sector intangible de la zona arqueológica de Chan Chan convertida en campo de cultivo



Fuente: El Comercio, A-20,
29/03/84

Asimismo, en la zona norte del Perú se registró la comercialización ilegal de “genuinas chaquiras de Chan Chan”. De acuerdo con el informe, los objetos artesanales de las civilizaciones antiguas estaban siendo vendidos a extranjeros a 50 y 150 dólares; debido a que “El Poder Judicial no colabora con las autoridades del I.N.C, de ahí que el huaquero opera impunemente” y que “Por ejemplo, el huaqueo es practicado por menores de edad quienes son alentados a pesar de la falta cometida” (El COMERCIO, A-20, 1982).

En 1983, también se registró la situación de abandono de la huaca “Tres palos”, cuyos alrededores habían sido convertidos en basurales. Perteneciente al curacazgo de Maranga, con más de 900 años de antigüedad, esta huaca, fue conocida, posteriormente, como la huaca “Parque de las leyendas”. En esa ocasión el diario “El Comercio” recogió el parecer de los vecinos quienes reclamaron con insistencia la atención del Estado, para impedir el accionar de los huaqueros, restablecer el cerco perimétrico y limpiar la zona. En la fotografía 22 se evidencia el estado de abandono de la huaca “parque de las leyendas”. Asimismo, el antropólogo Salustio Maldonado Robles denunció el abandono de los restos arqueológicos de Kotosh en Huánuco.

Fotografía 16- Contornos de la huaca “parque de las leyendas”, se observa montículos de basura y el cerco perimétrico violado.



Fuente: El Comercio (1983)

En otra ocasión, Carlos Guzmán Ladrón, director del Centro de Investigación y Restauración de Bienes monumentales, con motivo del frustrado intento de sacar del país setenta y ocho huacos, expresó su malestar ante el incumplimiento de los dispositivos legales que exigían la catalogación de las colecciones privadas y prohibían su venta a extranjeros de paso, refiriéndose a los turistas (EL COMERCIO, A-9,1983). Por su Parte, Celso Pastor ex embajador del Perú en los Estados Unidos, declaró:

si bien se han estado llevando a cabo campañas exitosas en el extranjero para detener la depredación del patrimonio colonial y precolombino, es necesario reconocer que, a nivel interno, no se han tomado todavía medidas encaminadas a resguardar adecuadamente ese patrimonio en los lugares que se encuentra” (EL COMERCIO, A-5, 1983)

Y, agregó que la labor de los coleccionistas particulares carece de un merecido reconocimiento debido a que estos utilizan sus propias fortunas para conservar los bienes culturales en su poder. En una postura semejante, un articulista escribió en favor de las garantías de la propiedad privada de los coleccionistas nacionales de una nueva legislación a punto de aprobarse

gracias a los cuales se ha podido salvar este patrimonio que es indispensable para la búsqueda de nuestra identidad nacional [...] quienes han venido luchando en pro de nuestro legado histórico, dicen muy bien de la de la aceptación que merecen y el agradecimiento que el país tiene para con ellos (EL COMERCIO, A2, 1983)

Frente a la polémica, el experto en arte Francisco Stastny, fundador del Museo de Arte del Universidad Nacional Mayor de San Marcos, propuso un inventario selectivo del patrimonio cultural de forma que el Estado y los organismos responsables por su conservación puedan concentrar sus energías en “lo más importante”, en ese sentido declaro: “Pienso que un

inventario selectivo podría no solo permitir avanzar más rápidamente en dicha labor [refiriéndose a la catalogación] sino también que las obras de segunda y cuarta importancia tengan un trato distinto en la legislación”. Además, en detrimento del patrimonio cultural indígena comparo una pintura cusqueña con un huaco Chimú o Mochica, dando a entender que estas últimas no poseen la misma calidad ni importancia:

bajo este criterio, se considera como un crimen la comercialización de uno de los miles huacos Chimú, como si se estuviera comercializando una pieza extraordinaria, única en su género. Creo que esto es una incomprensión del mérito del valor del objeto (EL COMERCIO, s/n, 1983).

Sobre los procesos de restitución, afirmó que los Estados solicitantes estaban creando un escándalo innecesario porque: “Sin coleccionistas, sin conoedores, la percepción artística de las obras de arte se resta en importancia”. Y, que inmersos en una empresa chauvinista, las naciones solicitantes, no reconocían que estos objetos son patrimonio de la humanidad. Además, recomendó que luego de realizado el inventario jerarquizado de los bienes culturales en las iglesias; los más importante sean retirados de las iglesias a lugares más seguros. (EL COMERCIO, s/n,1983).

En efecto, tanto el reconocimiento reclamado para los coleccionistas por Celso Pastor, como la disminución de las expresiones artísticas autóctonas con respecto a las europeas, realizadas por Statsny; mantienen, desde las voces oficiales, el sometimiento de las producciones culturales autóctonas a una tutela occidental u occidentalizante que confirma el pensamiento colonialista en el periodo contemporáneo.

Con respecto a los procesos de restitución, en un encuentro organizado por la Unesco, con el objetivo de debatir acciones para la restitución e impedir el tráfico ilícito de bienes culturales, la prensa registró el reclamo de cincuenta países que exigían la restitución del patrimonio cultural hurtado dentro del esquema de las relaciones colonialistas. “Debemos reconocer el derecho moral de los países de recuperar su herencia cultural de las que fueran despojados en un pasado colonial” afirmó el embajador libanes en Holanda, Salah Stetie, responsable por presidir la reunión auspiciada por la Unesco; además, agregó: “pero hay que ser realistas algunos de los países demandantes son demasiado impacientes y algunos de los poseedores demasiado renuentes a desprenderse de sus tesoros”. (EL COMERCIO, B-3,1983)

Las reclamaciones abarcan el mundo entero. Nueva Zelanda, por ejemplo, exige la devolución de bajo relieves Maories en poder de un coleccionista privado en Gran Bretaña. Nigeria quiere que el Museo británico devuelva máscaras de marfil del siglo XV que según alega fueron robadas. (idem)

Los representantes griegos, por su parte, reclamaron la devolución de las estatuas de mármol de la colección Elgin¹⁹. La cual, fue vendida al gobierno británico en 1816.

El precio de adquisición fue de 35,000 libras. La colección incluye unos 75 metros de los 160 originales del friso de Fidias, 17 esculturas de los pedimentos de este y oeste, así como 15 paneles de metopas. Supone más de la mitad de la decoración del Partenón [...] El resto se encuentra en su mayor parte, en el Museo de la Acrópolis, en Atenas, aunque hay piezas en otros centros como el Louvre. (EL CONFIDENCIAL, 2014, recurso virtual)

“Esta es nuestra historia y nuestra alma” declaró la ministra griega de cultura Melina Mercouri, al solicitar la devolución de los 100 mármoles del Partenón (EL CONFIDENCIAL, 2014, recurso virtual). En el 2014, la respuesta del director del museo, Davis Wilson, ante esta añeja disputa, fue que la remoción de las piezas “arruinaría” a su institución: “Si devolviéramos los mármoles a Grecia otros querrían la devolución de los mármoles suyos” (EL CONFIDENCIAL, 2014, recurso virtual). El político Británico Paul Channon acompañó esta idea, al afirmar que la devolución generaría un caso sin precedentes que dejaría vacíos todos los museos, y que sería una pérdida para la humanidad, si las colecciones se mantuvieran, únicamente, en sus lugares de origen (EL CONFIDENCIAL, 2014, recurso virtual). La demanda griega sobre las estatuas de Elgin propició la creación de instituciones dedicadas exclusivamente a continuar con el reclamo, mientras la sociedad civil, por su parte, encabezó múltiples manifestaciones por la causa²⁰.

Las demandas por restitución del patrimonio cultural no son ajenas a la realidad peruana, una pérdida de igual envergadura que la de los frisos griegos fue la de las más de cuarenta cajas

¹⁹ El conde de Elgin (Tomas Bruce) fue un embajador británico en el Imperio Otomano que se apoderó de las estatuas en 1802.

²⁰ El reclamo griego oficial sólo involucra las esculturas del Partenón, debido a que estas forman parte de un solo monumento declarado patrimonio de la humanidad por la Unesco. Los defensores de la devolución se apoyan en este presupuesto, mientras representantes del museo británico aducen que sería imposible reunir el monumento como un todo; pues la mitad de este ya no existe, desacreditando el reclamo. Entre otros argumentos, los griegos afirman que el Museo de la Acrópolis no pretende una narrativa universal, por lo que la presencia de los mármoles no es opcional; a lo que portavoces del museo británico responden que los mármoles son parte de una narrativa que cuenta los logros de la humanidad y por ende son también indispensables para ellos. Agregan, además, al igual que en los años ochenta, que la devolución sentaría un precedente a partir del cual otras naciones reclamarían sus patrimonios, acabando con las colecciones del museo. Asimismo, aducen que las estatuas estuvieron mejor protegidas bajo su tutela, apelando a los conflictos por la Guerra de la independencia griega (1821-1832). Los griegos han rechazado el ofrecimiento del Museo británico de prestarles los mármoles, debido a que con esta acción indirectamente se reconocería la propiedad británica. Con motivo del primer préstamo de la colección, la indignación de los griegos acaparó las noticias mundiales. Al respecto, Samara, el primer ministro griego, declaró que era una afrenta para su pueblo. “los griegos se identifican con nuestra historia y cultura que no se corta, no se presta y no se entrega” (Begonia, 2014, recurso online). En enero del 2019, Hartwing Fischer, director del Museo Británico declaró que el Reino Unido jamás le restituirá a Grecia los llamados Mármoles de Elgin. La respuesta griega no fue menos contundente: George Vardas, secretario de la Reunificación de las Esculturas del Partenón, respondió que esas expresiones provienen de la arrogancia y el revisionismo histórico del extinto imperio británico (PROCESO, 2019, recurso online). Ante el cargamontón de todas las naciones y organismos a favor de la devolución, se presenta el ofrecimiento de Jeremy Corbyn, líder del Partido Laborista Inglés, quien afirmó en plena Campaña electoral que de ganar devolverá los mármoles a Grecia.

de material arqueológico sustraídos de Machu Picchu por la expedición de Yale. En noticias de los años ochenta encontramos como referencia a esta disputa la siguiente declaración: “Los estadounidenses alegan que lo “exportado” por Bingham se hizo con el consentimiento del Gobierno de Perú y dentro de la ley” (EL COMERCIO, s/n, 1982). Y, en otra coincidencia con el caso griego, a inicios del año dos mil, portavoces de Yale respaldarían la posesión de las piezas arqueológicas con argumentos que apelaban a las condiciones para su protección, exigiendo inclusive que el gobierno peruano crease un museo y, además, que este sea acompañado por una narrativa museológica que exaltara las expediciones Bingham.

Yale said it would return about 380 “museum-quality” pieces when Peru finished a museum to house them, as well as part of the “research collection.” In addition, Yale would finance at least three years of academic exchange and help curate a traveling exposition on the expeditions that made Machu Picchu famous. From the perspective of science, the compromise seems a good one, and should be praised (HEANEY, 2007, recurso online)

Además, en este periodo, la prensa estadounidense expresó su inconformidad ante la demanda de restitución del patrimonio incaico, insinuando la existencia de un comportamiento poco colaborativo y oportunista por parte del gobierno peruano. Porque las exigencias coincidían con una exposición, organizada por Yale, del material en disputa que había ganado gran relevancia. También, acusaron que el entonces presidente del Perú, Alejandro Toledo, estaba usando esa controversia con intenciones políticas.

By any conventional measure, Yale's exhibition about Machu Picchu would seem a windfall for Peru. As one of the most ambitious shows about the Inca ever presented in the United States, drawing over a million visitors while traveling to half a dozen cities and back again, it has riveted eyes on Peru's leading tourist attraction. Yet instead of cementing an international partnership, the exhibition, which returned to the Peabody Museum of Natural History at Yale in September, has brought a low ebb in the university's relations with Peru [...] As the first indigenous Peruvian to hold the office, Alejandro Toledo has saluted the country's Inca heritage [...] "The irony is that for years the collection was just left in cardboard boxes," said Hugh Thomson, a British explorer who has written about the early-20th-century Yale expeditions to Machu Picchu. "It's only when they rather conscientiously dusted it off and launched this rather impressive exhibition that the whole issue has surfaced again." (EAKIN, 2006, recurso online)

Frente a este escenario, observamos argumentos que fundamentan la legalidad de la substracción con base en la ausencia de políticas específicas porque el gobierno peruano acepto la transferencia de las piezas para la Universidad de Yale bajo la condición de que estas sean devueltas a solicitud, sin establecer un periodo específico. Y, cuando esa posición se volvió insustentable, apelaron a la falta de condiciones técnicas de calidad para abrigar las piezas

arqueológicas; así, mediante la deslegitimación de la administración que exige el retorno y, al mismo tiempo, el demerito del bien en disputa justificaron la tenencia.

— the Machu Picchu objects have a far older and more complex history. They were removed during an authorized archaeological dig nearly a century ago; they were inspected by the Peruvian government before they left the country; and even Peruvian officials acknowledge that the objects themselves — which consist largely of bones, ceramic pots and common Inca tools — do not have great aesthetic or museum value (EAKIN, 2006, recurso online)

Así, al no encontrar una respuesta positiva por parte de la Universidad de Yale, el gobierno cesó las conversaciones e interpuso una demanda en el 2008 ante la corte de Columbia, Estados Unidos, la cual fue derivada a la corte de Connecticut (ANDINA, 2010, recurso online). En el 2010, por medio de un acuerdo y ante la presión internacional, Yale se comprometió a devolver (hasta finales del 2012) el material “exportado” por la Comisión de Yale. El ultimo lote de 350000 piezas, aproximadamente el 80% del total, fue devuelto al Perú a solo un mes del vencimiento del plazo máximo del acuerdo.

"El gobierno peruano agradece esta decisión", ha enfatizado García, para luego reconocer que "Yale conservó estas partes y piezas que de otra manera se hubieran desperdigado en colecciones privadas por el mundo o tal vez hubieran desaparecido". El gobernante ha precisado que los bienes arqueológicos comenzarán a entregarse a Perú durante los primeros meses de 2011 y serán puestos en custodia en la Universidad San Antonio Abad, del Cuzco, la región del sur peruano donde se encuentra Machu Pichu. (EL PAIS, 2010, recurso online)

Las declaraciones de Alan García, antes mencionado en el presente trabajo por su infame participación en la masacre de Bagua, son un intento por preservar la estructura social que subalterniza a los pueblos de los Estados Latinoamericanos para lo cual se crea en el imaginario social la necesidad de un tutelaje. Sin el cual, estas naciones serian incapaces de gestionar sus propios patrimonios culturales, de esta forma el expolio perpetrado por la Comisión de Yale se transforma en un acto digno de “agradecimiento”.

Esta experiencia peruana demuestra que no es suficiente con conseguir la repatriación del material expoliado porque los defensores del sistema colonialista estarán listos para deformar los hechos y convertir actos ilícitos en obras de bien. Por ello, la historia de la disputa por la devolución del patrimonio expoliado debe integrarse en la historia del bien cultural recuperado. Porque los mismos argumentos con los cuales se demostró la ilegalidad de la tenencia de Yale son suficientes para desmontar el argumento de Alan García. Y, tal vez, de esta forma, en un futuro, los pueblos expoliados no tengan que esperar un siglo por la restitución de aquello que por derecho les pertenece.

A partir de esta perspectiva critica, las demandas por restitución patrimonial abordan dos cuestiones importantes: la primera, es el reconocimiento de la persistencia de una estructura

colonialista en el ámbito del patrimonio cultural; y, la segunda, es la oportunidad de construir nuevas rutas de pensamiento, esta vez postcoloniales, mediante las cuales se les restituya a los pueblos expoliados no solo sus patrimonios materiales, sino que además esta restitución les devuelva a ellos su lugar protagónico como herederos/productores de estos bienes. Con este nuevo orden, todo plan que involucre el uso del material recuperado debe estar orientado, en principio, a satisfacer las necesidades de estos grupos sociales.

Por otra parte, e, infelizmente, el porcentaje de bienes culturales recuperados es ínfimo; porque hoy en día se estima que el tráfico ilícito de bienes culturales es un negocio que moviliza aproximadamente 6.000 mil millones de dólares al año en el mundo, una cifra que lo coloca sólo detrás del tráfico de drogas y armas (CHRISTOFOLETTI, 2017, p.16). En la actualidad, observamos, además, una inversión en el orden de los lugares en donde se comenten más robos de bienes culturales; concentrándose esta vez en algunos Estados europeos, como explica Christofolletti:

De acordo com a Interpol, os países mais afetados pelos furtos são Alemanha, França, Itália, Inglaterra e Rússia. Interessante inversão, se pensamos que foram essas mesmas nações que ao longo dos últimos três séculos se tornaram as maiores responsáveis pela apropriação indevida de bens culturais e obras de arte ao redor do mundo. Vide seus museus. Estima-se que particulares são alvo do maior número de roubos, seguidos pelos museus, sítios arqueológicos e lugares de culto (CHRISTOFOLETTI, p.115)

Sin embargo, en el 2015, Brasil ocupó el cuarto lugar en el ranking mundial de robos de bienes culturales (ídem, p. 122), los ladrones que operaban en Brasil robaban todo, sin distinción alguna: estatuas, pinturas, santos, libros, documentos, monedas, fotografías, mapas, piezas arqueológicas, fósiles y cualquier otro tipo de objeto considerado valioso para los coleccionistas (ídem).

Para hacerle frente a esta problemática, organizaciones nacionales e internacionales intervienen a través de: la creación de listas²¹ que advierten sobre el origen, la naturaleza y las características de los artículos más traficados; la entrega de recompensas económicas a las personas que proporcionan información que conduce a la recuperación de las piezas perdidas; la creación y aplicación de mecanismos jurídicos; estudios de riesgo y prevención; entre otros²².

²¹ Las Listas Rojas son mecanismo contra el tráfico ilícito de bienes culturales destinado a ayudar a los comerciantes de arte, museos, coleccionistas, funcionarios de aduanas y policías a identificar piezas que podrían comercializarse ilegalmente. Existen listas de orden internacional como Interpol, la Organización Mundial de Aduanas (OMA), el Consejo Internacional de Museos (ICOM), la Oficina Federal de Investigaciones (FBI), entre otros. En el contexto nacional, hay países, como Brasil, que no tienen una lista de elaboración propia, pero las instituciones responsables del patrimonio cultural (como IPHAN) llevan a cabo encuestas de la lista de piezas faltantes.

²² En este sentido, podemos mencionar la labor de la Unesco y de la Organización Internacional de Policía Criminal (Interpol). Además del Consejo Internacional de Museos (ICOM) y la Organización Mundial de Aduanas.



A pesar de todas estas medidas, el tráfico ilícito de bienes culturales sigue en aumento, esto se debe, en parte, a que solo se persigue y castiga a los autores materiales del robo, mientras los receptores, quienes muchas veces son los autores intelectuales no son condenados.

Acrescente-se ainda que, nos últimos anos, o tráfico ilícito de obras de arte e bens culturais tem sido mais intenso e, mesmo quando os objetos roubados são recuperados, as investigações são encerradas com a prisão dos executores dos roubos, sem chegar aos receptores, antiquários, museus, colecionadores e às galerias, os verdadeiros responsáveis pelos crimes. (CHRISTOFOLETTI, 2017, p.115)

Además, consideramos, que la intensificación del tráfico de bienes culturales se debe a que en los últimos años la masificación del internet y la consolidación de los mercados eléctricos contribuyo en la construcción de puentes entre los ofertantes y demandantes de dichos bienes. En ese sentido, las plataformas de ventas por internet más conocidas en la región son utilizadas, sin escrúpulos, para establecer estos vínculos, incluso, ejecutar la venta/compra aduciendo, a veces, que se trata de réplicas y no de piezas originales. Entre estas podemos mencionar a las conocidas: Mercado Libre y OLX; mientras las redes sociales, como Facebook, también son utilizadas con este ilícito fin. A continuación, en la Ilustración 2, mostramos una colección de anuncios reales de venta de bienes culturales, huacos, extraídos de las plataformas antes mencionadas.

Ilustración 2- Anuncios de venta de patrimonio cultural en reconocidas páginas de venta por internet

Sitio Web: Mercado Libre

	<p>Huaco Antiguo Retrato Original Huaco Antiguo Retrato Original Cultura chimu Mochica Nazca.</p>	<p>\$60,00</p>
	<p>Vendo Huacos Originales Vendo Huacos Originales en Buenas Condiciones.</p>	<p>\$102,00</p>

Sitio Web: Facebook



Vendo colección de huacos mochica originales

\$408,00

8 de 20 cm.

Sitio Web: OLX



Huacos peruanos

\$135,00

Huaco- guerrero con 3 puntas en la cabeza. Cultura Lambayeque- Sipan.



Huacos peruanos

\$135,00

Huaco - Guerrero con puma en la cabeza. Cultura Lambayeque- Sipan.



Huacos peruanos

\$90,00

Huaco- Jarron Silvador. Cultura Chimu.



Huacos peruanos

\$45,00

Dos muñecas tejidas. Cultura Chancay..

Fuente: Elaboración propia a partir de anuncios de OLX, Mercado Libre y Facebook (del 01 de enero del 2020)

Por su parte las casas de subastas, hoy en día, son capaces de realizar todas sus operaciones de forma virtual a través de las “on-line Auction” (subastas online). En estas, los bienes culturales son exhibidos en catálogos en donde se detalla: precio; origen; características; e información relativa a como fue adquirida; etc. En algunos casos, es posible acceder a un histórico de catálogos, e, inclusive, al registro de las transacciones asociadas a dichos catálogos.

En estos, el patrimonio cultural perteneciente a las civilizaciones originarias de todas partes del globo es comúnmente denominado “Arte primitivo”²³.

La revisión de estos catálogos nos permitió percibir como en muchos casos estos bienes culturales han sido adquiridos en colecciones de académicos de diversas áreas del conocimiento, como: la ingeniería, la medicina, e, inclusive, del arte, la historia y, en específico, del patrimonio cultural. Como un claro ejemplo de este último punto, podemos mencionar al renombrado peruanista James W. Reid²⁴, citado anteriormente, como una figura importante durante los años ochenta en el Perú, por su producción intelectual y por su gesto al devolver mantos paracas al gobierno peruano, en una escena de crisis motivada, principalmente, por los robos sistemáticos en los museos. Durante más de cuatro décadas de investigación, Reid se hizo de una vasta colección de bienes culturales peruanos. La cual, terminó siendo subastada en el 2019 por la Galería Howard S. Rose.

La colección Reid, fue subastada en el *catálogo #94*, de la mencionada galería, el cual, exhibió 700 códigos distribuidos de la siguiente manera: 135 piezas pertenecientes a antiguas civilizaciones del Perú, 124 de México, 37 de Costa Rica, 30 de Colombia y 12 de Ecuador. Encabezando la lista, en número de códigos, los bienes culturales peruanos alcanzaban un valor total de seis dígitos. Asimismo, observamos que los códigos del catálogo pertenecientes a la “Colección Reid” consignaban un solo comprador y tenían por fecha de adquisición los años

²³ Y, podemos encontrarlos en Sitios web de subastas de bienes culturales, como: LiveAuctioneers; Barnebys, Plazzart; Live Pignet; Fineart; Aucutionzip; Independent Art Collectors; entre otros. Y, las conocidas: Sotheby’s International realty; Christie’s, London; Bohams; Pillips y Lempertz.

²⁴ El historiador inglés James W. Reid, fue hijo de un oficial militar y diplomático de la ONU y nieto de un político inglés que administró hasta 1890 Oudh, antigua provincia de la India, durante la ocupación inglesa. Reid, estudió en Winchester College, en la Universidad de Princeton, Stanford y el Instituto de Ciencias Políticas de París en L’Ecole de Beau Arts, y en la Universidad de Buenos Aires. Participo, en las guerras de Vietnam y Corea, y luego sirvió como agregado militar estadounidense en Argentina y Bolivia. Finalmente falleció, en el 2016, a los 83 años. A inicios de los años setenta, Reid visitó al Centro Histórico de Lima y en la calle Caylloma adquirió, en una casa de antigüedades, una obra que, en un primer momento, supuso era de autoría del alemán Paul Klee, pero, posteriormente, descubrió que se trataba de un textil de la Cultura Chancay (EL COMERCIO, 2014, recurso online). Confirmando así las ideas que Fernando de Szyslo expreso en los años ochenta. De acuerdo con el inglés, a partir de esta experiencia quedaría fascinado por los textiles del antiguo Perú y dedicaría su vida a su estudio. Este intercambio, anecdótico para Reid, dibujó el escenario del comercio del patrimonio cultural en el Perú, en el que anticuario y comprador intercambiaban un bien sin conocimiento sobre su procedencia; entendiendo que lo que le otorga la legalidad al intercambio comercial es el documento en donde se declara el origen del cultural. De esa forma, los textiles del antiguo Perú se transformaron en el centro de las investigaciones del inglés, inspirando una prolifera producción, entre las que destacan: “Arte textil del Perú”, “Magic Feathers Textile Art from Ancient Peru” e “Textiles peruanos precolombinos: el primer arte moderno”. En suma, fueron diecisiete los títulos que Reid le dedico al Perú, con lo cual se destacó dentro de los círculos académicos; logrando, particular reconocimiento durante los gobiernos de Fernando Belaunde en los ochenta y Alan García en el 2010, y llegando a obtener la distinción de personalidad meritoria por el Ministerio de Cultura en el 2011.

70 y 80²⁵. Además, en la colección de Reid, 16 de un total de 51 códigos formaron parte de los objetos examinados en su libro “Textiles peruanos precolombinos: el primer arte moderno”²⁶.

En este caso, la trayectoria académica de Reid y el uso de las piezas como objetos de estudio se convierten en elementos que corroboran la originalidad del bien, en un mercado, en donde las piezas falsificadas, para algunos especialistas, alcanzan del 30 al 70 por ciento del mercado. Por ello, no es casualidad que, a pesar de que la “Colección Reid” representa, únicamente, el 7% del total de códigos del catálogo, es el único coleccionador al que se le dedique un espacio en las primeras páginas a su recorrido académico. Así, el trabajo de Reid demostró que el arte textil precolombino peruano fue la base de lo que conocemos por arte moderno. Constituyendo un gran aporte en la lucha por deshacer la estructura colonialista que impera sobre las expresiones culturales autóctonas. Por ello, reconocemos la particular importancia de los textiles a partir de los cuales Reid produce estudios a favor de un entendimiento más amplio del arte precolombino en el Perú. Sin embargo, su labor académica no fue suficiente para impedir, primero, la conformación de una colección particular, y, segundo, que tras su fallecimiento esta pase a ser subastada por una galería. Imposibilitando de esta forma, posteriores pesquisas y su restitución para el beneficio de la sociedad a la que pertenecen. A través de este hecho reciente observamos como los académicos venidos de fuera, inclusive los interesados en el patrimonio cultural, a pesar de sus pesquisas continúan manteniendo comportamientos parecidos al de sus pares del pasado, creando colecciones particulares, sin preocuparse por su destino, ni de como estas acciones afectan a la sociedad que se identifica con este patrimonio y que es privada de beneficiarse del mismo. A continuación, en la Fotografía 18, se muestran los bienes culturales que aparecen en el libro ya mencionado de Reid y que fueron subastadas por la galería Howard S. Rose.

²⁵ A diferencia de otras piezas que han pasado por varios coleccionadores, museos y galerías. Este intercambio ocurre, a veces, porque las galerías y los museos desean disminuir los orígenes de sus colecciones y terminan vendiendo parte de sus acervos. Por ejemplo, el código #293 que hace referencia a una cerámica Chancay (800-1200 A.C), en forma de llama, indica su paso por dos colecciones personales y una subasta previa.

²⁶ Por ejemplo: un textil Tiahuanaco (800-1200 A.C.) – código 335 –; un textil Huari (800-1200 A.C.) – código 339 –; dos textiles Chimus (1000- 1460 A.C) – códigos 333 y 338 –; entre otros.

Tabla 1 - Bienes Culturales de la Colección James W. Reid, subastados por la Galería Howard S. Rose que aparecen en la producción académica del peruano

Código	Nombre	Descripción según Catálogo	Precio de Catálogo (máx-min)
324	Huari Wood Votive Object	Tiahuanaco/Huari. 17-1/8”H. 17-1/8”H. x 7-1/2”W	\$2,000- \$3,000
330	Nazca “Eyes or Dunes” Textile	Nazca, South Coast. 27-1/2”H. x 17-7/8”W. (framed). Collection of James W. Reid, NY.,	\$3,000- \$5,000
340	Nazca/Huari Colorful Panel with Figure & Trophy Head	South coast. Ca. 400-800 A.D. 11-7/8”H. x 32-3/8”W. (framed).	\$8,000- \$12,000
325	Chancay Wooden House Post	South Coast, Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 57-3/4”H. Collection of James W. Reid, NY.,	\$10,000- \$15,000
343	Chimu Panel with Four Large Figures	North coast, Chimu. Ca. 800-1200 A.D. 28”H. x 18”W. (framed).	\$5,000- \$8,000
333	Chimu Panel with Truncated Figures & Felines	Chimu. North coast. Ca. 800-1200 A.D. 22-1/4”H. x 36-1/2”W. (framed).	\$3,000- \$5,000
332	Huari Painted Geometric Textile	Coastal Huari. Ca. 1000-1250 A.D. 110 x 67 cm.	\$5,000- \$8,000
341	Chancay/Inca Painted Textile	Central coast. Ca. 800-1200 A.D. 72” x 60”	\$8,000- \$12,000
334	Nazca “Train Track” Pattern	Nazca. South coast. Ca. 400-600 A.D. 60-1/4”H. x 73-3/8”W. (framed).	\$10,000- \$15,000
347	Nazca Tan Textile with Striped Borders	Nazca. South coast. Ca. 400-600 A.D. 67-1/2”H. x 63-1/4”W. (mounted).	\$1,200- \$1,800
342	Inca Juxtaposed Pink & Tan Panels (2)	Inca. South coast., area of Chancay. Ca. 1000-1250 A.D. 50-1/2”H. x 8-3/8”W. (framed)	\$1,600- \$2,400
335	Tiahuanaco/Huari Profile Figures with Trophy Heads Panel	Tiahuanaco. Ca. 800-1200 A.D. 28”H. x 8-1/4”W. (framed).	\$5,000- \$8,000
322	Huari/Chancay Wood Figural Marker	Pacific coast, Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 21-1/2”H. x 4-1/4”W.	\$3,000- \$5,000
323	Chincha Ica Wooden Oar with Bird and Step Design	South coast. Ca. 800-1200 A.D. 39-1/2”H.	\$1,500- \$2,500
346	Pachacamac Feline, Bird & Fish Textile	Central coast. Ca. 800-1200 A.D. 29”H. x 22-1/2”W. (framed).	\$4,000- \$6,000
348	Chancay Square Panel with Forty Figures	Central coast. Ca. 1000-1250 A.D. 28-1/4”H.x 30-1/4”W. (framed)	\$1,500- \$2,500
338	Chimu-Huari Colorful Panel with 15 Figures	Central Coast. Ca. 1000-1460 A.D. 23” x 31”	\$5,000- \$8,000

Fuente: Elaboración propia de información extraída del Catálogo #94 de la Galería Howard S. Rose

Tabla 2 - Demás bienes culturales de la Colección James W. Reid, subastados por la Galería Howard S. Rose

Codigo	Nombre	Descripción según Catálogo	Precio de Catálogo (máx-min)
184	Huari Gold Wristlet with Two Standing Figures	South coast. Ca. 800-1200 A.D. 5-7/8"L. x 3"W. 21 gms	\$3,000- \$5,000
285	Huari Gold Mask	South coast. Ca. 800-1000 AD. 6-1/2"H. x 7-3/4"W.	\$6,000- \$9,000
315	Chancay Wooden Figures	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 12-1/2" to 14"H.	\$5,000- \$8,000
317	Chancay Wooden Loom Sticks (2)	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 35-3/4"H. & 33"H	\$1,500- \$2,500
318	Chimu Staff with Figure	Chimu. Ca. 800-1200 A.D. 44"H.	\$1,200- \$1,800
319	Chancay Wood Figure	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 12-3/4"H. x 4-1/2"W.	\$800- \$1,200
320	Chancay Wooden Fish Panel	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 2-3/8"H. x 12-1/2"W.	\$800- \$1,200
321	Chimu Wooden Staff with Figure	Chimu. Ca. 800-1200 A.D. 70-3/4"H.	\$1,000- \$1,500
331	Chimu Panel with Large Figures & Fringes	Chimu. Ca. 800-1200 A.D. 18-3/4"H. x 21-1/8"W. (framed). Collection of James W. Reid, NY.,	\$2,500- \$3,500
336	Chancay Shirt Embroidered with Large Figures	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 22-1/8"H. x 37-1/8"W. (framed).	\$4,000- \$9,000
337	Chancay Embroidered Panel with Large Figure	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 18-3/8"H. x 20"W. (framed).	\$1,300- \$1,800
339	Huari-Ica Intricate Woven Panel	Huari. Ca. 800-1200 A.D. 12"H. x 30"W. (framed). Collection of James W. Reid, NY.,	\$8,000- \$12,000
345	Chancay Painted with Two Faces	Chancay. Ca. 1000-1250 A.D. 47-1/2"W.x29"H.	\$2,000- \$3,000
349	Chancay Painted with Two Rows of Figures	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 9-3/4"H. x 26-3/4"W. (mounted).	\$800- \$1,200
350	Chancay Gauze with Ten Figures	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 33-1/2"H. x 39"W. (framed).	\$6,000- \$9,000
351	Chancay Painted Figural Fragment	Chancay. Ca. 800-1200 A.D. 12-3/4"H. x 16"W. (framed)	\$1,000- \$1,500

Fuente: Elaboración propia de información extraída del Catálogo #94 de la Galería Howard S. Rose

Fotografía 17 – “Chimu Panel with Truncated Figures & Felines” (cod. 333) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose



Fuente: Catalogo #94 de la Galería Howard S. Rose

Fotografía 18 - “Tiahuanaco/Huari Profile Figures with Trophy Heads Panel” (cod. 335) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose



Fuente: Catalogo #94 de la Galería Howard S. Rose

Fotografía 19 - “Chimu-Huari Colorful Panel with 15 Figures” (cod. 338) de la Colección Reid subastado en el 2019 por la Galería Howard S. Rose



Fuente: Catalogo #94 de la Galería Howard S. Rose

Finalmente, en este apartado comprobamos que tanto los funcionarios de las instituciones encargadas de proteger el patrimonio cultural como los académicos, que dedicaron gran parte de su vida al estudio de las producciones culturales indígenas, han sido y son eslabones de la cadena de la comercialización, legal o ilegal, del patrimonio cultural en el Perú. Además, reiteramos, que los documentos que corroboran la legalidad de estas transacciones son muchas veces falsificados; por lo tanto, existe una sombra de duda sobre su condición (legal o ilegal) al ingresar en el mercado de las casas de subastas y las tiendas virtuales.

Asimismo, comprobamos la continua presencia de los discursos colonialistas y eurocéntricos en el imaginario de los responsables por establecer las políticas para la preservación de los bienes culturales. Como en el caso de los inventarios del patrimonio cultural mueble, en el que se debatió si la cerámica de las culturas indígenas era igualmente importante que las producciones culturales de influencia europea. También, se vio reflejado en los discursos que sustentaban la apropiación del patrimonio cultural expoliado, en los casos de las demandas por la restitución de las más de cuarenta mil piezas arqueológicas sustraídas por la expedición de Yale y el caso de los frisos del Partenón.

En ambos casos, también, se corroboró la utilización de las demandas de restitución como parte de la agenda política de los candidatos presidenciales y de los gobiernos de turno. Con lo cual se demuestra su actual importancia para las poblaciones expoliadas y para aquellas que se solidarizan con estas (como en el caso británico). Esto se explica, en parte, por los avances tecnológicos que permiten la difusión de estas controversias, y la utilización de las plataformas digitales como una herramienta para congregar y organizar (por el sentimiento de pérdida) las demandas en favor de la restitución del patrimonio cultural expoliado. Espacio virtual en el que, además, se viene construyendo, como ya lo mencionamos, un discurso paralelo al oficial en el que la herencia patrimonial indígena y negra escapa, en ocasiones, del discurso colonialista y eurocéntrico de los organismos oficiales. Y, el que, sin embargo, es utilizado como una vitrina para el tráfico ilícito de bienes culturales; además, de las operaciones de las Casas de Subastas.

3.2 OMISIÓN Y RESISTENCIA: LAS EXPRESIONES CULTURALES DE MATRIZ AFRICANA EN OURO PRETO

El reconocimiento de las expresiones culturales de matriz africana en la construcción de la nación brasileña es aún reciente y restricto al círculo académico. Esto se debe a su subalternización en el marco de la permanencia de las desigualdades sociales y la ideología

colonialista gestadas en el esquema de la dominación y esclavismo portugués. Porque, a pesar de la abolición de la esclavitud a fines del periodo imperial, esta condición de subalternización se mantuvo a través de contratos de trabajo abusivos y sometimiento cultural. Así, en el periodo republicano, la búsqueda por alcanzar el estatus de país “civilizado” y “moderno” mediante la asimilación pasiva del modelo de gestión patrimonial occidental dieron continuidad a la subalternización de estos grupos sociales y sus producciones culturales, omitiendo sus aportes en la formación de la nación y colocándolos en peligro de pérdida. Este modelo es el resultado de los debates sobre el patrimonio que tuvieron lugar desde la tercera década del siglo XX en adelante, los cuales abordamos en el primer capítulo.

En ese sentido, podemos suponer que la población africana-brasileña ouro-pretana ha sido, particularmente, objeto de estas expresiones de dominación y segregación. Debido al temprano reconocimiento del casco histórico de la ciudad por instituciones brasileñas depositarias de ideas colonialistas y eurocéntricas. Porque el interés por el patrimonio material de Ouro Preto era tal que: “É possível dizer que a identificação de problemas e a formulação de conceitos e métodos relativos a preservação urbana – elementos formadores do campo da preservação no Brasil – a partir da década de 1930 – tiveram Ouro Preto como laboratório” (MOTTA, 2008, p.12). En este periodo de formación del instituto nacional brasileño encargado de la gestión de los patrimonios culturales materiales, primero, conocido como SPHAN, luego, como IPHAN; se concentraron en esfuerzos preservacionistas dirigidos a los monumentos coloniales.

Nesse sentido, o ministro da Educação e Saúde Pública Gustavo Capanema encarregou Mário de Andrade, reconhecido por suas pesquisas sobre a cultura brasileira, de elaborar o projeto do que viria a ser o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan. Esse projeto, após receber contribuições de Rodrigo Melo Franco de Andrade, serviu de base para o Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, que regulamentou a criação e o funcionamento do Sphan, o qual foi presidido por Rodrigo Melo Franco de Andrade por trinta anos (GURAN, 2017, p. 214)

Por medio de esta y de otras instituciones, el presidente Getulio Vargas aspiraba a obtener narrativas para dar forma a una nueva nación (GURAN, 2017); ignorando toda contribución de matriz africana. Como parte de estas acciones, la ciudad de Ouro Preto era, por esos años, el escenario de múltiples intervenciones alineadas con los intereses de Vargas, a través de la perseveración de su arquitectura colonial y la construcción de nuevas y modernas estructuras para promover el turismo. Sin embargo, estos esfuerzos por reafirmar la soberanía, apelando a símbolos independentistas terminó por evidenciar la vigencia de la dominación europea en Brasil.

En ese sentido, para rememorar la resistencia al periodo colonial, en 1936, el mandatario ordenó traer de África los restos mortales de los inconfidentes. Mientras, en 1937, con una evidente postura eurocentrista, mando a crear el Museo Nacional de Bellas Artes, y, en 1938, encargo a un grupo de arquitectos modernistas la construcción del Grande Hotel de Ouro Preto (1938). En el mismo año, fue creado por ley el Museo de la Inconfidencia, el cual solo abriría sus puertas en 1944 y albergaría los restos mortales recibidos de África.

Por otra parte, en 1933, según el decreto n.22.928, la ciudad fue declarada Monumento Nacional. Mientras, en 1934 se crea la Inspectoría de Monumentos Nacionales (IMN), instituida por el Decreto n. 24.735, como un departamento del Museo Histórico Nacional (MHN). De acuerdo con su estatuto, la institución era responsable de la inspección de las edificaciones de valor histórico y artístico y del control del comercio de objetos de arte y antigüedades, para lo cual debían catalogarse los monumentos y los bienes mueble; sin embargo, ni el MHN, ni su departamento tenían potestad para determinar cuál edificación sería declarada monumento nacional, esta función era exclusiva del gobierno federal (MAGALHÃES, 2015).

La IMN fue el primer órgano nacional dedicado a la preservación de una parte del patrimonio en Brasil, específicamente, una parcialidad elitista de influencia europea. Durante su corta existencia se intervino entre veinte y poco más de una treintena de puentes, iglesias y chafarizes, la cifra varía de acuerdo con algunos autores (MAGALHÃES, 2015). En 1937, la IMN desaparece y por medio de la ley nº. 378 se crea el Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (SPHAN) para promover en todo el territorio nacional la protección permanente de los monumentos de interés histórico y artístico a través de su inscripción en el catálogo de monumentos nacionales, esta vez la institución gana la potestad de decidir los bienes que podían ser inscritos (REZENDE; GRIECO; THOMPSON, 2015, recurso online).

En este periodo, de acuerdo con Motta, las diferentes visiones sobre el patrimonio y su preservación instituyeron dos grupos: el de Gustavo Barroso, director del MHN y director de la desaparecida IMN, para quien el patrimonio era una cuestión de culto al pasado; y los intelectuales modernistas que organizaban el SPHAN, entre los que se encontraban Mario de Andrade – fundador de la Sociedad de Etnografía y folclore (1937) –, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Gilberto Freyre, Rodrigo Melo Franco de Andrade y Lucio Costa, para quienes el patrimonio era referencia de modernidad (MOTTA, 2015)

A visão dos intelectuais de certa vertente modernista, o conhecimento do passado seria referência para a constituição da identidade nacional que se projetava para o futuro. Para os modernistas, o conhecimento do passado conduziria à constituição de um país moderno e civilizado, portador de cultura

própria, integrando à matriz da civilização ocidental europeia (CAVALCANTI, 1995 e CHUVA, 1998). (MOTTA, 2015, p.13)

Al respecto, estas ideas quedaron plasmadas en la misiva enviada por el arquitecto Lucio Costa al director de patrimonio sobre la construcción del Gran Hotel de Ouro Preto, en la cual el arquitecto expresa, de acuerdo con Motta, nociones del concepto de “ciudad histórica como obra de arte” para defender el proyecto modernista de Niemeyer que se oponía al proyecto de tipo neo-colonial presentado por Carlos Leão.

Para ele, no tratamento do conjunto da cidade, as casas populares menores e novas deveriam se neutralizar na paisagem da cidade, enquanto que a arquitetura excepcional nova deveria ser moderna e de “boa qualidade”, bem ao gosto dos congressos internacionais de arquitetura moderna, que frequentava então. (MOTTA, 2015, p.14)

De acuerdo con Niemeyer “A construção de um hotel em estilo colonial em Ouro Preto seria uma imitação passadista sem interesse, contrariando os princípios modernos de conservação de monumentos, com o inconveniente de trazer aos menos iniciados no assunto confusão lamentável” (1938, p. s/n). Lucio Costa secundó estas ideas y, en adición, afirmó que con la presencia de este moderno hotel Ouro Preto ganaría un siglo de antigüedad.

El debate del patrimonio en la agenda de los arquitectos del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna, como Lucio Costa, estaba limitado a la conservación de los vestigios europeos y a la creación de nuevos símbolos de la modernidad occidental. El disfrute estético norteaba los intereses de estos académicos, mientras la presencia de los habitantes de “*esas casas populares menores e novas*”, que debían ser eliminadas del paisaje según el arquitecto, eran ignoradas. Sin embargo, en espacios que pasaron por procesos de dominación tan traumáticos, cuyos imaginarios cargan con la idea de una superioridad occidental, mantenidos a través de la búsqueda de la modernidad, el progreso, y el desarrollo económico; Vargas confirmó la imposición europea, con la búsqueda de símbolos culturales que privilegiaron las representaciones materiales del desarrollo del pensamiento arquitectónico occidental. Por ello, a pesar de que los modernistas tenían por objetivo la construcción de una identidad nacional a partir de bienes patrimoniales, como la herencia colonial en Ouro Preto, esta iniciativa unificadora, en el gran marco de la realidad nacional, terminaba segregando a la parcialidad de la población local (nacional).

Como una consecuencia de las políticas patrimoniales de Vargas, se mantuvo en la omisión los aportes de los grupos indígenas y africanos-brasileños. Al respecto de la inscripción en el “Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico” (Sphan), la primera en su género, del Acervo del Museo de Magia Negra: “constituído pelas apreensões da Seção de Toxicos e Mystificações (sic) da Polícia do Distrito Federal, em cumprimento do artigo 197 do

Código Penal Republicano, de 1890, que prohibía “o espiritismo, a magia e seus sortilégios” (GURAN, 2017, p.215). El autor, señala que de forma alguna esta acción debe ser considerada como un reconocimiento a los aportes de la cultura africano-brasileña a la memoria del país, puesto que su inscripción, además de ser un hecho aislado, correspondía a una narrativa que intentaba describir la ilegalidad de estas prácticas religiosas y los conflictos civilizatorios desde una visión eurocéntrica (GURAN, 2017). Cabe mencionar, que ya existía un Museo del Indio desde 1922, que visaba la lucha contra la discriminación (CHAGAS, 2015). Este tipo de museos levantaban tenue y frágilmente el debate sobre las identidades históricamente segregadas; mientras el grueso de los museos “existentes no Brasil até a década de 1980, de uma maneira geral, reproduzia o modelo colonialista” (CHAGAS, 2017, p.131).

Volviendo al inventario de bienes culturales de matriz africana, la siguiente inscripción debió esperar casi medio siglo “Serra da Barriga (AL) – elevada a Patrimônio Cultural do Mercosul em junho de 2017, por iniciativa do Iphan com apoio da Fundação Cultural Palmares – e, logo depois, o Terreiro da Casa Branca, em Salvador (BA)” (CHAGAS, 2017, p.131). Reverberando así, hasta nuestros días, el sometimiento al silencio de estas poblaciones subalternizadas.

En 1970, a puertas de la elaboración de la lista de patrimonios mundiales, en Brasil fue implementado el Programa de Ciudades Históricas (PCH); el cual visaba, a través de inversiones iniciales, preservar el patrimonio de las ciudades declaradas de interés nacional, para que luego estas se auto sustentasen con ingresos del turismo, y se formasen especialistas en el ramo.

Un año después, en el Estado del Salvador tuvo lugar el 2º Encuentro de Gobernadores para la Preservación del Patrimonio Histórico, Arqueológico y Natural, en donde se gestó la Recomendación del Salvador. “Nesse documento, foi proposta a criação do Ministerio da Cultura, independente de outras pastas. Propôs-se também que o conceito de visibilidade fosse ampliado e inserido na legislação de tombamento” (DIEGOLI, 2017, p.449).

Además, en 1975 se crea el Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), liderado por Aloisio Magalhães; quien en 1979 sustituiría en la dirección del Iphan a Renato Soeiro que, en ese entonces, llevaba más de una década en el cargo. Este último, fue considerado el continuador de las ideas colonialistas en la preservación del patrimonio de Rodrigo Melo Franco de Andrade. Mientras Magalhães, influenciado por la perspectiva más amplia del concepto de patrimonio discutida por la UNESCO, criticó la visión eurocéntrica que había restringido el reconocimiento de la diversidad de la cultura brasileña (GURAN, 2015). Razón por la cual, el CNRC consideraba “fundamental valorizar a participação da comunidade na

definição do bem a ser preservado e cuidar para que esse bem estivesse a serviço da comunidade” (Idem, p.217). Sin embargo, estas manifestaciones formaban parte de las expresiones culturales denominadas “populares”, categoría que, en sí misma, era una aceptación de la superioridad de la cultura dominante europea. Estas nuevas ideas, renovaron, en cierta medida, la estructura de valoración patrimonial colonialista del IPHAN.

3.2.1 La importancia de la preservación de los saberes africano-brasileños como estructuras de pensamiento complejas

En el primer capítulo, hicimos un repaso de varias décadas de debate, impulsados por la UNESCO, con relación a la problemática del patrimonio cultural de los pueblos. En el cual, se pasó de la valoración aislada de los “monumentos” a considerar los espacios construidos que los contenían, entiéndase: conjuntos históricos, ciudades, barrios, etc. Gradualmente se amplió la naturaleza de estos espacios a través de la inserción de nuevos conceptos, como: “paisaje cultural” de forma que la materialidad fue perdiendo cierta importancia.

De esa forma, el primer concepto en transformarse (ampliarse) fue el espacio en coherencia con el origen material de los bienes culturales, que suscitaron las preocupaciones de los estados afectados por la devastación de la infraestructura material causada durante el periodo posguerras, en el que se gestaron las Naciones Unidas y su organismo especializado la UNESCO. Por consiguiente, fue a partir de las urgencias europeas que se construyó un discurso patrimonial, que pasó a ser asimilado de forma pasiva por los estados americanos, como ya hemos mencionado; puesto que la preservación y la explotación turística de los patrimonios culturales pasaron a ser elementos indicativos de “civilidad”, “modernidad”, etc. En calidad de mercancía, ante todo, el patrimonio cultural de los estados americanos pasó a la cartera de las inversiones para el desarrollo económico. Bien lo evidenciamos con el caso del hotel Saphy y el aeropuerto de Chichero, ambos pertenecientes a la ciudad del Cusco.

Por su parte, el reconocimiento tanto de la existencia como de la participación de los habitantes que contorneaban los espacios de interés patrimonial - para los municipios, estados y organismos internacionales – implicó un proceso aún más demorado y desde nuestra perspectiva inacabado. Puesto que los habitantes pasaron de ser agentes depredadores (por “ignorantes” o por sus formas modernas de vida), a sujetos pasibles de ser aleccionados sobre la importancia de la preservación material del patrimonio cultural; luego, en última instancia, como sujetos detentores y productores de una cultura (siempre y cuando esta cumpla los

principios de valor establecidos por la UNESCO) en riesgo (también, por las formas modernas de habitar).

A este conjunto de manifestaciones culturales, se las pasó a conocer como Patrimonio Inmaterial o Patrimonio Vivo, definido por la Unesco como: “las prácticas, expresiones, saberes o técnicas transmitidos por las comunidades de generación en generación” (UNESCO, 2020, recurso online). Asimismo, la institución estableció que,

El patrimonio inmaterial proporciona a las comunidades un sentimiento de identidad y de continuidad: favorece la creatividad y el bienestar social, contribuye a la gestión del entorno natural y social y **genera ingresos económicos. Numerosos saberes tradicionales o autóctonos están integrados, o se pueden integrar**, en las políticas sanitarias, la educación o la gestión de los recursos naturales. (UNESCO, 2020, recurso online).

En efecto, la definición de la Unesco contempla la inclusión de los “Saberes Tradicionales o Autóctonos” en las políticas públicas (sanitarias, educativas y en la gestión de recursos naturales). De primera mano, podríamos pensar que con esta acción se abre la posibilidad del reconocimiento de las estructuras de pensamiento, indígenas y africano-brasileñas, al plan político nacional. Pero, estos saberes son reconocidos fuera de su matriz de pensamiento y valorizados como constructores de identidades y fuentes de renta para las poblaciones en las que ya representan un elemento de construcción identitaria y, a veces, ya son fuente de renta. Para clarificar, esta cuestión en la Tabla 3 colocamos los patrimonios inventariados en el Libro de Registros de los Saberes del Iphan, el cual fue creado para:

[...] receber os registros de bens imateriais que reúnem conhecimentos de modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades. Os Saberes são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que **identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais.** Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais. (IPHAN, 2020, recurso online)

Tabla 3 - Patrimonios inventariados en el Libro de Registros de los Saberes del Iphan**Livro de Registro dos Saberes - Bens Culturais Imateriais**

Ofício das Panelleiras de Goiabeiras

Modo de Fazer Viola de Cocho

Ofício das Baianas de Acarajé

Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas, nas Regiões do Serro e das Serras da Canastra e do Salitre

Ofício dos Mestres de Capoeira

Modo de Fazer Renda Irlandesa - Sergipe

Ofício de Sineiro

Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro

Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá

Modo de Fazer Cuias do Baixo Amazonas

Produção Tradicional e Práticas Socioculturais Associadas à Cajuína no Piauí

Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas (Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo, Turuçu)

Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira

Fuente: Elaboración propia a partir de datos extraídos del sitio web del IPHAN

Esta colocación, de modo alguno, intenta desmerecer la gestión de preservación de estas prácticas culturales, las cuales consideramos de suma importancia; puesto que, como bien se detalla en cada uno de los dosieres, son resultado de diferentes intercambios sociales. Aunque, cabe reconocer que en estos tampoco se ha profundizado sobre la complejidad de la matriz de pensamiento a la que pertenecen. Porque existe una hegemonía epistemológica occidental anclada en el “cogito” cartesiano que “funda a base do conhecimento das universidades ocidentalizadas e desta forma normatiza/universaliza o pensamento culto produzido e abrigado por essas instituições, como uma forma preponderante de pensamento (MELO, 2020, p.110) que desacredita las estructuras de pensamiento autóctonas, indígenas, africanas y de la diáspora. En esa línea de pensamiento Melo (2020) explica, refiriéndose a los aportes de Ramón Grosfoguel:

Indo ainda mais no cerne desta questão, Grosfoguel (2016) menciona que o que conecta o “conquisto, logo existo” (Ego conquiro) com a idolatria do “penso, logo existo” (Ego cogito) seria o racismo e o sexismo epistêmico gerado pelo “extermínio, logo existo” (Ego extermino). E justamente neste processo que o “patrimônio” se coloca como uma ferramenta construída com uma lógica de favorecimento deste aspecto de dominação, chamado por

Grosfoguel de genocídio/epistemicídio. Pois a lógica patrimonial se estruturou por muitos anos na lógica de atribuição de valor, dizendo o que era importante para gerações futuras e descartando e desmerecendo o resto. Delegando aos “não patrimônios”, os excluídos, o status de subalternidade, exterminando-os epistemicamente, forçando e encaminhando-os ao esquecimento. (MELO, 2020, pp.111-112)

Por eso, nuestra crítica se direcciona al no reconocimiento de la importancia de estos “saberes” o conocimiento enraizados en una base de pensamiento filosófica subalternizada, en un nivel más amplio, como, por ejemplo, si lo han hecho en Ecuador y en Bolivia al considerar el principio (filosofía) indígena *Sumaq Kawsay* (buen vivir) en sus actuales constituciones.

La Constitución del Estado Ecuatoriano, aprobada en Referéndum el 28 de septiembre del 2008, incorpora de manera más extensa este concepto [Vivir Bien] que la de la Constitución de Bolivia, porque habla de un “Régimen del Vivir Bien”. Por su lado, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada por Referéndum el 25 de enero del 2009, en su Capítulo N° 8 dice: 1. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: Ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (LAJO, 2010, p. 112)

Sobre el *Sumaq Kawsay* (Vivir Bien) el filósofo indígena Javier Lajo, explica que,

En la actualidad el “vivir bien” o “bien común”, en occidente gira en torno al mercado y al consumismo de los ciudadanos y su “poder de compra” en los grandes supermercados y, por el contrario, con la nulidad o escaso poder de compra de los pobres [...] Mientras que en la sabiduría andina el buen vivir sigue siendo el equilibrio de una forma de vida de hacer juntos y bien las cosas cotidianas (allin ruay) como producto de justo medio entre el pensar bien (allin yachay) y el sentir bien (allin munay) (LAJO, 2010, p.114)

Con esta acción, Ecuador y Bolivia, abren un real camino hacia la descolonización del de imaginario latinoamericano (inclusive en sus patrimonios) debido a que el pensamiento indígena ingresa a sus constituciones como una estructura compleja. Escapando de los criterios de organismos eurocentrista, que responden a la lógica del tiempo lineal, “la modernidad” y “el progreso”; abriendo nuevos horizontes de pensamiento hacia nuevos objetivos. Puesto que en la filosofía africana el tiempo es cíclico al igual que en las culturas indígenas del Perú, como explicamos a través del caso de los danzantes de tijeras, quienes incorporan a las huacas o los Apus y anuncian su retorno. Mario Chagas refrenda nuestra idea al sugerir el uso de este principio indígena para la descolonización de los museos y los patrimonios y colocándolo como un desafío para los siguientes 20 años del Iphan.

Destaca-se aqui uma sugestão para futuras investigações: como articular os conceitos de museus e patrimônios em pegada decolonial com as construções teóricas e práticas do “bem viver”, nos termos sugeridos por Alberto Acosta (2016), especialmente em seu livro *O bem viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos?* O bem viver envolve as dimensões filosófica, ética, poética, política, social e econômica da vida em relação (mais ou menos) harmônica com a natureza e com os outros seres. O ponto de partida para a

construção de sua teoria e vivência são as sociocosmogonias e as visões de mundo dos denominados povos originários da América. (CHAGAS, 2017, p.127).

Sin embargo, por ahora dejaremos de lado el *Sumaq Kawsay* (en quechua): “ao suma qamaña (em língua aymara) e ao tekó porã (em língua guarani)” (CHAGAS, p.127). Para concentrarnos, en un principio (filosofía) de matriz africana: el “Ubuntu”, que explica, entre otras cuestiones, toda la complejidad del culto a los *ancestrales* (orixás, *pretos velhos*, y entidades de menor nivel) en el pensamiento de las comunidades africano-brasileñas. En nuestro caso, dicha ancestralidad debe ser entendida en términos estrictamente africano-diasporicos, como “muerto-vivos”, como explica Melo al citar las tres dimensiones interrelacionales del Ubuntu, según Mogobe (2002): la dimensión de la vivencia, la dimensión de los seres que pasaron al mundo de los muertos, los “muertos-vivos”; y la de los seres que están por nacer. “Os mortos-viventes continuam vivos apesar de não mais pertencerem ao mundo dos vivos”. (MELO, 2020, p.118).

Elegimos estudiar la filosofía Ubuntu, como una expresión de resistencia identitaria patrimonial de la población africano-brasileña, porque durante el trabajo de campo realizado para documentar la Congada y el Reinado de Ouro Preto (2020), las declaraciones de nuestros entrevistados nos informaron sobre: el culto a los ancestrales; el principio que vincula a todas las personas; y nos enseñaron cómo en esta festividad, que rinde culto tanto a santos católicos como a entidades africanas, ellos estaban cantando y danzando para conciliar las memorias relativas a los tiempos de la esclavitud y, más interesante aún, para liberar a sus ancestros esclavizados. A partir de estos hechos, consideramos importante el estudio del Ubuntu como la matriz de pensamiento desde donde nacen estas expresiones culturales, que sin ese entendimiento, carecerían de sentido. Asimismo, aspiramos a que la inclusión de estas epistemologías en el debate patrimonial contribuya con la creación de caminos hacia una perspectiva autóctona de esta materia que no subalternice las expresiones africano-brasileñas ni las indígenas. En este aspecto nuestro trabajo refrenda la propuesta de Akassi (2019), para quien el Muntu (o Ubuntu) americano que identifica en la producción textual de Zapata de Oliveira: “es la propuesta epistemológica que deconstruye los discursos colombianos y (latino)americanos sobre las identidades y vigentes hasta la fecha” (2019, p.25); asimismo, agrega que el Muntu:

[...] viene a situar al sujeto africanocolombiano/africano(latino) americano como conarrador de las naciones y al Muntú como nuevo paradigma epistemológico para construir las identidades (latino)americanas desde la perspectiva de un triple deber de memoria (blanca, indígena y africana), sin exclusión ni privilegio racial (AKASSI, 2019, p.25)

En el Brasil, la tradición del reinado es practicada desde el siglo XVII, y en sus orígenes fragmentó a las comunidades según criterios raciales por lo que se formaron diferentes ordenes: “por exemplo, os irmãos da Ordem Terceira de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, formadas por elementos brancos; as irmandades das Mercês e de São José, de mulatos; e as irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia, de negros (ANDRADE, 1988, p.8). Mientras en la actualidad observamos que las antiguas hermandades de “negros” cuentan con participación de la comunidad blanca ouro-pretana y que, han integrado en sus guardias, también, a miembros de la comunidad LGBT. Además, según nuestros entrevistados, las mujeres han ganado gradualmente espacio como líderes de las guardias. “As congadas também são chamadas de ternos, guardas, cortes ou bandas e entre os mais tradicionais grupos estão o Moçambique, o Congo, a Marujada, o Candombe, os Caboclinhos, o Catopê e outros”. (BRASILEIRO, 2010).

De acuerdo con Mello (2002), originalmente, existían dos tipos de coronación de reyes Congo los “calundus” y la coronación que sucedía en paralelo a las celebraciones de los santos patronos de las hermandades religiosas con presencia de negra. La primera, precisa Mello, presentaba elementos notoriamente más vinculados a la cultura africana, motivo por el cual eran perseguidos; mientras, la segunda contaba con una mayor aprobación, al punto de ser estimulada, y ser vista como una forma de integración de los africanos a la sociedad colonial esclavista. El congado de Ouro Preto se vincula a la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, Santa Efigenia y San Benedito. Por lo tanto, de acuerdo con las colocaciones de Mello, formaría parte del segundo grupo.

Sin embargo, aun hoy en día los congaderos son perseguidos y discriminados por cuestiones raciales y sus expresiones culturales son disminuidas bajo el calificativo de “hechicerías”. Este hecho persiste y se ha visto maximizado con la presencia del representante de la derecha brasileña, Jair Bolsonaro, a pesar de que las políticas de afirmación identitaria negra, de la última década, contribuyeron con la creación de un escenario más auspicioso para estas manifestaciones culturales e inclusive con el auto-reconocimiento dentro de este cuadro étnico. Razón por la cual, hoy en día el 72% de la población ouro-pretana se auto declara negra.

Hoy en día, el reinado de Nuestra Señora del Rosario, Santa Efigenia y San Benedito es una importante tradición de la comunidad ouro-pretana y representa, también, una de las mayores celebraciones del Congado en el Brasil. Este año las festividades que duraron 8 días, del 5 al 12 enero, estuvieron acompañadas de palestras que tenían por objetivo visibilizar los aportes de la cultura africano-brasileña a la sociedad, el peligro de pérdida que sufrieron por la subalternización cultural y el reconocimiento de sus actuales líderes. Además, de la entrega de

la ampliación de la Casa de la Cultura Negra; la entrega del Certificado de Registro de la Fiesta del Reinado como Patrimonio Inmaterial de Ouro Preto; y, un hecho histórico, que no aparece en su cronograma de actividades (Ver Ilustraciones 2 y 3 del ANEXO A), como lo es la revelación de la bandera de 200 años, aparecida en la víspera de las festividades.

Por nuestra parte, entrevistamos a los miembros de las guardias día central de la fiesta, el domingo 12 de enero, durante una jornada que inicio a las 5 horas de la mañana y terminó pasadas las 16 horas. Así fue como pudimos presenciar la alborada de las guardias, locales e invitadas, del Congo y de Mozambique; su caminata, por las difíciles calles de Ouro Preto, hacia la Mina de Chico Rei en búsqueda del reinado del Congo de Ouro Preto; la bendición de las guardias; el cortejo con las banderas de los santos católicos y las entidades africanas que según nuestros entrevistados los “encarnan”; la misa Conga; la revelación de la bandera antigua; y la bajada de los mástiles.

A nuestro entender, el hallazgo de la bandera antigua y su revelación a la comunidad ouro-pretana es un hecho histórico para las etnias africano-brasileñas. Puesto que la identidad africana-brasileña relacionada al patrimonio cultural local se vio afianzada, ante esta prueba material que confirma la antigüedad de sus tradiciones. Por lo expuesto, consideramos pertinente comenzar mostrando la documentación fotográfica y las declaraciones que recogimos sobre este acontecimiento. Por lo tanto, será en el apartado subsiguiente que desarrollaremos la cuestión de la filosofía “Ubuntu”.

3.2.2 El símbolo material de una tradición centenaria

Fotografía 20 - Veneración a la Bandera Antigua

"Êe Filhos de Galanga,
 Finca Bandeira de ferro no chão
 pra louvar São benedito e
 também a Santa Efigênia, a nossa
 Padroeira a Mamãe do Rosário é
 Proteção!
 Povo Preto de Ouro Preto é
 Ouro, é Ouro, é Ouro!
 É Ouro, é Ouro, Povo Preto de
 Ouro Preto é Ouro!"



Fuente: Archivo personal de la autora (2020)

En la fotografía aparece Kátia Silvéiro, capitana del reinado de Nuestra Señora del Rosario y de Santa Efigenia, de Ouro Preto, sosteniendo la bandera que comprueba la historia centenaria de una tradición rescatada hace apenas once años: “El reinado de Galanga, Chico Rei”. La capitana fue denominada por la prensa como la “descubridora” de la bandera – el hecho sucedido la segunda semana de enero del 2020 -. Sin embargo, apoyada en su *Ancestralidad* de matriz africana en la que se construye la tradición congadera y reinadera de Ouro Preto, Silvéiro, no se atribuye el hallazgo. Una posición contrastante al pensamiento europeo de los sujetos colonialistas descritos en el capítulo anterior, los cuales buscaron el protagonismo individualista y no tuvieron una visión de comunidad. En la entrevista Kátia Silvéiro nos explicó que la bandera la llamo no fue ella quien la encontró, la bandera la encontró a ella. En la Fotografía 26 aparece la entrevista junto a la bandera antigua.

Nosotros levantamos la bandera todos los años [...] cuando fui a buscar la bandera de Nuestra Señora del Rosario para adornarla, para colocarla en el mástil, el celador de la iglesia me dijo que tenía otra bandera más antigua. Él,

además, me dijo que era de la época de los esclavos [...] le pregunte si esa bandera estaba en la Capilla del Padre Faria, a lo que me respondió que estaba en la otra capillita que está al frente. Entonces le pregunte si podía llevarme hasta allá para verla, me llevo. No se podía ver totalmente las imágenes, pero la bandera me llamo, de una forma, que lo vi todo. Fue un hallazgo para mí, ¡Comencé a llorar! (La traducción es mía)

Fue en la capilla de Nuestra Señora de las Necesidades en donde se encontró la bandera, esta se ubica justo al frente a la Capilla del Padre Farías. La cual ultima fue construida a principios del siglo XVIII por el padre João Faria Fialho, también fundador del *arraial* del mismo nombre. En ella se congregaban tanto blancos como negros hasta que una diferencia origino la salida de la hermandad de Nossa Senhora do Rosario - que era la fracción de africanos esclavizados de la freguesia de Antônio Días – hacia una iglesia construida por ellos que nombraron como Nossa Senhora do Rósario, ahora conocida como Iglesia de Santa Efigenia (OLIVEIRA; CAMPOS, 2010). En la actualidad ambos lugares forman parte del recorrido de las guardias congaderas durante las festividades de Nossa Senhora do Rosario, Santa Efigenia, São Benedito y la coronación de Chico Rei. Además, hoy en día la Capilla del Padre Faria es resguardada desde hace décadas por el Sr. Wilson. Por lo que él fue el responsable de conducir a Kátia Silveiro a la pequeña capilla, que se muestra en la fotografía 27, en donde seria encontrada la bandera centenaria.

Fotografía 21 - a la izquierda pequeña capilla en donde fue encontrada la bandera reinadera, en la esquina superior derecha Iglesia del Padre Faria, Ouro Preto



Fuente: Archivo personal de la autora (2020).

Luego de haberla encontrado, Kátia le pidió permiso al Sr. Wilson para poder llevarla con una persona que pueda restaurarla porque a pesar del estado de esta ella entendía el valor en términos afectivos e históricos del objeto. Así que hizo efectivo el traslado para preservar este bien material. Declaraciones de la entrevistada:

[...] fue así como, con su permiso, la llevé a mi casa, porque nosotros somos de la asociación del reinado, y vino el restaurador. Él vio la bandera y nos dijo: la bandera tiene más de doscientos años. Porque, ella fue forjada totalmente

en fierro; el restaurador estaba sumamente feliz por ser parte de este momento [...] él solo quería llevársela y comenzar a restaurarla. Así, se la llevo y nos mantuvo al tanto de todas las modificaciones. (La traducción es mía)

El estado de conservación de la bandera era complicado porque presentaba capas de óxido producto de la humedad y del tiempo, como se puede constatar en la Fotografía 28, en donde casi no se distinguían las imágenes. Su limpieza tardó días, pero el restaurador encargado consiguió terminar antes del reinado, para que los miembros de la asociación del reinado puedan develarla en el cierre de las festividades. Gracias a los cuidadosos trabajos realizados por el equipo de especialistas encargados en la restauración, se pudo recuperar las imágenes, como se observa en la fotografía 29.

Fotografía 22 – Bandera centenaria antes de ser restaurada



Fuente: Archivo personal de Kátia Silvéiro (2019)

Fotografía 23- en imagen la bandera reinadera durante su restauración.



Fuente: Archivo personal de Kátia Silvéiro (2019)

La bandera reinadera, ya restaurada, fue presentada a la comunidad ouro-pretana que se reunió en la Capilla del Padre Faria durante el cierre de las actividades de la congada y el reinado de Nuestra Señora del Rosario, Santa Efigenia y San Benedito (2020). El clima era de fiesta, sin embargo, los miembros de la hermandad desincentivaban el consumo de bebidas alcohólicas. La bandera fue llevada por los principales miembros de la guardia local y siempre estuvo resguardada por los bastones y las espadas de sus capitanes. Porque de acuerdo con las declaraciones de los entrevistados ambos elementos abren las puertas de su ancestralidad. En ese sentido, Silvério nos explicó:

La verdad, cuando nosotros, mi familia, yo, cuando hablamos de *ancestralidad*, nos referimos a algo vivo, ancestral para nosotros es cuando se rinde culto. Antepasado, es diferente, es mi familia es un ente querido que murió; él tiene su lugar. Pero nuestros ancestrales son a quienes les rendimos culto, son quienes nos acompañan y a quienes les damos luz, les damos agua. Entonces, es la vida recorriéndose al ciclo de la vida y va generando. Eso es lo que nosotros llamamos de nuestros ancestrales. (La traducción es mía)

Según los pensadores de la diáspora (Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire y Léon Gontran Damas), que rebatieron las afirmaciones de Placide Tempels y Lucien Lévy-Bruhl (quienes arrastraron la idea de una mentalidad africana “no moderna”, llamada primitiva), la *ancestralidad* es una manifestación que forma parte de una compleja construcción ontológica africana, la cual presentaron a través del: “estudio de los seres y de las cosas, en escuchar a los vivos y los muertos, en prestar sentido a lo físico y lo metafísico, etc” (BAYO, 2019, recurso on line). En ese sentido, los diversos objetos utilizados durante la festividad adquieren una función más allá de la practicidad y la estética. En la fotografía 30 podemos apreciar algunos

de estos artículos, como la bandera y los bastones; que aparecieron durante el ingreso de la bandera hacia el palco instalado en la Capilla del Padre Farias.

Fotografía 24 - En imágenes miembros de la Guardia Congadera y Reinadera de Ouro Preto, sosteniendo la Bandera Reinadera, cubierta por un manto blanco



Fuente: captura tomada del registro fílmico del medio periodístico local “Voz Ativa”.

El cubrir la bandera con un manto blanco aumento la expectativa de la comunidad que desde su ingreso comenzó a registrar en sus cámaras y celulares el histórico momento. Las reacciones emocionales fueron variadas y fluctuaron entre sollozos y risas de alegría. Esquivando a los concurrentes la escolta de la bandera consiguió subir al palco en donde los esperaban, entre otras personas, los sacerdotes católicos que estuvieron encargados de officiar la misa que antecedió el ingreso de la bandera. Anecdóticamente, el sacerdote que inicio la misa, ante los reyes y reinas del Congo del terno local y de los ternos invitados; se animó a preguntar si todos los concurrentes eran católicos, luego, este le cedería su lugar a un sacerdote negro, el mismo, que anunció la revelación de la bandera antigua.

En la Fotografía 31, aparecen miembros de la guardia congadera local, ubicados en el palco desde donde se realizó la misa católica de cierre de las actividades de la congada y el reinado en Ouro Preto; minutos previos de su revelación a la comunidad, ahí reunida. Mediante la cual percibimos que la filosofía africana es expresada en su cotidiano, pues se vivió un clima de comunidad unida a través de esta idea.

Fotografía 25 – Bandera sostenida por la guardia local.



Fuente: captura tomada del registro fílmico del medio periodístico local “Voz Ativa”.

Antes de la revelación de la bandera reinadera, Kedison Guimarães (capitán de la guardia local) articuló un discurso en el que presentó a la comunidad, ahí reunida, los hechos relativos al hallazgo de la bandera y su representatividad para la comunidad negra local. Pero, más que eso, presentó la historia de esta bandera vinculada a un proceso doloroso como lo fue la esclavitud; la cual fue resignificada y convertida en un artefacto histórico que pasó a ser un símbolo de comunidad, por la historia en común de todos ellos, y de unión. Reflejándose, en ese momento según la propia definición de Guimarães la filosofía Ubuntu.

Tuvimos un gran descubrimiento en este final de año, cuando preparábamos una fiesta más del reinado. Mi hermana vino aquí [iglesia del Padre Faria] el señor Wilson le mostro una bandera que estaba guardada en la capilla de Nuestra Señora de las Necesidades. Y, él le dijo que era una bandera de la época de la esclavitud, época en la que nuestros antepasados eran esclavizados. Era una bandera totalmente diferente de todas las demás banderas que hemos visto en las fiestas porque es una bandera hecha toda de fierro, martillada, policromada en el fierro, pintada y la simbología que ELLOS colocan de Nuestra Señora aquí NOS REPRESENTA, porque ELLOS colocan Nuestra Señora del Rosario NEGRA COMO NOSOTROS y al lado ellos colocan a Santa Efigenia y a San Benedito [...] llevamos a nuestra bandera para restauración y fue comprobado por el restaurador Aldo que está ahí presente que hizo un bellissimo trabajo y por el conocimiento de él, esta bandera tiene doscientos años ¡más de doscientos años! Por ello, es una victoria para nosotros. (La traducción es mía)

Con la develación de la bandera, y el uso de los bastones, como instrumentos para traer a su ancestralidad al presente. Podemos observar que los elementos de la cultura africana material e inmaterial se conjugan preservando, como un espacio de resistencia, su filosofía y, en consecuencia, sus expresiones culturales.

Fotografía 26 - en imágenes momento de la revelación de la bandera reinadera



Fuente: captura tomada del registro filmico del medio periodístico local “Voz Ativa”.

La revelación de la bandera fue acompañada por las danzas y cantos tradicionales, a los que se les sumo la presentación de Mauricio Tizumba. Todos estos elementos constituyen, en suma, a los mencionados en el párrafo anterior, mecanismos que funcionan en conjunto. No se entienden por separado. Expresándose así la interdependencia que mantienen también ellos como sociedad.

Fotografía 27 - en imágenes la comunidad observando y registrando el momento de la revelación de la bandera



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

Luego de su revelación, la bandera fue llevada por el cortejo local al interior de la iglesia del Padre Faria y colocada en la parte central. Mientras las banderas de las hermandades

perdieron protagonismo. Las guardias visitantes ingresaron una a una para rendir culto a la bandera reinadera. El Sr. Wilson fue ubicado al lado esta, para que las personas puedan demostrarle su agradecimiento según se observa en la Fotografía 34.

Fotografía 28- Sr. Wilson, celador de la iglesia Padre Farias



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

Finamente, desde el encuentro místico con la bandera antigua hasta su presentación en la fiesta de la Congada y la Coronación de Chico Rey. Esta experiencia nos habla de la resistencia cultural africano brasileña en sus principios filosóficos de Ubuntu. Así, a través de este evento histórico, se conjuga la ancestralidad y los otros principios del Ubuntu para resignificar esta experiencia traumática y restituir la dignidad de un pueblo que, aunque fuera sometido, resistió al colonialismo desde sus estructuras de pensamiento propias, incluso habiendo usado el espacio religioso católico como escenario.

3.2.3 Ubuntu, una estructura de pensamiento africana: presente en la congada y el reinado

En el presente subtítulo analizaremos las declaraciones de los miembros de las guardias congaderas, locales y visitantes, que participaron de la Congada y el Reinado en Ouro Preto (2020). Con la intención de entenderlas a partir de una matriz de pensamiento africana, el Ubuntu, la cual explica: la lógica de espacio y tiempo en el culto a los ancestrales; las formas de intercambio social y los intereses de los participantes de la festividad; y la composición y uso de ciertos objetos. Así, aspiramos que el reconocimiento de esta epistemología autóctona,

especialmente, en el campo del patrimonio cultural, contribuya con: la lucha contra la segregación de las poblaciones africano-brasileñas; la preservación de las manifestaciones culturales de dichas sociedades; y la formación de una perspectiva patrimonial autóctona, funcional para las realidades americanas y decolonial.

Para la realización de este trabajo fueron entrevistados algunos miembros de la guardia ouro-pretana: los hermanos, y capitanes de las guardias locales, Kátia Silveiro y Kedison Guimarães, y, su madre, la *reazadeira* Mariza Ferreira Guimaraes. Por otra parte, también, recogimos las declaraciones de: Claudia Aparecida Batista de la guardia de Mozambique Luz divina (Campos Altos, MG); Claudia Luiza da Silva Almeida y, su hijo, el capitán, William Luiz Candido del Congo de la Liberación de (Ituiutaba); y Elza María Coelho, reina, de la guardia de Mozambique 13 de mayo de Nuestra Señora del Rosario (Belo Horizonte). Esta muestra, aunque pequeña demuestra la presencia del Ubuntu en las celebraciones de la congada y el reinado en Ouro Preto.

Antes de iniciar con la revisión de las entrevistas, corresponde informar sobre la estructura de pensamiento africana que es de interés nuclear para el desarrollo del texto. Un elemento constitutivo de esta estructura de pensamiento africana es el Ubuntu, que de acuerdo con Akassi (2019), es un vocablo en lengua Zulu que significa: “soy porque somos” o “mi humanidad existe porque existe la tuya”. Asimismo, agrega, el *Muntu* o *Ubuntu* puede referirse en lengua Swahili al *Umoja* que da una idea de unidad. De acuerdo con el arzobispo sudafricano famoso por su lucha contra el sistema de segregación racial denominado Apartheid, Desmond Tutu:

Una persona con Ubuntu es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazado cuando otros son capaces y son buenos en algo, porque está seguro de sí mismo ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que se decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos. (CASA AFRICA, recurso online)

En efecto, los estragos causados a la sociedad sudafricana durante el Apartheid, pudieron ser subsanados o, probablemente, entendidos desde una perspectiva más saludable con las acciones de las que Tutu fue parte en el gobierno de Nelson Mandela, quien asumió la presidencia en 1994. Luego de cuarenta y seis años de violencia, racismo y otras problemáticas provocadas por las ideas colonialistas y modernas europeas. Con la “Comisión Verdad y Reconciliación”, creada por Mandela y dirigida por Tutu (en 1995), el presidente electo instituyó, en el aparato estatal sudafricano, el sistema de pensamiento conocido, como: el Ubuntu. El cual explica que, en la realidad social, el “yo” no existe sino es en función del otro porque no se construye la forma singular sin la forma colectiva o plural, ambas son

dependientes. Así, en este momento clave para la reestructuración de Sudáfrica, post-apartheid, la administración de Mandela consideró estos principios autóctonos para crear una nueva realidad social y política en Sudáfrica. Y con estas herramientas legales, que partían de estos principios filosóficos africanos, buscaron armonizar su país conflictuado durante más de cuatro décadas, antecedidas por el denominado periodo colonial, que fue igual o más nefasto que el vivido durante el apartheid. En efecto, tanto los que ejercieron la violencia como los que fueron víctimas se sentaron en comunidad para resolver esta problemática; aplicando otra regla del Ubuntu: “mi humanidad se hace posible a través de tu humanidad” (o sea, soy humano porque tú me haces humano).

A nuestro modo de ver la experiencia sudafricana comprueba como los grupos sociales divididos han sido capaces de lidiar de una forma más saludable con esta experiencia tan dolorosa a partir de una estructura de pensamiento autóctona como el Ubuntu. En este sentido, consideramos que las festividades del reinado y la congada en Ouro Preto construidas sobre la base de los principios de vinculación humana propios del Ubuntu, también, son un espacio de reconciliación del orden social. El cual sufrió las acciones resultantes del pensamiento colonialista y de la modernidad europea. Así, observamos que la comunidad africano-brasileña ouro-pretana, que lidera la organización de estas festividades permite la integración de personas pertenecientes a otros grupos étnicos. Incluso siendo evidente la discriminación racial existente, a nivel estatal y social, de la cual son objeto aun hoy en día, como podemos observar en la Fotografía 35.

Fotografía 29 - Cortejo del Reinado y la Congada de Ouro Preto



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

Otro aspecto a considerar en esta línea de pensamiento es cómo ellos, desde su propia concepción de espacio y tiempo, y su relación entre los vivos y los muertos, están trabajando con el objetivo de recuperar un lugar más justo para sus ancestros dentro del orden social de la época de esclavitud. Asimismo, declaran que, a partir de esta reparación histórica, ellos (encarnados) pueden alcanzar su plena libertad. Así, consiguen la restitución de la libertad robada a sus ancestros; durante más de cuatro siglos de dominación colonialista y continuada en el periodo republicano, en donde los afectados por las expresiones colonialistas realizan estas fiestas salvando, reiteramos, a sus ancestrales y a ellos mismos.

Con relación al análisis las declaraciones recolectadas, el capitán de la guardia local de Mozambique, Kedison Guimarães nos explicó el significado del Ubuntu, en sus palabras lo define como: “Soy lo que soy porque nosotros somos porque ellos fueron”. Y, para esclarecer aun más su afirmación, agrega: “Lo que yo soy hoy es porque el colectivo me hizo ser, es porque mis hermanos me hicieron ser, no me volví lo que soy solo”. Y nos explica como resultado de este pensamiento que ellos, los africano-brasileños, han podido preservar su identidad africana, a pesar de no haber nacido en el continente, porque existe un vínculo con sus ancestros que no les han podido arrebatar. Esta “pulsación” (vínculo) con su identidad africana aparece durante la congada y el reinado, según Guimarães, a través del toque de los tambores.

Lo que nosotros pensamos es que, a pesar de que nosotros no vivimos en África, nuestros antepasados nuestros ancestrales sí. Ellos [los portugueses] los sacaron de África, pero ellos no sacaron a África de nosotros. Por eso, África está aquí [señalando su pecho] a pesar de que nosotros no vivimos en África, ella pulsa, nosotros intentamos mostrar esa pulsación de la África de aquí dentro en el toque de los tambores. (La traducción es mía)

Para entender las declaraciones de Guimarães debemos pensar en el significado de las palabras “antepasados” y “ancestros” desde una epistemología africana, que difiere en tiempo y espacio de la occidental. El culto a los ancestrales es una compleja parte del Ubuntu, por ello le consultamos a Kátia Silvéiro, capitana de la guardia local, sobre su significado:

[...] nuestra *Ancestralidad* es la vida y es eso que nos gira y que nos construye. Las personas creen que aprendemos con el presente y el futuro, la verdad, aprendemos con el pasado, con los ancestrales. Ellos tienen una sabiduría mucho más grande, ellos van andando y cuando no escuchamos es que nos perdemos. (La traducción es mía)

Reparamos en esta cuestión cuando interrogamos a nuestros entrevistados sobre ¿Cuál era origen de los santos que alababan? Porque así nos fue posible diferenciar la matriz de pensamiento a la que estaba vinculada su devoción. La mayoría apunto a una doble devoción,

católica y africana. Sin embargo, señalaron que esta no era mitad y mitad puesto que se identificaban en mayor medida con la cultura africana. A través de nuestra siguiente interrogante intentamos entender cómo interactúan dentro de ambas devociones, teniendo en consideración las permanencias estructurales de dominación colonialista; en efecto, la pregunta formulada fue: ¿Cómo conciliaban la idea de alabar santos católicos y a las deidades de origen africano al mismo tiempo? Una parte de nuestros entrevistados afirmaron que durante la festividad alababan de forma separada a los santos católicos y a las deidades africanas (sus guías: *orixas*, *pretos velhos*, la naturaleza, etc.).

Por otra parte, estaban quienes afirmaron que los santos católicos, representados en las banderas (ver Fotografía 38), eran encarnados por las deidades africanas, por ejemplo: Nuestra Señora del Rosario/ Yemanyá, Espíritu Santo/Omulu, Nuestra Señora de los Dolores/ Ànana, entre otros; similarmente como un médium encarna a un orixá o a un *preto velho*. Esto puede explicar por qué, a algunas guardias, no les es necesario representar a sus deidades africanas junto a los santos católicos, considerando que existe una doble devoción. Inclusive recordaron que esa era la forma en que sus antepasados habían conseguido continuar su religión haciéndoles pensar a los portugueses que su devoción era exclusivamente católica. Al respecto, Mariza Ferreira Guimaraes, *reazadeira* de la guardia ouro-pretana, refirió:

Los esclavos trajeron la religión de ellos dentro de la iglesia de forma que los blancos no conseguían ver. Está nuestra señora de la concepción, pero para todos, para nosotros, es Yemanyá, tenemos a San Sebastián, pero para nosotros es Ogun. Los Rezos van para todos, Ogun, Yemanjá, *pretos velhos*

Para Ferreira esta forma de burlar el sometimiento portugués era motivo de orgullo y habría tenido continuidad durante el periodo republicano porque, según sus declaraciones, hoy en día ellos continúan con la tradición a la manera de sus ancestros.

Fotografía 30 - En la esquina derecha la Bandera de Nuestra Señora del Rosario de la Guarda del Congo de Ouro Preto



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

Una tercera forma de devoción mostraba los símbolos católicos junto a los africanos. Este fue el caso de una guardia visitante, nacida en un terreno ubandista y auto declarada como tal: “El Congo de la liberación”. Ellos decidieron mostrar, por un lado, la imagen de un símbolo católico (el Espíritu Santo, en este caso) y, por el otro, el orixa Omulu, como se muestra en las Fotografías 36 y 37.

Fotografía 32 - Bandera del Congo de la Liberación de Ituiutaba (MG), con la imagen de Omulu en la Parte posterior



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

Fotografía 31 - Bandera del Congo de la Liberación de Ituiutaba (MG) con el Espíritu Santo en la Parte Frontal



Fuente: archivo personal de la autora (2020)

En una posición que, de primera mano, pareció discordar con las colaciones anteriores, Claudia Aparecida Batista, miembro de la guardia de Mozambique Luz divina de Campos Altos, enfatizo en separar a los ubandistas del festejo con la intención de remarcar que su guardia tiene una fe católica. Pero, inmediatamente, afirmo que ellos tienen sus propios santos sus *pretos velhos* y *caboclos*. A los cuales le pide protección al inicio de cada jornada, debido a la existencia de muchas personas que le desean el mal a los congaderos.

Ellos [las personas que no son congaderas] siempre dicen que es ubanda, pero no lo es porque nosotros tenemos fe en Nuestra Señora del Rosario, San Benedito y Santa Efigenia y ellos son santos católicos; los adoramos y también tenemos nuestros guías, nuestros *pretos velhos* y *caboclos* que nos dan fuerza. (La traducción es mía)

En síntesis, los entrevistados afirmaron tener una espiritualidad católica y de matriz africana. Pero, la diferencia se estableció cuando les consultamos si esta tradición era más católica o africana-brasileña. Las respuestas recibidas confluyeron, mayoritariamente, en que predominó la identidad africana-brasileña sobre la católica. Estos argumentos se estructuraron en dos motivos, no necesariamente excluyentes (de acuerdo con sus respuestas): el primero se debe a que fueron sus ancestros quienes iniciaron la tradición (y aún la vivencian junto a ellos); y el segundo parte de una identidad africano-brasileña resistente a los prejuicios que atentan contra su existencia y sus expresiones culturales. Este último motivo reafirma nuestras colocaciones anteriores respecto a que “el sentimiento de pérdida patrimonial” puede transformarse en un punto de encuentro en donde se negocia, se planifica y se crean medios para enfrentar las amenazas y darles continuidad a las manifestaciones en peligro. Lo comprueba la propia existencia de la congada y el reinado, como espacios de resistencia cultural.

Por su parte, Galanga o Chico Rei aparece como ancestro, lo que lo ubica en el primer motivo. Para algunos él es una figura que representa la situación que pasaron los africanos esclavizados, en todos los niveles de la sociedad, al ser víctimas de la violencia colonizadora que desestructuró sus sociedades; perdiendo su estatus de reyes, de reinas, de personas comunes, etc. Y otras personas entienden a Chico Rei como un personaje histórico (real). Incluso, hay quienes dicen que Galanga existió y sus antepasados lo conocieron. Así, para Kátia Silvéiro, el origen de la festividad es, totalmente, de matriz africana: “porque nosotros le damos protagonismo a galanga o Chico Rei. Pero, cuando hablamos de galanga Chico Rey nos referimos a todos los negros que habitaron la ciudad de Ouro Preto y la construyeron”. Sobre esta afirmación Silvéiro añade:

Por eso, el reinado trae, realmente, dignidad a este pueblo que paso por aquí. En referencia a una nueva perspectiva, para nuestro pueblo, nuestro pueblo africano, que construyo esta ciudad. Porque ellos tenían su cultura, su devoción, su inteligencia y sumo mucho para construir Ouro Preto. Por eso el reinado es totalmente de religión de matriz africana, religión no, de africanos. (La traducción es mía)

Mientras, para Mariza Ferreira Guimaraes Chico Rei en efecto existió y la labor que ellos realizan, hoy en día, le da continuidad a su trabajo. “Chico Rey lo hacía, cuando compro su libertad, junto a su corte, con los esclavos [...] salía a las calles de Ouro Preto, pasaba por la prisión, por las senzalas, daba comida y dulces a los esclavos que estaban presos”, como observamos en la Fotografía 39. Por eso, dice: lo festejan andando por las calles en cortejos, representando su coronación y en la misa de cierre.

Fotografía 33 - Compartir de Alimentos Bendecidos en la Misa, luego de Develar la Bandera



Fuente: archivo personal de la autora

Como representante del sufrimiento de los africanos secuestrados en sus tierras o como un personaje histórico los congaderos le rinden culto a Chico Rei. Tal cual declara Claudia Aparecida Batista: “Chico rey era un esclavo que trabajaba para liberar otros esclavos, él era un rey. Nosotros lo adoramos, como si fuera una de las imágenes [de un santo]”.

Retomando la segunda motivación que refuerza la identidad africano-brasileña en la festividad de la congada y el reinado ouro-pretanos; es decir, la resistencia a los prejuicios raciales que, también, atacan sus producciones culturales. Compete ahora explicar acerca de las relaciones de tensión que genera la actividad congadera, que decidimos aproximarnos mediante la pregunta: ¿Cómo eran recibidos por sus comunidades y, más específicamente, por los miembros de la iglesia católica?

Así fue como notamos que el nivel de persecución dependía de que tan abiertamente la guardia declare el origen africano de la epistemología que norma su tradición y su devoción.

Por esta razón, los ternos que se auto declaran ubandista son más rechazados, a pesar de que la mayoría de las guardias reconocen que la tradición es sobre todo africana-brasileña y no católica. Las declaraciones recogidas durante la entrevista a Claudia Luiza da Silva Almeida de la guardia visitante, El Congo de la Liberación, de Ituiutaba, confirma la afirmación anterior:

Cuando la iglesia “pega leve” nos ignora cuando pega pesado nos da lucha. Ya intentaron cerrar el *Terreiro* dos veces [...] por ser tan perseguidos decidimos hacer una asociación. En Ituitaba somos dueños de la asociación padre eterno de Ituiutaba [...] somos más respetados en otras iglesias que en la nuestra, porque en las otras iglesias nadie pregunta que somos, nadie sale gritando que somos ubandistas, no es por miedo ni nada, pero yo no salgo gritando para los otros si tú eres católico ¿eso es necesario? No lo creo. (La traducción es mía)

Por su parte los entrevistados pertenecientes a las guardias de Ouro Preto manifestaron que en los últimos años la “intolerancia religiosa” ha disminuido porque los cortejos pueden ingresar a las iglesias, como se percibe en la Fotografía 40, e, inclusive, reciben el apoyo de los representantes de la iglesia católica y de las autoridades locales para la realización del festejo. Kátia Silveiro nos comentó al respecto de su relación con la comunidad católica ouro-pretana.

¡Mejoro muchísimo! Hace poco el padre me mandó a llamar para preguntarme si estaba necesitando de alguna cosa [antes del inicio del cortejo], si estaba todo bien, si él podría colaborar con algo más, si estábamos necesitando algo con relación a alimentación. ¡Eso nunca paso antes! (La traducción es mía)

Fotografía 34 - Ternos Ingresando a la Iglesia de Santa Efigenia en Ouro Preto



Fuente: archivo personal de la autora

Silvéiro le atribuye este cambio a un gradual posicionamiento de la comunidad negra ouro-pretana: “Eso cambio porque nosotros mostramos que somos parte de la comunidad y que como resistentes y que nuestra cultura debe ser respetada. Por eso nos posicionamos, fue gradual”. Sin embargo, no dejaron de narrarnos situaciones, actuales y pasadas, en las que fueron objeto de prejuicios por ser parte de la tradición congadera. Mariza Ferreira Guimaraes, *reazadeira* de la guardia ouro-pretana, comentó:

Antiguamente, la iglesia no dejaba al grupo entrar en la iglesia, por la intolerancia religiosa, hace pocos años que el grupo entra a la iglesia. Ahora entramos, alabamos con nuestros versos africanos [...] las personas dicen “yo nunca fui a un *terreiro*”, pero les duele la barriga buscan mi *terreiro*, su barriga sana, yo soy hechicera. (La traducción es mía)

Por su parte, Elza María Coelho (de 62 años, Reina de Nuestra Señora de la Guía de la Guardia de Mozambique 13 de mayo de Nuestra Señora del Rosario - Belo Horizonte) menciona que: “[El congado] es visto como cosa *preta* de personas sin religión que no respetan y eso no es así, pero eso es lo que enseñan en las escuelas”. Mediante estas opiniones nos presenta un contexto de mayor disputa que involucra a la tradición congadera y reinadera enfrentadas con la Iglesia. Asimismo, reflexiona sobre los motivos por los cuales no se han podido desvincular de la Iglesia Católica; sugiriendo que ellos tienen el poder de “minar” la tradición en el caso que decidan desvincularse, añadiendo que: “Sucede que, sin el apoyo de la iglesia católica, el congado muere, sabe que mata [la iglesia católica]. Tiene el poder para eso, no tiene la autoridad de decir “no quiero que exista”, pero sí de minar”. Como, según declaró, lo ha hecho en el pasado, ella recuerda que: “cuando era una niña fui criada en un colegio de monjas. Se decía que eso [el congado] era cosa de preto, de hechiceros”. De forma que en el seno de la iglesia católica se construía y construye el rechazo de la comunidad hacia las tradiciones reinadera y congadera.

La iglesia no lo aceptaba, yo recuerdo que cuando era adulta y pasábamos con el congado por las calles a la hora de la misa, la gente decía: “para de tocar” ¿Cuál es la diferencia? el padre no manda el carnaval a parar para celebrar la misa ¿Por qué va a mandar al congado a parar? el prejuicio es entrelazado, es velado, es maquillado; pero existe. (La traducción es mía)

Además, señaló que el prejuicio que había disminuido en los últimos años está regresando, pero, que, a pesar de eso, el reinadero es resistente.

Hubo una época que el prejuicio disminuyó mucho pero ahora de pronto aumentó, están llamando a las personas de preto, de negro, de mono. Está pasando, pero nosotros somos resistentes, el reinadero es resistencia. (La traducción es mía)

Nuestro último cuestionamiento tenía por objetivo indagar sobre la fundación y conformación de cada una de las guardias entrevistadas. De forma que podamos reconocer si,

efectivamente, estábamos ante una representación cultural estructurada sobre una epistemología africana. Al respecto de la conformación, es decir, ¿Quiénes componen la guardia? Silvéiro declaró: “hay de todo menos evangélicos”. Refiriéndose a los ubandistas, los espiritas, los católicos, etc.; mientras los evangélicos practican una auto exclusión. Este comportamiento se debe a la ética de unión del Ubuntu, la cual quedo más esclarecida con la respuesta de Mariza Ferreira Guimaraes, la entrevistada, agregó: “todo [todos] se vuelve [vuelven] una sola cosa”.

Además, al respecto del origen y formación de las guardias, nuestra entrevistada Luiza da Silva Almeida del “Congo de la liberación”, nos informó que su guardia nació durante cuatro trabajos (sesiones espirituales) en el terreiro ubandista de su familia. Sobre esta experiencia nos relató: “Sucedió entonces que un pariente nuestro, que ya murió, llevo hacia María Conga [*preta vela*] y pidió ayuda [...] él dijo que la solución del problema era montar un Congo que alabase al espíritu santo” y, agregó, que este Congo liberaría a sus antepasados. Asimismo, William Luiz Candido, capitán del terno, declaró: “nosotros venimos por medio de la congada, de los antepasados de la ubanda a liberar a nuestro pueblo a nuestros antepasados y a nosotros mismo como encarnados en la tierra”. En adición, nos dijeron que Pai Benedito (guía), les habría anunciado sobre este encuentro con un cierto bisabuelo de nombre João Preto, que, desde su llegada hasta el presente, les viene contando sus vivencias en los tiempos de esclavitud.

Así, para liberar a sus antepasados y a ellos mismos, africano-brasileños, esta guardia canta, toca y baila junto con sus antepasados porque ellos son muertos-vivos. Cada congadero tiene un congadero antepasado que lo acompaña y puede ser un *preto velho* o un espíritu de otro nivel. En la fotografía 42 podemos observar al terno visitante durante el cortejo en Ouro Preto.

Fotografía 35 -Congaderos Tocando los Tambores durante el Cortejo



Fuente: archivo personal de la autora

De acuerdo con Almeida, la labor más difícil que les habría sido encomendada por Pai Benedito fue la de inscribirse en la iglesia como un terno ubandista porque esta declaración los enfrentó con la hermandad católica de Ituiutaba. Sin embargo, consiguieron convertirse en el primer terno ubandista de la ciudad. Origen que muestran con orgullo en sus banderas donde colocan a sus orixas y en los tambores en donde están pintados sus guías espirituales: Pai Benedito, Joao Preto y María Conga ver Fotografías 41

Fotografía 36 -de izquierda a derecha aparecen “Pai Benedito”, “Joao Preto” y “María



Fuente: archivo personal de la autora

De esta forma, al cuestionar a nuestros entrevistados sobre el origen y formación de sus guardias, pudimos percibir que la epistemología africana sobre la cual se construyen la congada y el reinado también explica las formas en que estas sociedades han resistido a la omisión y el ataque de sus expresiones culturales. Estas acciones están sucediendo y son la respuesta ante las ya agotadas experiencias occidentales en su lucha por la preservación de un patrimonio cultural que continúa segregando a las poblaciones indígenas y africanas; a pesar sus intentos por ampliar los conceptos ya existentes. La primera forma de resistencia autóctona que identificamos se refiere a la manera en que han sabido vincularse a sus comunidades a través de la ética de unión del Ubuntu en una estructura social normada por un discurso colonialista /eurocéntrico que los deslegitima. Y la segunda, contempla la guía de sus ancestros en la búsqueda de la restitución histórica de la dignidad y la libertad, que les fueron arrebatadas a sus antepasados en los tiempos de la esclavitud portuguesa porque, de acuerdo con esta lógica, ellos, africanos-brasileños del presente, aún mantienen esta condición y deben ser liberados.

Una conciencia (responsabilidad) útil y urgente, si la extendemos a la condición de subalternización cultural en la que se encuentra Latinoamérica, como evidenciamos en los apartados anteriores. La línea del desarrollo seguida por los Estados latinoamericanos ha exigido grandes esfuerzos para salir del “subdesarrollo” impuesto (a veces auto-impuesto) en una carrera orquestada por los “vencedores”; a quienes entendemos como los países que impusieron e imponen sus ideas, privilegiando sus intereses, de forma agresiva tanto para las poblaciones autóctonas como para sus producciones culturales. En donde no existe reconciliación con el pasado de opresión y segregación, que se mantiene presente afectando a la mayoría indígena y negra; ya que las nuevas naciones mestizas y multiculturales observan a los “otros” con los ojos de la modernidad (colonial). Es por esto que la promoción y defensa, ocasional, del patrimonio cultural americano se realiza sin un pleno conocimiento de la estructura de pensamiento autóctona a la que pertenecen. Así, la teoría patrimonial se pierde del registro de nuevas formas de preservación e intercambio del acervo de los pueblos. En este sentido, cabe resaltar que los resultados alcanzados por las guardias congaderas y reinaderas, locales y visitantes, confirman una vez más que la solución frente a la crisis patrimonial debe venir de los habitantes en colaboración con los organismos oficiales, más no desde la imposición, como lo han venido haciendo.

4 CAPÍTULO 3: DE LA SMART CITY A LA SMART SOCIO CULTURAL CITY: COLOCANDO A LA IDENTIDAD PATRIMONIAL EN LA ECUACIÓN

A lo largo de los dos capítulos anteriores dejamos en claro las siguientes cuestiones:

1) Existe un discurso dominante (colonial, neocolonial, neoliberal o de la globalización) en el ámbito del patrimonio cultural que actúa en detrimento de las producciones culturales indígenas y africano brasileñas 2) Los procesos de aculturación que sufrieron las sociedades indígenas y africano brasileñas no han acabado o transformado sincréticamente todas sus producciones culturales 3) Frente al discurso dominante del patrimonio cultural los habitantes de las ciudades de Ouro Preto y del Cusco se han posicionado como los herederos, productores y celadores de su patrimonio cultural. Así, tomando en consideración cada una de estas afirmaciones nos proponemos reinterpretar el modelo urbano Smart City de forma que este contribuya con el reconocimiento y difusión del patrimonio cultural, indígena y africano brasileño, de nuestros espacios de estudio.

La ciudad, como un paradigma, en el discurso de los organismos internacionales, representa el esfuerzo por modelar los elementos que la componen (infraestructura, salud, educación, ciudadano, gobierno, estilo de vida, etc.), de acuerdo con un enfoque particular (tecnología, sostenibilidad, etc.), el cual podríamos considerar como el paso final para la concretización del modelo. Podemos observar que gran parte de los estudios de estos discursos se centran en describir las ventajas que este enfoque le aporta a la organización de la ciudad, en comparación con otros modelos, ignorando los criterios con los que se constituye cada uno de sus elementos.

Este panorama evidencia la urgencia de una reinterpretación del modelo urbano Smart City o, en otras palabras, la creación propuesta de la interfaz Identidad/ Patrimonio Cultura/Smart City; la cual, a nuestro entender, debe priorizar las necesidades de los habitantes locales. Sin embargo, observamos que nos enfrentamos, por un lado, a un ideal urbano generalizante, que, según Lefebvre: "ocultarían la lucha dialéctica que suscitó el proceso histórico de formación de estos espacios" (2008, p.13). Teniendo como consecuencia la invisibilización del papel de los habitantes en la construcción de sus propios espacios.

En Latinoamérica esos intentos por naturalizar los procesos formativos urbanos son aún más peligrosos porque el ocultamiento de estas relaciones dialécticas constituye una forma de manutención de las relaciones sociales desiguales que marginalizan las expresiones culturales de las poblaciones subalternizadas. Y, por otro lado, en el campo del patrimonio cultural nos encontramos con un discurso que margina de sus preocupaciones a los habitantes; porque

privilegia el papel, la historia, y los intereses de las instituciones y de los demás agentes entorno al patrimonio (MENESES, 2017, p.41). Este es un compartimiento que hemos denunciado desde el primer capítulo. En ese sentido: “Impõe-se, portanto, repovoar o patrimônio urbano, nele reintroduzir o seu protagonista [...] Conviria, agora, dar ao habitante, no universo do patrimônio cultural, uma presença menos etérea” (MENESES, 2017, p.42). Además, en términos generales, podemos inferir que estas acciones desarraigan de los habitantes la constitución y gestión de sus propias expresiones culturales, pasando a convertirse *per se* en políticas de las administraciones locales, estatales, etc. Por ende, de autoría y responsabilidad de los órganos oficiales involucrados.

Sobre los estudios urbanos, otra situación para considerar es que estos han permanecido reservados, principalmente, a las ciencias aplicadas; por lo tanto, urge un enfoque desde las humanidades. Ahí, la labor del historiador es muy importante para vincular el patrimonio material y la memoria con el objetivo de que las lecturas sobre los vestigios del pasado no sean vulnerables a interpretaciones superficiales que las desarraiguen arbitrariamente de la historia que los unen a los pueblos que las habitaron y produjeron. En ese sentido, Sandra Jatahy estudió la convergencia entre la historia y la memoria de las múltiples ciudades que componen una ciudad a través del concepto de *palimpsesto*. Según la autora, los historiadores deben ser convocados en la tarea de construir la memoria de los pueblos. En ese sentido, entendemos que esta idea de “construir” una “memoria colectiva”, propuesta por Jatahy, se enfatiza en el reconocimiento de las múltiples “ciudades” (sociedades) que florecieron en un determinado lugar. Entendiendo así que un historiador no “crea” memorias, sino que las analiza a la luz de los diferentes cambios sociales.

[...] o historiador assume também a tarefa de administrar ou mesmo construir a memória coletiva, esta que brota de um processo, social e histórico, de armazenamento de lembranças partilhadas por uma comunidade [...] Para que uma cidade não só abrigue, mas revele muitas outras cidades, como diz Ítalo Calvino, é preciso que o historiador coloque tais cidades, as do passado e a do presente, em conjunção, estabelecendo as correspondências, as rupturas e as continuidades (PESAVENTO, 2004, p.26)

El caso expresado en el Proyecto de la Unesco, reafirma las colocaciones anteriores: “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade” de 1993, la iniciativa que “teve importante papel no reconhecimento da escravidão e do tráfico de escravos como “crimes contra a humanidade” (MATTOS; ABREU; GURAN, 2014, p.256). Mediante el cual se proponía, además de otras acciones:

o apoio à produção de trabalhos científicos, o desenvolvimento de materiais pedagógicos para o ensino da história da escravidão e do tráfico de escravos, a elaboração de atlas das interações e das diásporas africanas, a criação de

novas formas de representação da escravatura (MATTOS, ABREU, GURAN; 2014, p.257)

En el cual la ilegalidad era denunciada en el siglo XXI gracias a la memoria y la historia, tal cual se expresa en la siguiente cita:

Memória e História se encontravam no século XXI para denunciar a ilegalidade do tráfico e, conseqüentemente, da própria escravização de mais de 760 mil africanos e seus descendentes chegados a partir da lei que proibia o tráfico, de 1831, e mantidos escravizados até 1888. Luiz Felipe Alencastro usaria esse argumento como um dos mais legítimos e eficazes para justificar as ações afirmativas e as cotas para negros nas universidades no debate realizado pelo Supremo Tribunal Federal em 2010. O Estado Imperial no Brasil há viabilizado um pacto de esquecimento e violação da lei de 1831. Como salienta o historiador, “moralmente ilegítima, a escravidão do Império era ainda – primeiro e sobre tudo – ilegal” (Alencastro, 2010: 3) (MATTOS; ABREU; GURAN, 2014; p.259)

Así, los investigadores identificaron que, si bien los aspectos culturales de la diáspora africana fueron visibilizados con mucha antecendencia, los mecanismos del tráfico que posibilitaron la esclavitud en masa fueron ocultados de la memoria publica, en principio, por dos procesos:

Por um lado, o combate e a deslegitimação, do tráfico negreiro no mundo ocidental, desde finais do século VIII, trouxeram desonra ás atividade negreiras, que entretanto continuaram a se desenvolver em escala impressionante até tardiamente no século XIX. Por outro, as dimensões de vergonha e desonra ligadas tradicionalmente à experiencia da escravização nas sociedades escravocratas, tenderam a produzir o silencio e a discriminação aberta como formas históricas de conviver com a incorporação dos ex-escravos nas antigas sociedades escravistas. (MATTOS; ABREU GURAN, 2014, p.257)

Por ello, consideramos urgente desentrañar la verdad del estigma de la vergüenza y el olvido, para obtener el conocimiento que ayude a comprender la posición de los actores dentro de la estructura social en la que se componen las representaciones que constituyen las identidades nacionales, locales, patrimoniales, etc. De forma que sea posible reconocer los vínculos con las sociedades pasadas y contribuir con un proyecto social para el futuro. Además, “La convicción de que la historia puede ayudar a interpretar el presente sigue siendo una importante motivación para los historiadores (AGUIRRE,2005, p.479). En ese sentido nos sumamos a las palabras de Aguirre: “Creo que hace falta politizar mucho más la reflexión histórica, pero también historizar mucho más la discusión política” (2005, p.479). Con el objetivo de viabilizar la creación de políticas públicas que disminuyan los abismos de las desigualdades sociales.

En efecto, la estructura actual de la SC potencia la posibilidad de empeñar dichos espacios a necesidades foráneas mediante discursos que perpetúan ideas colonizadoras en detrimento de los habitantes locales, que pasan a ocupar un lugar secundario en las prioridades de las gestiones

municipales. Asimismo, Cusco y Ouro Preto son patrimonios mundiales en los que se ejerce la acción homogeneizadora de la globalización, para satisfacer el turismo, atentando contra las culturas locales y la construcción de identidades mediante su mercantilización. De esa forma, las expresiones culturales de los grupos sometido corren el riesgo de: a) ser exhibidos e interpretados de acuerdo con los patrones de la cultura globalizada b) ser ignorados c) ser destruidos. Revertir esta situación pasa por preservar el valor simbólico del patrimonio cultural, pero: “Este é um dilema da gestão contemporânea dos patrimônios: se o patrimônio não dispõe de um estatuto “a parte”, se ele se torna uma mercadoria como as outras (os bens culturais), perdera seu poder simbólico (JEUDY, 2005, p.20).

Las acciones de las identidades resistentes en Cusco y Ouro Preto nos dan pistas para esta tarea que parece haberse estancado desde las iniciativas occidentales de “rehabilitación” de los patrimonios sometidos al turismo global. En las realidades americanas, las identidades resistentes están levantando una cuestión nuclear para la preservación de su cultura, que consiste en la descolonización de los imaginarios; la cual comienza con la identificación de las bases del discurso colonialista eurocéntrico que se instauró sobre sus expresiones culturales y continúa con el reconocimiento de una estructura de pensamiento autóctona ubicada en el mismo estadio de las producciones occidentales.

En el caso peruano observamos el rechazo cusqueño a la práctica de la declaración, mediante la cual se les robó el protagonismo o se les disocio de la historia del “descubrimiento” de Machu Picchu. De forma que, ahora, se están posicionando como autores del descubrimiento de Machu Picchu a través de la figura del cusqueño Agustín Lizárraga. Además, de denunciar la sustracción de su herencia material perpetrada por los otrora “descubridores” extranjeros. Acción que constituye una respuesta, que parte de un “sentimiento de pérdida” coherente con el expolio sistemático y centenario que ha sufrido y sigue sufriendo su ciudad.

Por su parte, el caso brasileño que abordamos a través de dos tradiciones centenarias: la congada y el reinado ouro-pretanas, nos demuestra la vigencia de las estructuras de pensamiento africanas, en este caso: el Ubuntu. El cual, al igual que en el caso cusqueño, es utilizado como una herramienta para la descolonización de los imaginarios y para la reconciliación de las sociedades americanas. Puesto que los miembros de las guardias congaderas y reinadera, mediante una cosmovisión, que no se corresponde con los parámetros del espacio y el tiempo occidental, se han dado a la tarea de liberar a los africanos/africano-brasileños esclavizados por los portugueses, con los cuales tienen contacto a través del culto a los ancestrales. Además, consideran que esta tarea es también necesaria para los “negros encarnados” que sufren las consecuencias de la esclavitud de sus antepasados y sus ancestros, hoy en día.

Estas son acciones para la preservación del patrimonio cultural en América Latina que nacen de sus propias necesidades, a diferencia del discurso dominante del patrimonio cultural de la Unesco. Corresponde, por lo tanto, a la academia estudiarlas y articularlas para que puedan ser pensadas en otros ámbitos, como, por ejemplo: la inserción del “Buen Vivir” en las actuales constituciones del Ecuador y de Bolivia que citamos en el capítulo anterior.

Desde nuestra perspectiva, el discurso Smart City es susceptible a ser adecuado como una herramienta para la articulación de estas ideas. Sin embargo, primero debemos reconocer sus falencias y, sobre todo, tener cuidado con el lugar que se le otorga al “habitante”, ignorando su pluralidad. Mencionamos el término en singular; puesto que, en los discursos dominantes, la diversidad étnica (habitantes) se somete a la unidad paradigmática del “habitante” que es equivalente al concepto de “sujeto occidental cosmopolita”, como evidenciaremos en el apartado “Smart People en el debate de los organismos internacionales”.

Así, en el siguiente subtítulo, haremos un breve repaso sobre las mutaciones que ha sufrido el discurso SC, a partir del reconocimiento de elementos que nortean su estructura. De la misma manera que nosotros pretendemos hacer con la identidad patrimonial.

4.1 APROXIMACIONES A UN CONCEPTO EN CONSTANTE CAMBIO LA SMART CITY

No extraña que un discurso que se apoya en las tecnologías de la información (TICs) para mejorar las gestiones urbanas haya despertado tanto interés, si consideramos que, actualmente, convivimos con un universo de interfases virtuales, que median nuestras relaciones sociales. Así, aparecen para satisfacer nuestras necesidades económicas, políticas y sociales. Por mencionar algunos ejemplos: existen más de 80 millones de pequeñas y medianas empresas inscritas en Facebook, ofertando sus servicios; asimismo, la red profesional LinkedIn cuenta con 600 millones de usuarios registrados (DATA PORTAL, 2019, recurso online). En la escena política, acabamos de presenciar en Estados Unidos y Brasil como las fake news difundidas por WhatsApp y Messenger influenciaron al electorado, además de muchos otros casos.

En todos los ejemplos anteriores los medios digitales utilizados fueron las “redes sociales”, que pertenecen a un grupo más amplio, denominado: las TICs. Las cuales engloban todas las aplicaciones relativas a la tecnología computacional, como: celulares, networking, hardware, software, internet, etc. Así como operaciones que devienen del uso de estas tecnologías, como: el e-commerce; el e-learning; la realidad aumentada; la digitalización de las

cosas o el internet de las cosas. Todas estas operaciones digitales rempazan o complementan acciones cotidianas (estudiar, comprar, etc.), con, cada vez, más aceptación.

Enraizadas, cada vez más, en el cotidiano de las personas, en el 2018, los usuarios de internet sobrepasaron los 4 billones y crecieron a un ritmo de un millón por día, mientras los usuarios de teléfonos móviles superaron los 5 billones, de los cuales más de 3 billones eran usuarios de redes sociales. (DATA PORTAL, 2019, recurso online).

En esta ocasión nos interesa estudiar la SC originada a mediados de los noventa, cuando algunas ciudades comenzaron a autodenominarse como “Smart”, tras la apertura de mercados locales a empresas de tecnología y la introducción de TIC’s en la infraestructura y los sistemas de gestión urbanos (OLA, 2015, p.311). Dos casos son considerados pioneros: Adelaide en Australia y Cyberjaya en Malasia (2015, p.311).

Asimismo, el concepto de SC, como mencionamos en la parte introductoria, no es único ni estático, sino que varía según el contexto social, económico y político en el que se desarrolla. Para comprobar la afirmación anterior verificamos una diferencia sustancial entre la SC indiana y la SC de La Comisión Europea. De forma que la primera introduce el concepto de Misión Smart City cuyo propósito es mejorar las condiciones de vida de todos y especialmente de los más pobres y desfavorecidos, con miras a alcanzar el estatuto de Ciudad Inclusiva, para lo cual se plantea la creación de varios pilares: development-institutional; physical; social and economic infrastructure. Mientras, La Comisión Europea considera que las ciudades inteligentes son espacios en donde la utilización del trinomio eficiencia/recursos/TIC’s permite resolver de forma sustentable los problemas asociados a la energía, la movilidad, etc. Por lo tanto, a diferencia del modelo inclusivo de la primera, la segunda sólo puede ser aplicada sobre ciudades social y económicamente equilibradas.

Este modelo en boga ha levantado muchas críticas, que a continuación comentaremos las más recurrentes. Comenzamos por quienes consideran las suspicacias que se construyen en torno a la relación de la SC y los capitales privados porque la SC, como ya mencionamos, es el producto del intercambio comercial de tecnologías de la empresa privada hacia las administraciones locales, que veían a las TICs como herramientas viables para una mejor gestión de sus recursos. Estas críticas reducen el modelo a una estrategia de marketing que favorece a los grandes capitalistas de la tecnología, cuya principal intención es la ampliación de sus mercados para posicionar sus productos. Sin embargo, Godinho señala que atrás de la capacidad de innovación de las empresas privadas se encuentran los intereses públicos “A

disseminação da disposição e da capacidade de inovar das empresas é o elemento decisivo da política industrial contemporânea” (2015, p.9). Asimismo, de acuerdo con el autor, para espacios como América Latina la innovación tecnológica se enfrenta a cuatro desafíos: 1) apoyar a las empresas que participan como las principales en el uso y/o desarrollo de nuevas tecnologías 2) la inserción competitiva en la economía mundial 3) el favorecimiento de la innovación y el impedimento de la existencia de economías sustentadas en la reducción salarial o la explotación de recursos naturales 4) el aprovechamiento de las oportunidades de mercado que genera la transición de los paradigmas tecnológicos. Por último, agrega: “[...] envolve a presença de uma infraestrutura adequada de ciência e tecnologia e de força de trabalho qualificada tanto para a pesquisa básica e aplicada quanto para a operação das atividades produtivas associadas à atividade inovativa”. (GODINHO, 2015, p.9).

Por consiguiente, de acuerdo con las colocaciones anteriores, es posible suponer que la brecha “tecnológica” entre América-latina y los países pertenecientes al denominado “núcleo central capitalista”, fortalecería la relación de dependencia tecnológica. Esta interpretación es correcta, siempre y cuando la referencia de “innovación tecnológica” se asocie, exclusivamente, a las prácticas que repercuten sobre la creación de bienes y servicios asociados a usos sofisticados de las TICs, que son comercializados por las industrias tecnológicas tradicionales.

Sin embargo, dos cuestiones pueden clarificar al respecto de las tecnologías necesarias para la SC. Primero, debemos tener en consideración que en los últimos años el acceso a estas ha sido pluralizado en términos económicos y de usabilidad, a través de la creación de interfases amigables para usuarios no expertos, como, por ejemplo: las plataformas que permiten a cualquier usuario la creación de un sitio web o aplicativo de celular. En segundo lugar, cabe recordar que el concepto de tecnología hace referencia al conjunto de técnicas o procedimientos dentro de un campo determinado, el cual no involucra obligatoriamente relación alguna con las TICs.

Así, la brecha tecnológica de las ciudades latinoamericanas interesadas en el discurso SC puede resolverse si consideramos las potencialidades de las TICs, cuyo acceso ha sido pluralizado, junto a un concepto de tecnología que va más allá del discurso de la dominación. El cual, de cierta forma, es una invitación para la integración de estructuras de pensamiento subalternizadas por el colonialismo, el eurocentrismo, las políticas neoliberales, etc. que las asocian con el atraso. Asimismo, es una invitación para el surgimiento de soluciones creativas, otra cuestión que ha sido mutilada por la asimilación pasiva de los discursos hegemónicos. Estas colocaciones son reafirmadas por los autores que defienden a la SC dentro de un contexto menos de sofisticación tecnológica y más creativo. En ese sentido, Costa y Oliveira, agregan:

And it is important to point out that the implementation of the humane smart city can be made through the use of frugal technology and does not always require sophisticated and complex infrastructures. This fact is relevant especially in what concerns the scalability of the solution. Simple and creative solutions can emerge from the local communities (COSTA; OLIVEIRA, 2017, pag.10)

En efecto, sólo con el reconocimiento de las cuestiones vinculadas a los grupos subalternizados, se puede pensar en la SC como una herramienta fértil a ser aplicada en las realidades americanas. En ese sentido, otros autores han reparado en las limitaciones de la SC por lo que a continuación examinaremos las variantes, del discurso, que estos cuestionamientos produjeron.

4.1.1 Reinterpretaciones del concepto tradicional de Smart City

En los últimos años, en reconocimiento de las falencias del modelo SC, la academia y las administraciones públicas y privadas han comenzado a repensar el modelo y construir puentes entre este y otros campos de estudio como las humanidades y el patrimonio cultural.

Fue así como Costa y Oliveira (2017), Olmedo y Lopéz (2015) Depiné y Eleutheriou y Macedo (2017); intentaron humanizar el modelo, colocando al habitante y sus necesidades en el centro de las discusiones e, inclusive, propusieron la creación de nuevos conceptos dentro de la teoría de la SC. Entre los cuales podemos mencionar: la Smart Social Inclusion; la Smart Heritage City y la Ciudad inteligente social.

La Smart Social Inclusion está orientada a satisfacer las necesidades de los países “en vías de desarrollo” y se enfoca en las necesidades de los grupos más desfavorecidos en materia de educación para los más jóvenes y la diversificación de su oferta laboral en el campo de las artes, como: las artesanías, la música y la gastronomía; actividades que se desprenden de la diversidad étnica (COSTA Y OLIVEIRA, 2017, p.9). Sin embargo, esta propuesta no repara en la necesidad de mecanismos concretos para la conservación de la diversidad cultural que sostendría dichas estrategias de desarrollo económico.

Otros autores se han interesado por construir puentes entre la SC y la conservación del patrimonio cultural material. Para ello proponen la utilización de tecnologías como: sensores; circuitos de vigilancia; aplicativos de celular; impresiones 3d, etc. En este culto por la tecnología “dominante” se ha descuidado a las producciones del patrimonio cultural inmaterial (que poseen sus propias tecnologías) y, en consecuencia, también, se ha descuidado los roles de los habitantes sobre su herencia cultural donde actúan como productores, herederos y celadores.

Como ejemplo del grupo anterior podemos mencionar a la “Smart Heritage City” (SHCity). Este modelo: “desarrolla una solución destinada a mejorar la gestión de conjuntos urbanos históricos, facilitando su mantenimiento, conservación, ahorro energético, uso turístico y la toma de decisiones”. (RUIZ et al, 2018, recurso online). En ese sentido, se proponen la instalación de sensores en puntos estratégicos de la ciudad que miden, en tiempo real, diversos parámetros ambientales y estructurales, así como otros dispositivos relacionados con la seguridad, el consumo energético y el flujo de visitantes. En el esquema se sugiere, además, la creación de un aplicativo celular para la gestión turística inteligente. En síntesis, sus esfuerzos se orientan a la preservación del patrimonio cultural material para el turismo. Una fórmula que ha ocasionado estragos en realidades americanas. Observamos que esta variante de la SC tiende a privilegiar los intereses de las administraciones municipales y las empresas involucradas en las actividades turísticas, mientras los habitantes aparecen como beneficiarios indirectos.

Finalmente, encontramos interesante mencionar el caso de la “Smart City Laguna” puesto que muestra de forma reveladora la función creadora del discurso. En efecto, la teoría de la SC, en la actualidad, está respaldando la creación de “las ciudades desde 0”. Esta realidad hace más urgente el análisis de los pilares que componen estos discursos porque las ventajas asociadas a las tecnologías dominantes han acaparado el foco de los debates en los que se determina si son o no herramientas provechosas. Impulsando, de esa forma, la asimilación pasiva de discursos sobre los cuales sólo se debate una cuestión superficial, sin reparar en las relaciones de poder que estos construyen. Un comportamiento endémico en América Latina que le ha significado la continuidad de los esquemas que marginan las producciones autóctonas.

La Smart City Laguna es considerada la primera ciudad inteligente social del mundo, que a la fecha está siendo construida desde cero en un área perteneciente al municipio São Gonçalo do Amarante, en el Estado brasileño de Ceara, según el CEO del Grupo Planet: “A cidade completa deve ficar pronta em três anos”. Esta empresa es responsabilidad de Planet The Smart City creadora del concepto “Ciudad Inteligente Social”, de capital europeo y brasileño. Con una inversión de US\$ 50 millones, en un área de 330 hectáreas: “O espaço é composto por 7.375 lotes, sendo 6.468 residenciais, 843 do polo comercial e de serviços e 64 do polo tecnológico e empresarial” (DIARIO DO NORDESTE, 2018, recurso online). Se proyecta la captación de 25 mil habitantes.

A CIDADE INTELIGENTE SOCIAL é uma evolução do conceito tradicional de cidade inteligente. Proporciona aos cidadãos um alto padrão de infraestrutura, inovações, projetos e tecnologias. É um projeto resiliente, inclusivo e acessível, com ecossistemas urbanos inteligentes projetados para garantir a todos os grupos sociais melhor qualidade de vida (LAGUNA SMART CITY, recurso online)

En este caso, el elemento diferenciador es la democratización de la tecnología inherente al modelo SC. Lo cual se consigue, a partir de una planificación urbana que permite espacios públicos tecnológicos y viviendas con precios accesibles. Una serie de cuestionamientos surgen al observar este trabajo hercúleo de pretender construir una ciudad desde sus cimientos, sin habitantes y, además, atribuyéndole la categoría “Smart”. Nos preguntamos ¿Puede un lugar sin habitantes ser considerado Smart? de ser el caso ¿Sobre qué o quién recae el adjetivo? ¿La inclinación por el consumo tecnológico es suficiente para satisfacer las necesidades de representación de los futuros residentes de estos proyectos urbanísticos? de alguna forma ¿Este proyecto sugiere que las ciudades existentes no pueden adecuarse al discurso SC, al punto que deben crearse ciudades desde 0?

Por otra parte, nos encontramos con la importancia de la SC en los debates el problema urbano en los organismos internacionales. Los cuales hacen suyos algunos conceptos de SC y promueven su difusión. Por ello, nos interesamos en examinar ¿cuál es el lugar que se le otorga a los habitantes dentro de estos esquemas? en lo que se le conoce como “Smart People”.

4.1.2 Smart People en el debate de los organismos internacionales

La aceleración del fenómeno urbanístico y la aglomeración en las ciudades comenzó a identificarse como un problema, a finales de la segunda mitad del siglo XX, debido a esto las discusiones sobre el planeamiento urbano regional alcanzaron una mayor importancia como herramientas para hacerles frente. Por su parte, las Naciones Unidas introdujo la problemática urbana en sus debates desde 1970, sólo cinco años después ya había inaugurado la Fundación de las Naciones Unidas para el Habitat y los Asentamientos Humanos (FNUHAH). Organismo encargado de proveer, principalmente, a los espacios considerados “en vías de desarrollo”, recursos financieros y asistencia técnica en materia de habitabilidad. Pocos años después, en 1976, los esfuerzos en la materia se intensificarían con la inauguración de la conferencia Hábitat I celebrada en Vancouver. En adelante, cada veinte años las naciones se reúnen para fortalecer su compromiso global con la urbanización sostenible, basándose en la aplicación de la Nueva Agenda Urbana.

En su última conferencia, Habitat III, celebrada en Quito, en el 2016, fueron abordadas las temáticas más importantes en torno a la urbanización, dentro de las áreas denominadas: Cohesión Social y Equidad; y Vivienda Urbana y servicios básicos. En donde encontramos las subdivisiones: Cultura y Patrimonios urbanos (NACIONES UNIDAS, 2015, p. 9); y Smart City (2015, p.13).

Con relación a lo mencionado, presentaremos un análisis del cuerpo documental. Así, en el documento titulado *Smart City*, se expresa, entre otras informaciones, los conceptos principales, que recopilan investigaciones europeas e indias (IBM, CISCO, European Smart Cities, Indian Smart Cities y el gobierno de Reino Unido). Se Incluye, también, la definición de Vinor Kumar, el cual afirma que la SC está compuesta por seis pilares: (1) Smart people (2) Smart city economy (3) Smart mobility (4) Smart environment (5) Smart governance (6) Smart living. La división por componentes en la teoría SC es una constante entre los modelos revisados, estos elementos van cambiando de nombres, pero a grandes rasgos hacen referencia a los mismos objetos: los habitantes, la economía, el transporte, el gobierno, etc. Además, como vimos líneas arriba, en una narrativa reciente se incorporan nuevos elementos al modelo, como: la Smart Social Inclusion, Smart Heritage City (SHCity), y la Ciudad Inteligente Social.

Entre los conceptos que definen la SC del documento, que lleva el mismo nombre, preparado para la última conferencia ONU-Hábitat, nos enfocaremos en la narrativa de Kumar debido a que el autor hace una descripción más extensa de las características que componen a cada uno de los elementos. De esa forma, observamos que a la Smart People le son atribuidas once características:

Smart people, (1) Smart people excel in what they do professionally. (2) Smart people have a high Human Development Index [48]. (3) A smart city integrates its universities and colleges into all aspects of city life. (4) It attracts high human capital, for example knowledge workers. (5) A smart city maintains high Graduate Enrolment Ratio and has people with high level of qualifications and expertise. (6) Its inhabitants opt for lifelong learning and use e-learning models. (7) People in a smart city are highly flexible and resilient to the changing circumstances Smart city inhabitants excel in creativity and find unique solutions to challenging issues. (9) Smart people are cosmopolitan, are open-minded, and hold a multicultural perspective. (10) Smart people maintain a healthy lifestyle. (11) Smart people are actively involved in their city's sustainable development, its efficient and smooth functioning, its upkeep and management, and making it more liveable. (KUMAR; DAHIYA, 2017, p.13)

Además, la Smart People, es considerada el pilar más importante “because without their active participation and involvement a Smart City System would not function in the first place” (KUMAR; DAHIYA, 2017, p.13).

En este sentido, para nuestro análisis, reparamos en las implicancias de la novena característica “Smart people are cosmopolitan, are open-minded, and hold a multicultural perspective” por ser la única detentora de un enfoque cultural y en consecuencia identitario. De

acuerdo con Giménez (2010), los conceptos de identidad y de cultura son inseparables, por la sencilla razón de que el primero se construye a partir de materiales culturales.

El problema de construir un habitante desarraigado de su entorno local, sin reparos sobre el pasado y capaz de remplazar las representaciones locales que deberían conformar su identidad por elementos foráneos, se encuentra en que se actúa en detrimento de la memoria, componente natural en la base de toda construcción identitaria colectiva: “são, por tanto, historicamente construídas e conferem sentido a um grupo, estabelecem a ideia de pertencimento e se afirmam a partir da alteridade, a partir da percepção da diferença entre o “nos” e os “outros”” (ENRIQUE, p.431, 2017). Un concepto propio de la cultura globalizada como el comportamiento cosmopolita no es suficiente para satisfacer necesidades de representación de las personas, porque: “no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expresarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla a la misma escala” (GIMENEZ, 2005, p.13).

De esa forma, la narrativa SC omite atributos que contribuyen en la formación de pobladores identificados con la historia, la cultura y el espacio que habitan. Es necesario cuestionarnos sobre ¿cuántas son las personas que pueden ser consideradas cosmopolitas? Para Knox los cosmopolitas son:

quienes participan frecuentemente en reuniones internacionales, [...] y viajan por el mundo entero por motivos de negocio o de placer. Las ciudades mundiales son sus lugares de trabajo, pero también el escenario de su estilo de vida materialista y cosmopolita, así como el crisol de sus narrativas, mitos y sensibilidades transnacionales (KNOX, p.243, 2000).

En otras definiciones, cosmopolita es: “Pessoa que se autodenomina cidadão do mundo, por viajar com frequência para diversos países, tendo uma forte capacidade de adaptação a diferentes hábitos culturais ou modos de vida”. (DICIO, 2009, Recurso on line).

Esta pretensión transforma al discurso en un mecanismo segregador de las expresiones culturales de los grupos “no cosmopolitas”, construida desde parámetros occidentales. En efecto, el desmerecimiento de las expresiones culturales autóctonas nos remite a discursos coloniales que justificaron la destrucción del patrimonio material e inmaterial de los pueblos sometidos, bajo tesis sustentadas en principios racistas, vinculados al clima, a la geografía, que supuestamente habían deteriorado a la “raza”.

El discurso racista en el Perú se estructuró alrededor de la relación blancoindio y después se propaló a otros grupos sociales. [...] Recién con la conquista surge la categoría de indio, con el propósito de homogenizar forzosamente a la población vencida y reducir sus diversas expresiones culturales a lo que Henri Favre llamaría una “subcultura de la dependencia”. (GALINDO, p.14, 1994)

Lo mismo observa Dalal (2006), pues cuando se hizo científicamente insostenible la noción de raza para los humanos, se recurrió a la de cultura. Cuando, a su vez, esta noción resultó inoperante, surgió la de etnicidad. Los términos cambian, pero el proceso de división y exclusión del identificado como otro, es el mismo (BRUCE, 2007). En ese sentido, reconocemos esta estructura de exclusión racial/étnica en las prácticas colonialista y eurocéntricas del discurso patrimonial de los organismos internacionales que identificamos a lo largo de los capítulos anteriores,

Así, los procesos de exclusión fueron llevados a cabo mediante perspectivas multiculturalistas que supuestamente respaldaban y respaldan la diversidad étnica. Esto se demuestra a través de las prácticas del turismo global, que atraen al sujeto “cosmopolita” (el nuevo sujeto colonizador) a espacios considerados por estos como exóticos, primitivos o salvajes. Previamente, los sitios de interés son deformados por la maquinaria que sirve al turismo, para atender las expectativas de sus consumidores, sin reparos en los intereses de las comunidades autóctonas. De esa forma, pasan por un proceso en el que las características consideradas “pintorescas” de las expresiones del folklore, la idiosincrasia de las comunidades o la morfología de estos sitios son manipuladas para agradar al turismo y diferenciarlas de otros espacios; lo que ocasiona diferencias cada vez más parecidas (JEUDY, 2005). Así, el sujeto cosmopolita sensible a estas expresiones culturales trastocadas, a las que es intencionalmente expuesto en un acto de humanitarismo, consume el espíritu patrimonial de la globalización a través de acciones paliativas de legitimación cultural (JEUDY, 2005).

Las colocaciones anteriores demuestran que la SC, promovida por ONU-Hábitat, plantea una construcción identitaria a partir de elementos foráneos y está fundamentada en los cánones de la globalización. Esta afirmación se confirma cuando revisamos las características del pilar denominado Smart Living:

‘Smart living’, the fifth building block of a Smart City System, includes the following features. (1) A smart city has strong and shared values. (2) **A smart city records and celebrates local history, culture, and nature.** (3) A smart city has a vibrant downtown, 24 h and 7 days a week. (4) A smart city can provide the necessary safety and security to women, children, and senior citizens. (5) A smart city improves the urban way of life. (6) A smart city builds natural and cultural assets to build a good quality of life. (7) A smart city not only understands the big picture of urban liveability, but also pays attention to small details. (8) A smart city has high-quality open and accessible public spaces. (9) A smart city has high-quality public services and amenities. (10) A smart city is an ideal place of living, especially for women, children, and senior citizens. (11) **A smart city organizes festivals that celebrate people, life, and nature in city.** (12) **A smart city has a ritual event (or more) that symbolizes the values and aspirations of the community.** (13) A smart city celebrates and promotes

art, cultural, and natural heritage in the city. (14) A smart city engages artists to improve and enrich the aesthetics of daily life of the city. (KUMAR; DAHIYA, 2017, p.14)

Puesto que a pesar de que varios puntos (2, 11,12 y 13) hacen referencia a la historia local, la cultura, el entorno, las tradiciones y el patrimonio; todos estos son omitidos dentro del universo de representaciones que componen la Smart People. Es decir, se pretende que los habitantes se transformen en turistas de su propia cultura, instruidos para el disfrute temporal – durante las festividades – de los reflejos de sus propias expresiones, pero incapaces de asimilarlos como propios.

Por otra parte, el documento Smart City, de la última conferencia de Hábitat, señala que la dimensión de la cultura local es considerada como un elemento exclusivo de los países “en vías de desarrollo”. Sin embargo, esta salvedad implica que cuando la ciudad cumpla con las condiciones de una ciudad propia de un “país desarrollado”, se enfrentara a la problemática expuesta en los párrafos anteriores.

En otra parte del documento, la identidad es entendida como un elemento indispensable en la creación de la visión que guiará a los pilares de la SC, convirtiéndose en un factor clave para el éxito del modelo. Como mencionamos líneas arriba, pretendemos establecer la visión de la SC sobre la base del compromiso de los habitantes en la salvaguarda de sus bienes patrimoniales. La visión debe, también, orientarse hacia la búsqueda del encuentro y reencuentro constante entre los habitantes y los valores simbólicos que se construyen en torno a los bienes culturales. Siendo que el disfrute del patrimonio cultural es un derecho fundamental, por consiguiente, no debe ser un objeto de lujo o de placer esporádico, este debe de formar parte del cotidiano de sus habitantes.

Los expuestos son algunos de los motivos que nos impulsaron a repensar la SC y buscar nuevos usos para las TICs que contribuyan con el mejoramiento y la creación de interfases comunidad/patrimonio que refuercen las identidades locales, difundan, promuevan y resguarden el acervo cultural de las ciudades. Teniendo siempre en consideración las problemáticas que su uso acarrea, para no caer en una interpretación inocente en favor de las SC.

4.2 UNA NUEVA SMART CITY: “LA SMART SOCIO CULTURAL CITY”

Finalmente, luego de haber examinado algunas de las propuestas del concepto SC y concluido que estas aun no satisfacen plenamente el reconocimiento de las expresiones culturales, puesto

que se construyen influenciadas por el discurso patrimonial y urbano dominante en el que las poblaciones históricamente segregadas siguen apartadas de los planes; urge, por lo tanto, descolonizar el discurso.

Algunas de las pistas que encontramos para esta tarea fue entender que las tecnologías no son únicamente aparatos de la era digital, lo que es igual a decir que no se reducen a la informática y a las telecomunicaciones (occidentales). Las tecnologías son todos los conocimientos a partir de los cuales se construye una técnica, la cual puede envolver la creación de un objeto o no.

En los espacios que fueron colonizados, el conocimiento autóctono fue sometido a partir de su negación o su subalternización. Por lo tanto, a pesar de que, hoy en día, las acciones de preservación del patrimonio cultural visan la conservación de los saberes y las técnicas, estas acciones, desde los discursos dominantes, se transformaron en la documentación de la producción ritualista, agraria, etc. de las sociedades autóctonas; destituyendo en ellas su posición de constructores de conocimientos. En ínfimas ocasiones, estos conocimientos han sido reconocidos en su real complejidad, como si lo hicieron los gobiernos de Ecuador y Bolivia. Pues, incluyeron la filosofía indígena del “Buen Vivir” en sus constituciones; asimismo, el gobierno sudafricano hizo uso de la estructura de pensamiento africano, denominada “El Ubuntu” con la finalidad de resolver los conflictos sociales que dividían a su población.

Por lo mencionado, consideramos oportuno que las “tecnologías” de la Smart City no se reduzcan a las TICs, con lo cual estaríamos encaminándonos hacia la descolonización de los saberes.

Así mismo, en algunos discursos SC se elimina la diversidad cultural bajo la figura del sujeto cosmopolita y se plantea una construcción identitaria a partir de elementos de la globalización, acciones que corresponden a la misma problemática de la colocación anterior. Por ello, proponemos que la visión de las SC sea guiada por la identidad patrimonial con especial atención a los casos de resistencia identitaria, como las revisadas en los capítulos anteriores, porque son estos los que subvierten el orden tradicional; al renovar las discusiones sobre las identidades, las memorias, el patrimonio cultural, etc.

Creemos, por lo tanto, que la integración de todas estas cuestiones a la SC merece una nueva denominación que facilite su difusión y aprehensión por lo que proponemos la creación del término Smart Socio Cultural City (Ciudad Inteligente Social y Cultural). Con lo cual no tenemos la aspiración ingenua de crear ciudades, ni de ordenarlas; sino de que sea usado como una herramienta de mediación y de intercambio entre los diversos grupos sociales que

componen las ciudades. Con el objetivo de que actúe sobre todas las esferas de la vida urbana, descritas en todos los modelos SC, a partir de la representación de los pilares (economía, gobierno, formas de habitar, etc.), como un recordatorio de que la cultura es útil, diversa e indispensable.

En síntesis, habiendo deconstruido los discursos oficiales y continuadores del colonialismo impuesto por los españoles y portugueses desde el siglo XVI. Nos toca proponer como una herramienta orientada a la descolonización de los imaginarios, en nuestros espacios de estudio, la creación de la Smart Socio Cultural City, un modelo urbano en el que se respeta la diversidad étnica, en el cual se reconoce el sentimiento de pérdida cuzqueño y ouro-pretano, que impulsó a las comunidades indígenas y negras a organizarse para defender sus memorias, su identidad, su historia; todas ellas inseridas en sus prácticas culturales. Asimismo, a través de estas acciones, se trabaja sobre la restitución, en el caso cusqueño, del expolio de cultura material indígena realizado sistemáticamente por siglos; y, en la restitución de su rol como sujetos cognoscentes que se les fue arrebatado a través de la figura de descubrimiento, como si ellos no hubieran estado vinculados a Machu Picchu. Para el caso ouro-pretano la restitución se opera, mayoritariamente, a nivel inmaterial, pues los africano-brasileños buscan restituir, mediante sus fiestas, la dignidad, la memoria, la historia de sus pueblos, acarreando, entre muchas otras cosas, la defensa de su identidad. Así, finalmente, en ambos casos se pone en relieve el tema de la identidad a partir de las voces de los habitantes, logrando destituir a la voz opresora y colonizadora del centro de los discursos oficiales.

4.2.1 La Smart Socio Cultural City: dos casos para pensar las resistencias indígenas y negras

Desarrollaremos los casos de resistencia identitaria indígena y africano brasileña en el ámbito de las plataformas digitales, que abordamos en el capítulo II. En cumplimiento con lo sustentado en la Smart Socio Cultural City, utilizaremos las TICs para difundir los conocimientos de los grupos subalternizados por el discurso dominante urbano y patrimonial.

Para ello utilizaremos el sitio web y el aplicativo de celular “Museu Digital” creado por la Universidad de Porto en sociedad con la empresa Weblevel. Proyecto dirigido por la Profa. Maria Manuela Pinto del U. OpenLab de la Universidad de Porto.

Esta herramienta (Museu Digital) nos permite crear una narrativa documentada con archivos de audio, video/audio e imágenes, e insertarlas en un mapa virtual. Así se constituye una “ruta digital” de los acontecimientos, a la cual el usuario puede acceder por medio del

aplicativo de celular o del sitio web desde cualquier lugar. Pero si se encuentra, en este caso, en nuestros espacios de estudio, la herramienta se transforma en un medio para acceder de forma sensible a la historia de estas expresiones de resistencia. Experiencia que, además, puede ser recordada con ayuda de las herramientas digitales y compartidas a través de las redes sociales; cumpliendo su fusión de difusión.

La ruta digital está compuesta por elementos textuales y elementos documentales. Los primeros, son descripciones cortas con una narrativa precisa, esto se debe al soporte de difusión. Se prevé que los usuarios de estas herramientas realicen lecturas rápidas, por lo que presentar un texto extenso podría ocasionar que los usuarios no lleguen a enterarse de que se trata la Ruta Digital. Los elementos documentales son: fotografías, ilustraciones, documentos etc. que acompañan las narrativas (elementos textuales). Sirven como material didáctico y legitimador de la historia que está siendo narrada. En el caso de la bandera reinadera ouro-pretana entendimos la importancia de estos elementos para poblaciones cuya cultura ha sido subalternizada.

Por eso, la narrativa del caso: “Ubuntu: la congada y el reinado en Ouro Preto” presenta material fotográfico de la bandera reinadera que comprueba, con sus más de dos siglos, la antigüedad de esta tradición centenaria. Asimismo, presentaremos a las guardias congaderas y reinaderas, locales y visitantes, como detentores de la filosofía “Ubuntu”.

En el caso del cusqueño: “Agustín Lizárraga: el cusqueño que descubrió Machu Picchu”, acompañaremos la narrativa con documentación extraída del Archivo General de la Nación, que comprueba el expolio perpetrado por la Compañía Huaquera de Augusto Berns en complicidad con el Estado peruano y las tempranas denuncias de la sociedad cusqueña en contra de la expedición de Yale a la cual acusaban por realizar excavaciones ilegales. En esta historia, el otorgarle el título de “descubridor” a la figura de Lizárraga, constituye una forma de devolverle protagonismo a la sociedad cusqueña en el “descubrimiento” de Machu Picchu. En este sentido, tanto para el caso brasileño como para el caso peruano, entendemos que los medios digitales, organizados a través de una estructura como la Smart Socio Cultural City, posibilitan a los habitantes el registro de sus memorias. Además de otorgarles el control de la organización y narrativa de las mismas a los habitantes; así, desde una plataforma práctica, estaríamos dislocando el control que han mantenido los organismos oficiales. Por lo tanto, este registro se constituye como una fuente documentaria para buscar nuevas pistas con el objetivo de mantener el valor simbólico de los bienes culturales que vienen siendo destruidos por el esquema capitalista del turismo global; así como fue evidenciado a lo largo de la presente investigación, en donde examinamos el trabajo de las comunidades indígenas y negras por

defender sus prácticas culturales a partir de la revisión de las consecuencias del periodo colonial. El cual es silenciado en el discurso conciliador del olvido de la Unesco como si las sociedades latinoamericanas no vivieran hoy en día problemáticas resultantes de este periodo. Finalmente, hemos visibilizado las falencias de los discursos de los organismos oficiales, hemos visto la resistencia de las poblaciones subalternizadas y propuesto un nuevo pilar en la construcción de las SC que privilegie la participación de los habitantes, teniendo como una de las tantas posibles herramientas, el aplicativo comentado en este apartado al que pueden acceder en el siguiente enlace: dev.museudigital.pt

5 CONCLUSIONES

A lo largo del texto hemos comprobado que los Estados Latinoamericanos, en este caso, Brasil y Perú, desde sus fundaciones hasta la actualidad son responsables por la segregación de las poblaciones indígenas y africano brasileñas. Las cuales han sido sistemáticamente vulneradas con base en los mismos argumentos racistas del periodo colonial, mientras que, en el periodo republicano, para vulnerarlas con mayor eficiencia se las señaló como antagónicas al “progreso” y la “modernidad” occidentales. Como evidencia recogimos algunas declaraciones de los presidentes o expresidentes de Brasil, Perú y Bolivia. Y, observamos, de esa forma, la defensa de la estructura colonial, que no desapareció con el periodo republicano.

Ante los proyectos de reivindicación de las poblaciones segregadas en el caso boliviano de Jeanine Áñez y Evo Morales; el cual, a nuestro parecer, ha sido la iniciativa por la reivindicación de lo indígena más contundente desde el inicio del periodo republicano en América Latina. Observamos también el caso del expresidente Alejandro Toledo, quien se sirvió de sus características fenotípicas indígenas para vincularse, durante su campaña electoral y su mandato, con uno de los gobernadores incas más reconocidos: Pachacútec. En contraposición, Jair Bolsonaro, actual presidente del Brasil agredió, abierta y sistemáticamente, a las poblaciones indígenas y africano brasileñas para ganar la aprobación de su electorado. En adición, también exploramos a uno de los casos contemporáneos más aberrante en contra de las poblaciones indígenas peruanas: la masacre de Bagua, que fue liderada por el expresidente Alan García y dio orden en el uso de la fuerza militar para detener las protestas de las comunidades indígenas en la zona de Bagua. El saldo de esta acción fue más de 40 indígenas muertos entre los que se cuentan dos niños. Las declaraciones de García previas al inicio de la masacre fueron, evidentemente, estratégicas para justificar lo que ya sabía que estaba por suceder: “los indios son ciudadanos de segunda clase”, dijo, que “no iban a dirigir el destino del país”. Finalmente, todas estas expresiones constituyen evidencias de la estructura de sometimiento que sostiene el marco en donde se desarrollaron y desarrollan las poblaciones indígenas y negras en nuestros espacios de estudio, Cusco y Ouro Preto.

Siguiendo con esa línea de análisis, dejamos en evidencia las practicas eurocéntricas promovidas en las primeras reuniones internacionales que abordaron la temática del patrimonio cultural realizadas por organismos internacionales y por la Unesco. Para ello nos propusimos entender, por un lado, cuál es el lugar que se le otorga a los habitantes en estos encuentros y, por el otro, lo que dicen respecto al proceso de apropiación del patrimonio cultural a partir del cual los habitantes construyen su “identidad patrimonial”. El resultado de este examen nos

permitió reconocer: primero, que los habitantes de los sitios de intereses (potenciales patrimonios mundiales o patrimonios mundiales) son reducidos a un tipo de habitante; negando, de esa forma, la diversidad étnica/cultural de las comunidades que componen un lugar y, por lo tanto, de patrimonio cultural. Así fue como los intelectuales brasileños que lideraron las primeras instituciones encargadas de cuidar del patrimonio nacional comenzaron a inventariar exhaustivamente los vestigios europeos en sus territorios: “su herencia colonial”. Puesto que iban replicando las pautas occidentales como las del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM). Asimismo, en el Brasil, esta visión colonialista propició la creación de nuevos monumentos que representarían la “modernidad” en la práctica arquitectónica. Ya que la preservación de este patrimonio se transformó en otra fórmula para ser “civilizados” y “modernos”; mientras que, las expresiones culturales de matriz africana eran perseguidas o ignoradas. Mientras en el Perú, a comienzos de los años ochenta, representantes de las instituciones encargadas de cuidar el patrimonio nacional defendían que primero debían ser inventariados los bienes culturales de origen colonial puesto que estos eran más importantes que las expresiones materiales de las culturas originarias. Con el objetivo de asegurarse que los primeros no caigan en las redes del tráfico ilícito de bienes culturales. Porque, como expusimos a lo largo del presente trabajo, la segregación sufrida por las comunidades indígenas y africano-brasileñas nunca acaba.

A través de un modelo de educación vertical, estas instituciones veían al habitante, principalmente, como un depredador, por desconocimiento o porque sus formas de habitar “modernas” (depredadoras) lo insensibilizaban. En otras ocasiones, era visto, también, como pasible a ser educados para la preservación del patrimonio cultural, de forma que, en el mejor de los casos, era considerado un aliado para la preservación. De esta manera, se negó la existencia de la “identidad patrimonial” desde las primeras décadas del siglo XX hasta aproximadamente finales del mismo periodo. Ya en los años ochenta los movimientos sociales que protestaban por sus derechos introdujeron al debate la cuestión de diversidad identitaria.

Este cambio en el debate patrimonial terminó consolidando las acciones iniciadas a comienzos de los años setenta, de forma que las demandas por la repatriación del patrimonio cultural expoliado y las iniciativas para combatir el tráfico ilícito de bienes culturales cobraron importancia. Así países como Perú, que eran puntos de acopio del tráfico, se apresuraron por suscribirse a los convenios internacionales que visaban impedir estas prácticas. Sin embargo, en este mismo periodo el patrimonio cultural peruano sufrió un expolio sin precedentes. La situación era consecuencia directa del estado de abandono de los sitios arqueológicos, de los robos por encargo en museos, de las redes de corrupción del poder judicial que violaban la

intangibilidad de los sitios arqueológicos, etc. Este periodo de crisis puso en evidencia la visión colonialista de los directores de museos, académicos, diplomáticos, entre otros. Cuando algunos adujeron que debía privilegiarse la protección del patrimonio cultural artístico colonial, otros sugirieron tomar el modelo de preservación de la “Madre Patria” u otros modelos importados; mientras que las iniciativas para recuperar los centros arqueológicos eran principalmente dirigidas a la satisfacción de una potencial demanda turística.

Así, el patrimonio en el Perú solo servía o sirve como producto turístico, esta perspectiva cobro importancia en la Conferencia de Quito (1967) en la que se estableció la integración del turismo en los planes de desarrollo de los Estados Americanos. Este comportamiento que se mantuvo en el tiempo ha auspiciado la depredación de los sitios de interés. Al respecto revisamos las devastadoras consecuencias de la construcción del Aeropuerto de Chincheros y del Hotel Saphy, ambos ubicados en la ciudad del Cusco. Reconocimos además, algunos elementos facilitadores de estas actividades predatorias: la corrupción de las instituciones estatales encargadas de velar por la protección del patrimonio cultural, aunado a la de los académicos (especialistas) que respaldan los intereses de la industria turística y el discurso de la “modernización” en pro de un desarrollo económico que no influyen en el mejoramiento de la calidad de vida de los habitantes locales sino todo lo contrario.

En este sentido, el sometimiento de los habitantes de Cusco y Ouro Preto no es otra cosa que la continuación, desde los organismos oficiales, del pensamiento colonialista presente a partir de la invasión y conquista de los europeos. Entonces ¿cómo puede dar la solución el mismo que causó el problema? Al parecer, por la presencia del colonialismo en los organismos internacionales, no se ha podido cortar con esta lógica que se ha mantenido desde la institución de la República hasta nuestros días. Razón por la cual, se cree que la respuesta debe nacer de la creatividad de los habitantes latinoamericanos. Ya que el habitante en los discursos de los organismos internacionales ha sido tenido a menos, pasando de depredador a aliado para la preservación (en un esquema de educación vertical) y, por último, “patrimonio vivo”. Una categoría inacabada desde nuestro punto de vista, puesto que no reconoce plenamente las estructuras de pensamiento (no occidentales) que producen las prácticas culturales que valoran. Con lo cual se le resta importancia u omite la existencia de los principios éticos/filosofías de las sociedades históricamente segregadas como dimos a notar a través del caso de la congada y el reinado en ouro-preto.

Como “patrimonio vivo”, los habitantes, son examinados como productores y detentores de una cultural “relevante”. Para su distinción se confeccionó, al igual que con el patrimonio material, una lista de patrimonios inmateriales. Sin embargo, esta distinción está establecida

según los principios de la Unesco, la cual en nuestros espacios de estudio ha reducido “los saberes” a la catalogación de prácticas culturales, que, aunque de suma importancia ante el riesgo de pérdida que sufren estas expresiones, su reconocimiento está inacabado porque no consideran las estructuras de pensamiento complejas que las conciben, como ya mencionamos, ni la creatividad de los habitantes para resolver las brechas sociales resultantes del periodo colonial y del accionar de un aparato estatal segregador.

Es así como, en el segundo capítulo, llevamos este debate hacia este otro componente: las poblaciones subalternizadas. Las cuales erosionan en la estructura a través de protestas y mantienen su acervo cultural (material e inmaterial). Así, observamos la agencia de estos habitantes, en el caso del Cusco, en contra de los ataques a su patrimonio cultural, que pretenden defender; con respecto a la costumbre de las declaraciones, ellos han tomado esta fórmula para dejar de lado la figura de un “descubridor” extranjero como Bingham o Berns para, que, por medio de la atribución a Lizárraga, se le restituya su carácter local. Así, tanto por el mantenimiento de las prácticas culturales autóctonas, como por el reconocimiento local de “descubrimiento”, los habitantes cusqueños buscaron y buscan preservar sus acervos culturales y construir su identidad cultural.

Por su parte, las poblaciones subalternizadas de Ouro Preto construyen su identidad cultural, mayormente, a través de la inmaterialidad expresada en las festividades de: Las congadas y la coronación de Chico Rey. Por esta razón, sus preocupaciones son distintas a las de los cusqueños, pero el problema sigue siendo el mismo para los dos, es decir: el colonialismo. En este caso, el colonialismo actuó a través de la marginación de estas prácticas, considerándolas como brujería. Sin embargo, ellas son la expresión de una filosofía milenaria africana llamada Ubuntu. La cual debe ser entendida en el mismo nivel de las otras formas de conocimiento, y no como un conocimiento inferior a los que se construyeron en occidente.

Así, en el tercer capítulo, desarrollamos la importancia del uso de las tecnologías para la salvaguarda de estos acervos. A través de una reinterpretación del modelo Smart City, en el cual colocamos a la identidad patrimonial como un nuevo pilar en su constitución. Con especial atención a las identidades resistentes, puesto que a lo largo de esta pesquisa hemos comprobado su funcionalidad para la descolonización de los imaginarios. En ese sentido, hallamos pertinente la utilización de la SC y las TICs para proteger las memorias, las identidades y el patrimonio cultural de las comunidades indígenas y africanas brasileñas. Asimismo, consideramos que es urgente el reconocimiento de la importancia y la funcionalidad de las tecnologías originarias de forma que la SC no se limite al uso de las TICs como principal elemento. Es ese sentido

estaríamos aportando en la descolonización de los saberes o la des-occidentalización del conocimiento.

REFERENCIAS

AGUIRRE, C. La historia social del Perú republicano (1821-1930). **Histórica XXVI**, Lima, 1-2, p. 445-501, 2002.

AKASSI, Clément Animán. El Muntú en Manuel Zapata Olivella: Propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades. (Inédito).

ANDRADE, M. O Negro no barroco mineiro o caso da Igreja do Rosário de Ouro Preto. **Rev Departamento de História**, [s.l], n. 6, p. 69-76, jul. 1988

ARISTA, A. La protección del patrimonio cultural: el caso peruano. **Derechos culturales. Cuadernos Electrónicos**, Alcalá, n. 8. p 14-37, 2012

BASTANTE, J. Los trabajos de las Expediciones Peruanas de Yale en la Llaqta de Machupicchu. **Estudios Latinoamericanos**, n. 36/37, p. 27-67, 2016.

BAUER, Brian. **Cuzco antiguo tierra natal de los incas**. Cuzco: CBC, 2008.

BEGOÑA C. Aumenta la indignación en Grecia por el préstamo de una escultura del Partenón. **ABC Cultura**. [n.l], 07 dic. 2014. Disponible en: <https://www.abc.es/cultura/arte/20141207/abci-aumenta-indignacion-grecia-prestamo-201412061916.html> Acceso: 03 ene. 2019

BERNS A., Archivo General de la Nación, Protocolos Notariales Siglo XIX, nº34 , f.474 06, 1888

BIOSCA, J. Los tuits contra los indígenas de la presidenta autoproclamada de Bolivia: "¡Satánicos, a Dios nadie lo reemplaza!". **EL Diario**. 14 de nov. 2019. Disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/racistas-presidenta-autoproclamada-Bolivia-Aferrado_0_963454365.html Acceso: 10 ene. 2020

BOLSONARO é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica. **VEJA**, Brasil, 6 abr. 2017. Disponible en: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica/>. Acceso en: 15 ene. 2020

BRASIL, La Constitución Federal Brasileña, 1988.

BURGA, Manuel. **La historia y los historiadores en el Perú**. Lima: Fondo editorial de la UNMSM y Fondo de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. Sao Paulo: UNESP, 2002.

BURNI, A. Patrimônio, identidade e diplomacia cultural: a importância da cultura para a inserção da França no cenário internacional. In: CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (Org.). **Bens culturais e relações internacionais o patrimônio como espelho do soft power**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017.

CASTELLS, Manuel. **La era de la información: economía, sociedad y cultura**. Vol. II el poder de la identidad. México: Alianza Editorial, 2003.

CHAGAS, M. Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. **Revista do Patrimônio histórico e artístico nacional Iphan**, Brasília, n. 35, p. 21-138, 2017.

CAVELLO, E. Correo revela la planificación de “caducidad” de los procesos sancionadores del hotel Sheraton de la calle Saphy. **Lima Gris**. [n.l.], 15 mar. 2019. Disponible en: <http://www.limagris.com/correo-revela-la-planificacion-de-caducidad-de-los-procesos-sancionadores-del-hotel-sheraton-de-la-calle-saphy/> Acceso 14 dic. 2019

CAVELLO, E. Ricardo Caro, asesor del Ministerio de Cultura, tiene tres denuncias penales. **LIMA LA GRIS**. Disponible en: <http://www.limagris.com/ricardo-ruiz-caro-asesor-del-ministerio-de-cultura-tiene-tres-denuncias-penales/> Acceso 07 dic. 2019

CHRISTOFOLETTI, R. **Bens culturais e relações internacionais o patrimônio como espelho do soft power**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017.

CHOAY, Françoise. **Alegoría del patrimonio**. Barcelona: Gustavo Gili, 2007.

CHOAY, Françoise. **As questões do patrimônio: antologia para um combate**. 2 ed. Lisboa: Ediciones 70, 2015.

CHUVA, M. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional Iphan**, Brasília, n. 35, p. 79-104, 2017

CHINCHERO, el polémico aeropuerto que Perú va a construir cerca de Machu Picchu. **BBC NEWS MUNDO**. [n.l.], 15 may. 2019. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48279144>. Acceso: 07 jul. 2019.

CIAM, Encuentro de Arquitectos en Machu Picchu, 1977. Cusco, 1977.

CIDADE inteligente entregará primeiras casas em setembro. **DIARIO DO NORDESTE**. 23 ago. 2018. Disponible en: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/negocios/cidade-inteligente-entregara-primeiras-casas-em-setembro-1.1988854> Acceso: 10 nov. 2019

CIUDAD del Cusco. **Sitio Web UNESCO**. [n.l.] Disponible en: <https://whc.unesco.org/es/list/273>. Acceso en: 20 ene. 2020

CIUDAD de Ouro Preto. **Sitio Web UNESCO**. [n.l.] Disponible en: <http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/culture/world-heritage/list-of-world-heritage-in-brazil/historic-town-of-ouro-preto/> Acceso en: 10 ene. 2020

CONSEJO INTERNACIONAL DE MUSEOS, Carta de Atenas: Conferencia de Atenas, 1931.

CULTURA entregó informe para la demolición del hotel Sheraton en Cusco. **DIARIO CORREO**. [n.l.], 13 ene. 2020. Disponible en: <https://diariocorreo.pe/edicion/cusco/cultura->

[entrego-informe-para-la-demolicion-del-hotel-sheraton-en-cusco-929758/?ref=dcr](#) Acceso 30 ene. 2019

CUSCO sale a las calles exigiendo la demolición del hotel Sheraton. **LA REPÚBLICA**, [n. l.], 20 set. 2016. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/804685-cusco-sale-las-calles-exigiendo-la-demolicion-del-hotel-sheraton/> Acceso 03 ene. 2019

CULTURA y municipio de Cusco piden demolición de hotel Sheraton. **LA REPÚBLICA**, [n. l.], 29 ago. 2019. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/08/29/cultura-y-municipio-de-cusco-piden-demolicion-de-hotel-sheraton/> Acceso 07 set. 2019

CUSCO: Con plantón exige la demolición del Sheraton por dañar muros incas. **LA REPÚBLICA**, [n. l.], 28 ago. 2019. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/08/28/cusco-con-planton-exigen-la-demolicion-del-sheraton-por-danar-muros-incas/> Acceso 07 set. 2019

DEAN, Carolyn. **Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo: el Corpus Christi en el Cuzco Colonial**. Lima: Fondo editorial de la UNMSM, 2002.

DELGADO, Ignacio. **Possibilidades e limites da Análise Histórica Comparativa**. Juiz de Fora, 2017

DE MELO, Diogo Jorge. Festas de encantarias: as religiões afrodiáspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em museologia. 2020. Tesis. (Doctorado en Museología y Patrimonio) – Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Federal del Estado de Rio de Janeiro, 2020.

DIEGOLI, L. Valoração da memória social: conceitos e reconhecimentos para a salvaguarda de bens culturais. In: CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (Org.). **Bens culturais e relações internacionais o patrimônio como espelho do soft power**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017.

DIGITAL 2019: GLOBAL DIGITAL OVERVIEW. **DATA PORTAL**. [n. l.], 31 ene. 2019. Disponible en: <https://datareportal.com/reports/digital-2019-global-digital-overview>. Acceso: 10 ene. 2019.

DROGAS, alcohol y orgías de turistas en el parque arqueológico de Cuzco. **ABC SOCIEDAD**, [n.l], 25 abr. 2014. Disponible en: <https://www.abc.es/sociedad/20140325/abc-orgia-drogas-cuzco-201403251410.html> Acceso en: 17 ene. 2020

DURAND, N. Alan García y la deuda con los pueblos indígenas. **SERVINDI**, [n.l], 22 abr. 2019. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/22/04/2019/alan-garcia-y-la-deuda-con-los-pueblos-indigenas>. Acceso en: 15 ene. 2020

EAKIN H. Inca Show Pits Yale Against Peru 01 feb. 2006. **NYT**. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2006/02/01/arts/design/01mach.html>

EL COMERCIO, Saqueo del patrimonio cultural, s/n, 1982

EL COMERCIO, Responzabilizaron a ex director de museo por pérdida de piezas, s/n, 1982

- EL COMERCIO, El próximo mes EE.UU devolverá a Perú 700 piezas precolombinas, s/n, 1982
- EL COMERCIO, Roban imagen de oro de 12 mlls. en Ayacucho, s/n, 1982
- EL COMERCIO, Presidente lamenta depredación del patrimonio cultural del Perú, 1982
- EL COMERCIO, Desde EE.UU traen diez mantos de Paracas, s/n, 1982
- EL COMERCIO Darán la identidad de proveedores de obras de arte del antiguo Perú: lo hará el importador culpable David Bernstein, s/n, 1982
- EL COMERCIO, Robo del “Tumi de oro” no ha sido esclarecido aún por la PIP, s/n, 1982
- EL COMERCIO, En febrero repatriarán al Perú 745 piezas arqueológicas de E.U, s/n, 1982
- EL COMERCIO, Devolución de valioso documento se gestionara en Londres, A-9, 1982
- EL COMERCIO, Ley de monumentos históricos, 1982
- El COMERCIO, Defensa del patrimonio cultural, A2, 1983
- EL COMERCIO, EL Cuzco necesita potencializar la agroindustria y el turismo, s/n,1982
- EL COMERCIO, se salvan de ser “exportados”, primera plana, 1982
- EL COMERCIO, Por falta de medidas se pierde obras del patrimonio nacional, A-5, 1983
- EL COMERCIO, Señalan que los establecimientos de antigüedad incumplen normas, A-9,1983
- El COMERCIO, 50 países buscan recuperar sus tesoros que “emigraron”, B-3,1983
- EL COMERCIO, Solo un especialista cataloga miles de reliquias en el Cuzco, A-3, 1983
- EL COMERCIO, Desaparecen de museo los objetos personales de Piérola y Castilla, C-8, 1983
- EL COMERCIO, Patrimonio arqueológico, s/n, 1983
- EL COMERCIO, El estado del patrimonio artístico, s/n 1983
- EL COMERCIO, No tiene recursos económicos para proteger sus reliquias, s/n, 1983
- EL COMERCIO, Cuzco ha sido presa favorita de saqueadores en últimos años, s/n, 1983
- El COMERCIO, Están en mal estado 90% de bienes de la Iglesia, A-6,, 1983
- El COMERCIO, Huaca tres palos se está arruinando, D-3, 1983

- EL COMERCIO, Restos arqueológicos de Kotosh están abandonados, D-4, 1983
- EL COMERCIO, Inician acción contra los invasores de área arqueológica en Chan Chan, C-2, 1984
- EL COMERCIO, Exposición sobre 4 mil años del Perú abren en Alemania, B-1, 1984
- EL COMERCIO, Depredan la zona arqueología de Chan Chan, A-20, 1984
- EL COMERCIO, se destinan 25 millones para restaurar Chan Chan, A-20, 1984
- EL COMERCIO, hacen primer inventario en museo antropológico: desde su establecimiento hace 40 años, Portada, 1984
- EL COMERCIO, Aprobar ley del patrimonio Nacional pedirá director del INC al Parlamento, C-20, 1984
- EL COMERCIO, El indigenismo en la pintura peruana, A-20, 1984
- EL 90% DEL ARTE precolombino a la venta en España es falso. **EL PAÍS**, [n. 1.], 18 dic 2018. Disponible en: <https://libertad-oaxaca.info/el-90-del-arte-precolombino-a-la-venta-en-espana-es-falso/> Acceso: 23 ago. 2019
- ENRIQUE, P. O nativo espetáculo: patrimônio imaterial e turismo – uma relação possível. In: CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (Org.). **Bens culturais e relações internacionais o patrimônio como espelho do soft power**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017.
- ESPINOZA, Waldemar. **La destrucción del imperio de los incas**. 2da edición. [n. 1]: Subdirección de Publicaciones y Material Educativo del INIDE, 1977.
- FERREIRA, L. O que e quem não é Ubuntu: crítica ao “eu” dentro da filosofia Ubuntu. **International Journal od Philosophy**. v. 10, n. 2, [s.l.], 09 set. 2019. Disponible en: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problematata/article/view/49161/28610>. Acceso: 12 dic. 2019
- FINAZZI, A. Patrimônio Turístico do Brasil: território, cultura y pertencimento. In: CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (Org.). **Bens culturais e relações internacionais o patrimônio como espelho do soft power**. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017
- FISCALÍA formaliza denuncia a 26 personas que habrían avalado daño a patrimonio en Cusco. **LA REPÚBLICA**. [n.1.], 06 set. 2019. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/1313198-fiscalia-formaliza-denuncia-26-personas-habrian-avalado-dano-patrimonio/>. Acceso 07 set. 2019
- GADE, W. Giesecke (1883–1968) A Philadelphian in the Land of the Incas. **The magazine of the University of Pennsylvania**, Pensilvania, v.48, n.3, p. 27-32, 2006.
- GALINDO, Flores. **Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes**, 4º ed. Lima: Horizonte, 1994.

GIMENEZ, G. Cultura, identidad y metropolitalismo global. **Revista Mexicana de sociología**, México, v. 67, n. 3, p. 483-512, jul. set. 2005.

GRECIA continúa su lucha por el regreso de las esculturas del Partenón. **EL CONFIDENCIAL**, 21 ago., 2014. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/cultura/2014-07-21/grecia-continua-su-lucha-por-el-regreso-de-las-esculturas-del-partenon_164200/ Acceso: 7 de ene. 2019

GUTIERREZ, Emilio. **Esfuerzos i Resistencias 1912-1921**. Lima: Taller Tipográfico de Museo, por Ramón Barrenechea, 1921.

GURAN, M. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional Iphan**, Brasília, n.35. p. 204-226, 2017.

HEANEY C. Stealing From the Incas. Berkeley, 7 oct. 2007. **NYT**. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2007/10/07/opinion/nyregionopinions/07CTheaney.html> Acceso: 01 de ene. 2020

HUNT, Lynn. **La invención de los derechos humanos**. Barcelona: Tusquets, 2010.

ICOMOS, Conferencia de México. México, 1985.

ICOMOS, Normas de Quito: Informe Final de la Reunión sobre Conservación y Utilización de Monumentos y Lugares de Interés Histórico y Artístico. Quito, 1967.

ICOMOS, ICROM. Conferencia de Nara: Documento de Nara en Autenticidad, 1994

II Conversatorio Sobre Patrimonio Cultural en el Cusco. TV SUR. 18 feb. 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=5XFjdYX1Oul&t=787s> Acceso: 15 de marzo del 2019

INDIGNACIÓN en Perú por grafitis de 2 chilenos en muros incaicos. **EMOL.MUNDO**. [n.l], 30 dic. 2004. Disponible en: <https://www.emol.com/noticias/internacional/2004/12/30/168273/indignacion-en-peru-por-graffitis-de-2-chilenos-en-muros-incaicos.html?url> Acceso en: 01 nov. 2019

JEUDY, Henri-Pierre. **Espelho das Cidades**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

KAUFFMANN, F. Machu Picchu Portento de la arquitectura inca. **LEX**, Lima, n. 13, I, p 321-332, 2014.

KUMAR, T.; DAHIYA, B. Smart Economy in Smart Cities. In KUMAR, T. M. (Org). Smart Economy in Smart Cities. Nueva Delhi :T. M. Vinod Kumar, 2017

KNOX, P. L. World Cities and the Organization of Global Space. In: R. J JOHNSTON, P.; TYLOT J.; J. WATTS M. Geographies of Global Change, 2000

LAJO J. Sumaq Kawsay-ninchik o Nuestro Vivir Bien. **Revista de la Integración Secretaria General de la Comunidad Andina**, Lima, n.5, ene. 2010 Disponible en: http://www.comunidadandina.org/StaticFiles/20116619450revista_integracion5.pdf
Accesado: 20 dic. 2019

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LÓPEZ, M. Perú: Policía detuvo a extranjeros por proyectar documental sobre minera Hudbay. 25 abr. 2017. **MONGABAY LATAM**. Disponible en: <https://es.mongabay.com/2017/04/peru-detencion-documental-hudbay/> Acceso en: 16 ene. 2020

LUMBRERAS, Luis. **Una nueva visión del antiguo Perú**. Lima: Munilibros, 1986.

MAJLUF, N. Salvemos Chinchero, patrimonio cultural de la humanidad. Sitio web para recolectar firmas **CHANGE ORG**. [n.l], 22 ene. 2019. Disponible en: <https://www.change.org/p/presidente-de-la-rep%C3%BAblica-del-per%C3%BA-salvemos-chinchero-patrimonio-cultural-de-la-humanidad>. Acceso: 01 de ene. 2020

MATTOS, H.; ABREU M.; GURAN M. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 54, p. 255-273, jul. dic. 2014.

MARTEL, J. Archivo General de la Nación. Superior Gobierno Contencioso, leg 40, p.6, f. 1832

MENESES, U.; ARANTES N.; CARVALHO, E.; MAGNANI, J.; AZEVEDO, P. A cidade como bem cultural: áreas envoltórias e outros dilemas, equívocos e alcance da preservação do patrimônio ambiental urbano. [Debate]. *Patrimônio: atualizando o debate* [S.l: s.n.], 2006.

MELLO, M. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, Bahia, n. 28, p. 125-146, 2002.

MOTTA L. Ouro Preto: de Monumento Nacional a Patrimônio Mundial. In: SORGINE J. (Org.) **“Salvemos Ouro Preto”**: A campanha em benefício de Ouro Preto 1949-1950. IPHAN: Rio de Janeiro, 2008.

OLIVEIRA, M.; CAMPOS, A. Barroco e Rococó nas Igrejas de Ouro Preto e Mariana. *Roteriros do Patrimônio*. Brasília, DF : Iphan / Programa Monumenta, 2010.

OLIVEIRA, A.; COSTA, E. Humane Smart Cities. In: **The Oxford Handbook of Interdisciplinarity**, Second Edition. Edited by Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, and Roberto C. S. Pacheco: Oxford University Press, 2017

PEASE, F. Felipe Guaman Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental. **Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, Francia, n.37, p. 19-36,1981. Disponible en: https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1981_num_37_1_1575. Acceso: 20 ene. 2020.

PEASE, Franklin. Notas sobre Wiraqocha y sus itinerarios. **Histórica**, n. 10(2), p. 227-235, 1986.

PESAVENTO, J. Com os olhos no passado: a cidade como palimpsesto. **Revista Esboços**, Santa Catarina, v.6, n. 11. p. 26-30, 2004.

PERFIL DEL TURISTA extranjero. **PROMPERU**. [n.l], 2018. Disponible en: <https://www.turismoin.pe> . Acceso en: 01 nov. 2019

PORRAS, Raúl. **Mito, Tradición e Historia del Perú**: La vocación conciliatoria del Perú. Lima: Ediciones PEISA, 1974.

POR PINTAR grafitis, cuatro turistas fueron expulsados de Perú. **CNN ESPAÑOL**, [n.l], 28 abr. 2017. Disponible en: <https://cnnespanol.cnn.com/2017/04/28/por-pintar-grafitis-cuatro-turistas-fueron-expulsados-de-peru/>. Acceso en: 17 de oct. 2019

POULOT, D. A compreensão do patrimônio contemporâneo e seus limites. Patrimônio: desafios e perspectivas. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Iphan**, Brasília, n.36 p. 107-136, 2017.

QUIROZ, Alfonso. **Historia de la corrupción en el Perú**. Lima: IEP, 2013.

RAVINES, R. Una nota aclaratoria: el Paititi si es una fantasía. **Boletín del Departamento de Investigación del Patrimonio Monumental – Centro de Investigación y restauración de bienes monumentales**, Lima, n. 5, p. 8-11,1 set. 1977.

REZENDE, M. B.; GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN. In: (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

RIVA-AGÜERO, José. **Paisajes Peruanos**. Lima, 1995.

RODRÍGUES, J. Archivo General de la Nación, N1, leg 17, p. 257, f. 07,1599

ROJAS, F. "La Biblia vuelve al Palacio": Jeanine Añez, la autoproclamada Presidenta interina de Bolivia. **La Tercera**, [n.l]. Disponible en: <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/la-biblia-vuelve-al-palacio-jeanine-anez-la-autoproclamada-presidenta-interina-de-bolivia/898931/> Acceso en: 13 nov. 2019

ROJAS, R. Evo Morales, líder espiritual de los aymaras. **La Jornada**, [n.l.], 22 ene. 2010. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2010/01/22/mundo/022n4mun> Acceso en: 10 nov. 2019

RÖSSLER, M. Los paisajes culturales y la convención del patrimonio mundial. In: MUJICA, Elías (Org). **Paisajes culturales en los Andes**: memoria narrativa, casos de estudio, conclusiones y recomendaciones de la reunión de expertos, Arequipa y Chivay. Lima: UNESCO, 2002.

SALCEDO, Rósio. **A reabilitação da residência no centro histórico da América Latina**: Cusco (Peru) e Ouro Preto (Brasil). São Paulo: Unesp, 1996.

SALCEDO, J. Así eran los muros incas derruidos para construir el hotel Sheraton en Cusco. **La República**. [n.l.], 20 set. 2019. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/09/20/asi-eran-los-muros-incas-derruidos-para-construir-el-hotel-sheraton-en-cusco/> Acceso 21 set. 2019

SALCEDO, V. Fallo histórico: hotel Sheraton del Cusco deberá ser demolido. [n.l.], 15 mar. 2019. **La República**. Disponible en: <https://larepublica.pe/sociedad/2019/09/15/incas-arqueologia-fallo-historico-hotel-sheraton-del-cusco-debera-ser-demolido/> Acceso 20 mar. 2019

SANTOS, J. H. De la Filosofía latinoamericana a la africana. Pistas para un diálogo filosófico intercultural. **Estudios avanzados**. Santiago de Chile, v.13, n13, 18 de marzo del 2013. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4851390>. Acceso: 18 ene. 2020.

SAUER, O. Carl. A morfologia da paisagem. In: LOBATO, Roberto; ROSENDAHL, Zeny (Org). **Paisagem, tempo e cultural**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. cap. 2

SCOTT, John. **Conceptualising the Social World: Principles of Sociological Analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SMART CITY LAGUNA. [n.l.] Disponible en: <https://smartcitylaguna.com.br/> Acceso en: 10 dic. 2019

SORGINE Juliana. “**Salvemos Ouro Preto**”: A campanha em benefício de Ouro Petro 1949-1950. IPHAN: Rio de Janeiro, 2008.

SPOSITO, M. Novas Redes Urbanas: Cidades médias e pequenas no processo de Globalização. **Geografia**, Rio Claro, v. 35, n. 1, p. 51-62, ene. abr, 2010.

TEIXEIRAS, G. A Cidade no Brasil – período colonial. **Caminhos de Geografia**. San Pablo, v. 12, n. 38. Disponible en: <http://www.ig.ufu.br/revista/caminhos.html> ISSN 1678-6343. Acceso: 10 nov. 2019

THORP, Rosemary; PAREDES, Maritza. **La etnicidad y la persistencia de la desigualdad: el caso peruano**. Lima: IEP, 2011.

TOLEDO llama a la reivindicación étnica en una ceremonia simbólica en el Machu Picchu. **EL PAIS**, Cusco, 30 jul.2001. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2001/07/30/actualidad/996444001_850215.html. Acceso en: 01 nov. 2019

UNESCO, Actas de la Conferencia General, 12a Reunión, París, 1962

UNESCO, Recomendación Relativa a la Salvaguardia de los Conjuntos Históricos o Tradicionales y su Función en la Vida Contemporánea. Nairobi, 1976.

UNESCO, La Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales. Paris, 1970.

UNESCO, La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. Paris, 1972.

UNESCO, Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular. Paris, 1989

UNESCO, Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Paris, 2003

VALENTINO, F. J. Archivo General de la Nación N-4, leg 957, pp. 168 – 169, f. 03, 1888
Augusto Berns, Archivo General de la Nación, Protocolos Notariales Siglo XIX, n°34 , f.477
06, 1888

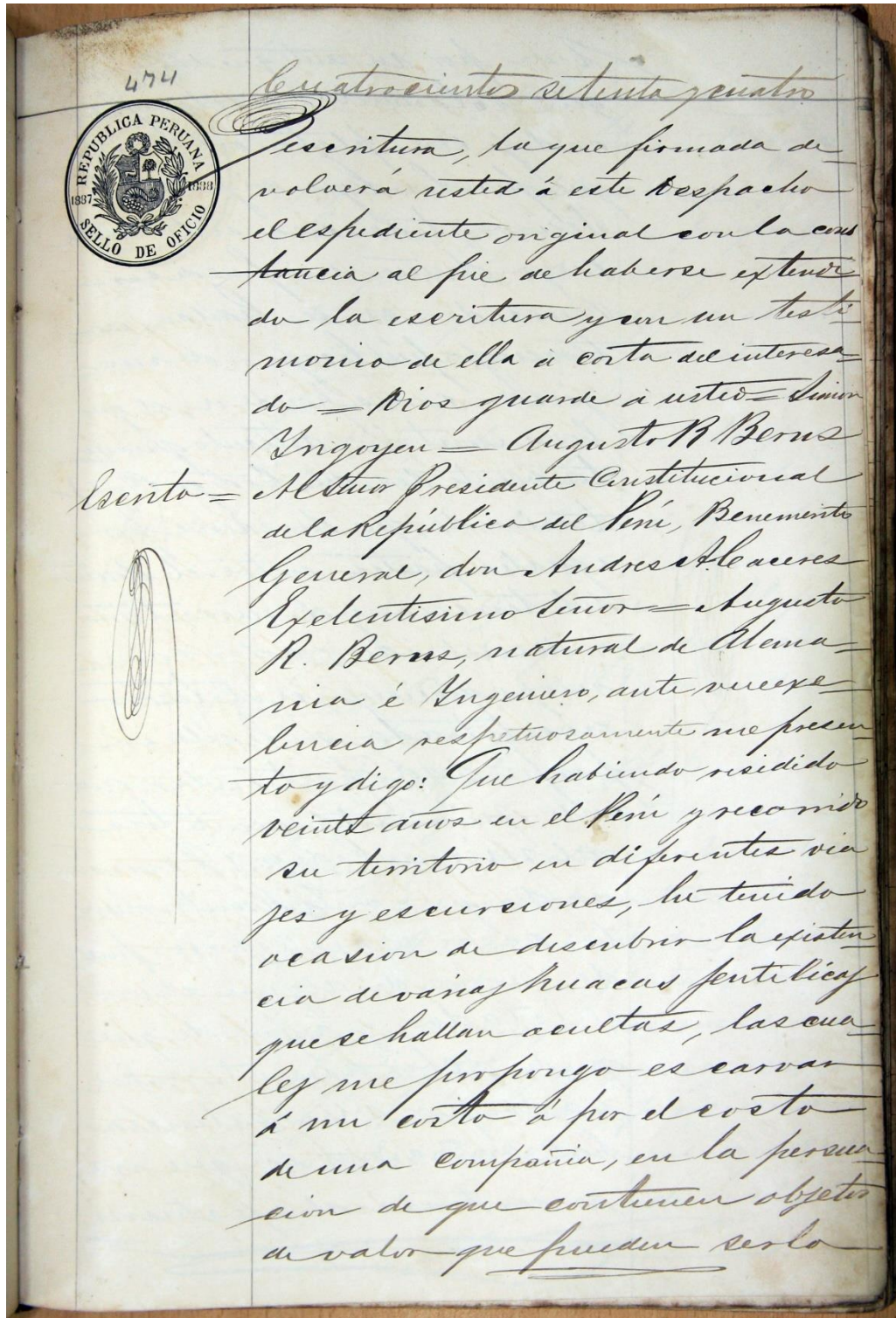
VAINER, C. As escalas do poder e o poder das escalas: o que pode o poder local? **Cadernos IPPUR - Planejamento e território: ensaios sobre as desigualdades**. Rio de Janeiro, XV, n. 2, p. 13-32, 2001.

VILLANUEVA, A. Las polémicas frases de Alan García que quedarán en la historia. **La República**, Lima. 18 abr. 2019. Disponible en: <https://larepublica.pe/politica/1451980-frases-controversiales-alan-garcia-aatp/>. Acceso en: 15 ene. 2020

WERNECK, G. Polícia Civil investiga pichação no Museu da Inconfidência, em Ouro Preto. **ESTADO DE MINAS**, Ouro Preto, 07 feb. 2017. Disponible en: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/02/07/interna_gerais,845441/policia-civil-investiga-pichacao-no-museu-da-inconfidencia-ouro-preto.shtml. Acceso en: 16 ene. 2020

ANEXO A – Escritura de la empresa huaquera “Huacas del Inca”

Fotografía 37 - Escritura a favor del alemán Augusto Berns para excavar huacas “incasicas” en el Cusco



Fuente: Archivo General del Perú

Fotografía 38 - Escritura a favor de Augusto Berns (Primera condición)



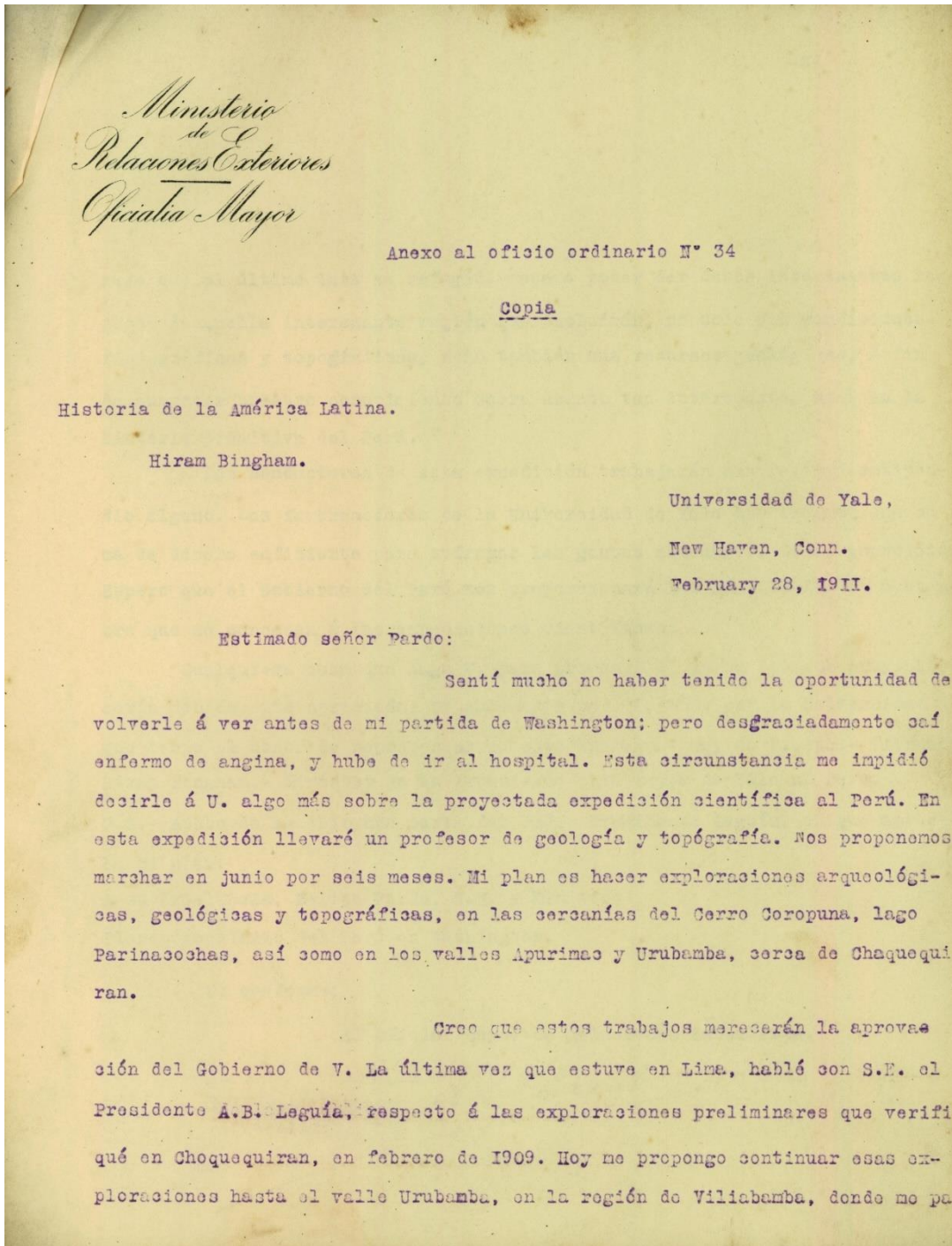
Fotografía 39 - Escritura a favor de Augusto Berns (Primera condición 2da parte)

Queda en tanto, de todos los objetos
 que de las referidas minas
 se encuentre y extraiga de las
 huacas incásicas y construc-
 ciones gentílicas que en el Depar-
 tamento del Cuzco se propone
 explorar y explotar. Segunda:
 Serán de la propiedad exclu-
 siva de Berns todos los objetos
 de cobre, barro, madera y
 piedra, cualquiera que sea
 su mérito artístico; ental
 que no contengan metal
 de oro o plata, pues las par-
 tes que de ellos se encontrasen
 en dichos objetos, serán pesa-
 das y valorizadas para los
 efectos del artículo anterior.
 Tercera: Los objetos de arte de
 metales preciosos, podrán
 pertenecer en lo absoluto
 a Berns, previa oblacon
 que haga al fisco del diez
 por ciento que corresponde
 al Estado, de dieudo del valor
 total del objeto, despues de pe-
 sado y apreciada la ley
 del metal. Cuarta: Queda
 los enunciados objetos, como

Fuente: Archivo General de la Nación (Perú)

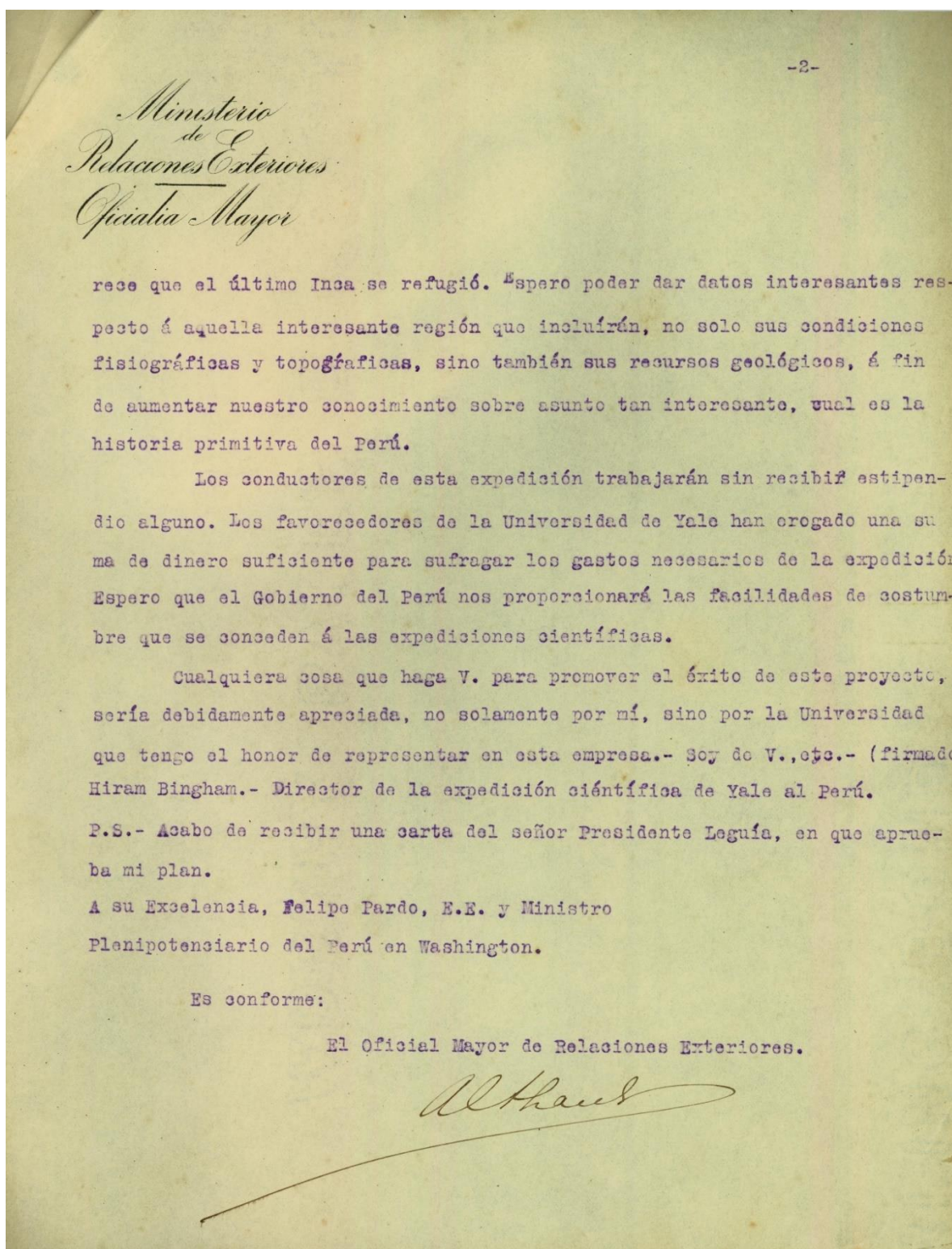
ANEXO B – Correspondencia

Fotografía 40 – Correspondencia de Bingham al E.E y Ministro Plenipotenciario del Perú en Washington- para solicitar las acostumbradas facilidades para la expedición Yale



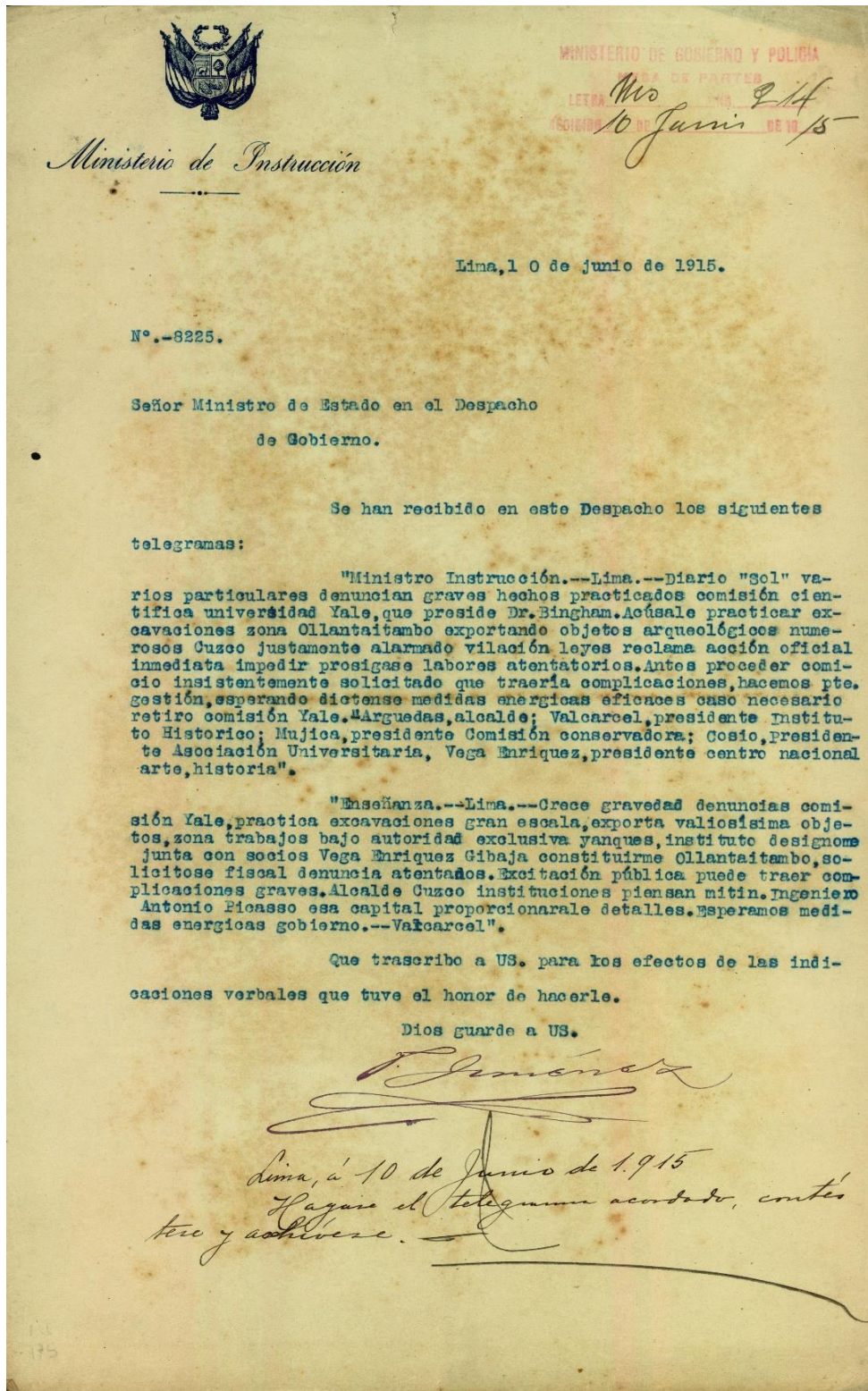
Fuente: Archivo General del Perú

Fotografía 41 - Correspondencia de Bingham al E.E y Ministro Plenipotenciario del Perú en Washington- para solicitar las acostumbradas facilidades para la expedición Yale



Fuente: Archivo General del Perú

Fotografía 42 - Telegramas enviados al Ministerio de Estado, denuncias
contra la expedición Yale



ANEXO C - FLYER

Ilustración 3 - Cronograma actividades del congado y el reinado ouro-pretanos (2020) primera cara

Reinado
de N. Sra. do Rosário,
Santa Efigênia
e São Benedito

A fé que canta e dança

Patrimônio Imaterial
Ouro Preto, janeiro de 2020

Domingo 12.01.2020

Foto: Vinicius Terror

5h Alvorada - Saída da Escola Desembargador Horácio Andrade em direção à Igreja de Santa Efigênia; **8h** Chegada das Guardas visitantes; **9h** Cortejo - Saída da Capela do Padre Faria em direção à Mina de Chico Rei para buscar o Reinado Congo de Ouro Preto, retorno para Capela do Padre Faria; **12h** Bênção aos Congadeiros de Ouro Preto e às Guardas visitantes na Igreja Matriz de Sta. Efigênia; **12h30** Cortejo com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito em direção à Capela do Padre Faria; **15h** Missa Conga no Adro da Capela do Padre Faria com a participação dos Congados visitantes, Pastoral Afro-Brasileira de Ouro Preto e Grupo de Animação Frutos da África; **16h** Descendimento dos mastros e encerramento.

Realização:  Prefeitura de Ouro Preto

Patrocínio:  FUNPATRI  Secretaria Municipal de Cultura e Patrimônio  OURO PRETO

Fuente: Sitio Web (<https://www.ouopreto.mg.gov.br/noticia/1467>)

Ilustración 4 - Cronograma actividades del congado y el reinado ouro-pretanos (2020) segunda cara

<p>05.01 domingo</p> <p>Abertura das Festividades</p> <p>12h Bênção ao Reinado. Logo após, entrega da obra de reforma e ampliação da Casa de Cultura Negra e São Benedito, e o lançamento do Livro de Registro da Festa do Reinado como Patrimônio Imaterial de Ouro Preto.</p> <p>Local: Escadaria da Matriz de Santa Efigênia e Casa de Cultura Negra (ao lado da Igreja).</p> <p>19h Missa</p> <p>Local: Capela do Padre Faria.</p> <p>20h Encerramento das Bênçãos das Nossas Senhoras do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito.</p> <p>Local: Atrio da Capela do Padre Faria.</p>	<p>Lays Silveiro, Fernando Augusto, Marize Guimarães.</p> <p>Cidade: Ouro Preto - MG.</p> <p>Ano: 2020.</p> <p>Na cidade histórica de Ouro Preto, há um rico legado cultural, artístico e heróis nacionais, heróis e mães irmãs, tem como responsabilidade manter viva uma tradição que envolve fé, ancestralidade e resistência, presentes em todos os cantos da cidade. O Livro de Registro do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz, apesar de radicados em uma cidade conhecida por ser culturalmente nova e histórica, o Mocamboque não deixa de ser um espaço de encontro histórico e artístico da cidade.</p> <p>Local: Casa de Cultura Negra de Ouro Preto.</p>	<p>09.01 quinta-feira</p> <p>1º dia do Tríduo: "A oração de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito, sejamos verdadeiros seguidores de Jesus Cristo".</p> <p>19h Bênção e Tríduo em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia com a participação da Pastoral Familiar e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>Local: Capela do Padre Faria.</p>	<p>11.01 sábado</p> <p>3º dia do Tríduo: "Mãe, mãe que acolhe o filho: Mãe mediterrânea ou Grupo".</p> <p>19h Missa e encerramento do Tríduo em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia com a participação da Pastoral Familiar e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>Local: Igreja de Santa Efigênia.</p>	<p>12.01 domingo</p> <p>Dia festivo</p> <p>8h Acolida Saída da Escola Diocesana de Penitência Africana em direção à Igreja.</p> <p>8h Chegada das Guardas visitantes.</p> <p>9h Saída do coreto da Capela do Padre Faria em direção à Igreja para buscar o Reinado Congo de Ouro Preto. Retorno para Capela do Padre Faria.</p> <p>12h Bênção aos Congregados de Ouro Preto e encerramento na Igreja Matriz de Santa Efigênia.</p> <p>12h30 Cortejo com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito em direção à Capela do Padre Faria com a participação dos Congregados Visitantes, Pastoral Afro-Braileira de Ouro Preto e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>16h Descansamento dos músicos e encerramento.</p> <p>Nota: Será determinado pela Administração da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, em função da situação epidemiológica decorrente da pandemia de COVID-19, a possibilidade de realização das atividades previstas no cronograma. A Prefeitura Municipal de Ouro Preto não se responsabiliza por danos materiais ou morais decorrentes de qualquer alteração no cronograma.</p>
<p>06.01 segunda-feira</p> <p>19h Mostras: O Grande Arqueólogo Murguinho Chico Rei, o rei negro do Reino do Alto da Cruz.</p> <p>A palestra e fruto da pesquisa de Mestrado em Educação, a qual aborda a trajetória de Chico Rei, os contadores e mocamboqueiros do Alto da Cruz, além da análise de produções escritas que citaram Chico Rei e também a investigação da presença da história do rei negro no ambiente escolar.</p> <p>Palestrante: Amanda Melissa dos Santos, professora, musicista e Mestre.</p> <p>Local: Casa de Cultura Negra de Ouro Preto.</p> <p>20h Documentário: N'Aruanda</p> <p>Direção: Lucas Oliveira e Maris Fernanda Paazzi.</p> <p>Elenco: Kelson Guimarães, Kátia Silveiro,</p>	<p>07.01 terça-feira</p> <p>19h30 Mostras: Modernismo: Semana de 22 e o Patrimônio da Humanidade.</p> <p>Os Modernistas brasileiros durante a Semana da Arte Moderna (Semana 22) faz com que a sociedade, descubra os valores brasileiros, pois, estes estavam sendo substituído por produção social e artística estrangeira sem o mínimo respeito a nossa identidade cultural.</p> <p>Local: Casa de Cultura Negra de Ouro Preto.</p>	<p>10.01 sexta-feira</p> <p>2º dia do Tríduo: "A devoção do Rosário de Maria alimenta a caminhada de fé".</p> <p>19h30 Celebração e Tríduo em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia com a participação da Pastoral Familiar e grupos de Terço dos Homens de Ouro Preto.</p> <p>Local: Capela do Padre Faria.</p>	<p>13.01 domingo</p> <p>Dia festivo</p> <p>8h Acolida Saída da Escola Diocesana de Penitência Africana em direção à Igreja.</p> <p>8h Chegada das Guardas visitantes.</p> <p>9h Saída do coreto da Capela do Padre Faria em direção à Igreja para buscar o Reinado Congo de Ouro Preto. Retorno para Capela do Padre Faria.</p> <p>12h Bênção aos Congregados de Ouro Preto e encerramento na Igreja Matriz de Santa Efigênia.</p> <p>12h30 Cortejo com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito em direção à Capela do Padre Faria com a participação dos Congregados Visitantes, Pastoral Afro-Braileira de Ouro Preto e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>16h Descansamento dos músicos e encerramento.</p> <p>Nota: Será determinado pela Administração da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, em função da situação epidemiológica decorrente da pandemia de COVID-19, a possibilidade de realização das atividades previstas no cronograma. A Prefeitura Municipal de Ouro Preto não se responsabiliza por danos materiais ou morais decorrentes de qualquer alteração no cronograma.</p>	
<p>08.01 quarta-feira</p> <p>20h Mostras: Sérgio Buarque de Holanda: O Brasil e a Modernidade.</p> <p>De diáspora a guitarra, de charango a rabeca, Sérgio Buarque é um multi-instrumentista, com destaque para o trabalho como percussionista. Trata-se de um músico com uma linguagem peculiar, melódica e potente, que adota</p>	<p>08.01 quarta-feira</p> <p>20h Mostras: Sérgio Buarque de Holanda: O Brasil e a Modernidade.</p> <p>De diáspora a guitarra, de charango a rabeca, Sérgio Buarque é um multi-instrumentista, com destaque para o trabalho como percussionista. Trata-se de um músico com uma linguagem peculiar, melódica e potente, que adota</p>	<p>14.01 domingo</p> <p>Dia festivo</p> <p>8h Acolida Saída da Escola Diocesana de Penitência Africana em direção à Igreja.</p> <p>8h Chegada das Guardas visitantes.</p> <p>9h Saída do coreto da Capela do Padre Faria em direção à Igreja para buscar o Reinado Congo de Ouro Preto. Retorno para Capela do Padre Faria.</p> <p>12h Bênção aos Congregados de Ouro Preto e encerramento na Igreja Matriz de Santa Efigênia.</p> <p>12h30 Cortejo com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito em direção à Capela do Padre Faria com a participação dos Congregados Visitantes, Pastoral Afro-Braileira de Ouro Preto e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>16h Descansamento dos músicos e encerramento.</p> <p>Nota: Será determinado pela Administração da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, em função da situação epidemiológica decorrente da pandemia de COVID-19, a possibilidade de realização das atividades previstas no cronograma. A Prefeitura Municipal de Ouro Preto não se responsabiliza por danos materiais ou morais decorrentes de qualquer alteração no cronograma.</p>	<p>15.01 domingo</p> <p>Dia festivo</p> <p>8h Acolida Saída da Escola Diocesana de Penitência Africana em direção à Igreja.</p> <p>8h Chegada das Guardas visitantes.</p> <p>9h Saída do coreto da Capela do Padre Faria em direção à Igreja para buscar o Reinado Congo de Ouro Preto. Retorno para Capela do Padre Faria.</p> <p>12h Bênção aos Congregados de Ouro Preto e encerramento na Igreja Matriz de Santa Efigênia.</p> <p>12h30 Cortejo com as imagens de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito em direção à Capela do Padre Faria com a participação dos Congregados Visitantes, Pastoral Afro-Braileira de Ouro Preto e Grupo de Terço Mães que Oram.</p> <p>16h Descansamento dos músicos e encerramento.</p> <p>Nota: Será determinado pela Administração da Prefeitura Municipal de Ouro Preto, em função da situação epidemiológica decorrente da pandemia de COVID-19, a possibilidade de realização das atividades previstas no cronograma. A Prefeitura Municipal de Ouro Preto não se responsabiliza por danos materiais ou morais decorrentes de qualquer alteração no cronograma.</p>	

Fuente: Sitio Web (<https://www.ouropreto.mg.gov.br/noticia/1467>)