



La polisemia de la cultura y de la política en el patrimonio histórico de Brasil: del Río de Janeiro ochocentista a los indios contemporáneos¹

Maria Renata da Cruz Duran

Profesora adjunta de Historia moderna y contemporánea de la Universidad Estatal de Londrina, Paraná, Brasil
mrcduran@uel.br

Maria Raquel da Cruz Duran

Profesora conferencista de Antropología de la Universidad Estatal de Mato Grosso del Sur, Brasil
clavedera@yahoo.com.br

Resumen

En este artículo buscamos discutir la polisemia de la cultura brasileña, su comprensión y las políticas públicas relativas al patrimonio histórico-cultural brasileño a partir de dos puntos correlativos. Primero, a partir de la definición de identidad nacional forjada en el Río de Janeiro del pasado siglo XIX. Después, según la clasificación tradicional de los tipos de indios en el Brasil contemporáneo, la localización de su espacio en la sociedad brasileña moderna y la preservación del patrimonio histórico-cultural nacional mediante tales concepciones de identidad y cultura brasileñas.

Palabras clave: Identidad brasileña, Río de Janeiro ochocentista, indios, Antropología Cultural, Patrimonio Histórico-Cultural, Políticas públicas de protección y preservación del patrimonio.

Abstract

In this article we aim to discuss the polysemy of Brazilian culture, its understanding, and the public policies related to Brazilian historic and cultural heritage from two

¹ Las autoras agradecen a Juan Carlos Lozano Guzmán por la traducción al español del presente texto.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

correlative points of view. First, from the national identity definition forged in Río de Janeiro during the XIX century. Then, according to the traditional classification of the kind of indigenous people, their location in modern Brazilian society, and the preservation of historical and cultural heritage through those conceptions of identity and Brazilian culture.

Keywords: Brazilian identity, nine-teenth century Río de Janeiro, indians, Cultural Anthropology, historic and cultural heritage, public policies of heritage protection and preservation.

Inmenso, Brasil contiene de las más diversas condiciones ambientales, sociales, económicas y culturales de América del Sur. Paralelamente, no son pocos los trabajos científicos escritos a propósito de esta diversidad cultural y entre una de las explicaciones más famosas o tradicionales encontramos la que habla del misterio y gracia del mestizaje debido a la mezcla de tres razas (indios, negros y blancos). Investigaciones de Aziz Ab Saber en cinco grandes regiones nos enseñan, desde la escuela, los tipos de vida y paisajes que existen en los pueblos del norte, nordeste, centro-oeste, sur y sudeste.

Brasil, estudiado por Darcy Ribeiro, se une en torno a las adversidades que forjaron un pueblo fuerte y predestinado a ser una nación del futuro. Cateto, en palabras de Antonio Cândido, aventurero con Paulo Vanzolini, mulato con Gilberto Freyre, cordial con Sergio Buarque de Holanda, negro con Carlos Serrano, *sertanejo*² con Antonio Riséiro. Hay muchos Brasiles y su diversidad cultural será tratada aquí a partir de lo local, donde esos diferentes se reconocieron por primera vez: el Río de Janeiro ochocentista. Si la “ciudad maravillosa” del 800 es el punto de partida, las comunidades indígenas diseminadas, sobre todo, por las regiones norte y centro-oeste serán el punto de llegada. La cuestión del patrimonio histórico y los parámetros de su preservación y salvaguarda serán vistas a través de esta diversidad.

2 Agreste.



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran

Maria Raquel da Cruz Duran

Invención de la identidad brasileña en el Río de Janeiro ochocentista

Escribir es propiciar la manifestación ajena,
en la cual nuestra imagen se revela a nosotros mismos.

Antonio Cândido (2000, p.69)

Sometido a las Leyes Extravagantes, el Río de Janeiro de final del siglo XVIII e inicios del XIX no tenía la sofisticación que el oro minero podría haber comprado. El agua venía de las fuentes y los detritus, en barriles cargados por negros, eran llevados por las aguas en las balsas del tiempo de las lluvias hasta el mar. A principios del siglo XIX, Río de Janeiro era una ciudad poblada por negros, $\frac{3}{4}$ de la población, pero su diversidad era impresionante.

Cuando don João VI llegó a Río de Janeiro, trajo consigo millares de personas. Se dice convencionalmente que 16 000 nuevos habitantes desembarcaron con su corte en Río de Janeiro en 1808, en su mayoría blancos portugueses. Sin embargo, estos no fueron los únicos emigrantes que Brasil recibió. Muchos franceses desembarcaron en sus tierras. También llegaron ingleses y alemanes y cerca de 1000 chinos fueron traídos para el desarrollo del cultivo del té e instalados en las inmediaciones de la Laguna Rodrigo de Freitas.

Los números de la población residente en esta Babel del primer cuartel del siglo XIX siempre fueron controvertidos. El mapa de la población de la Corte y provincia de Río de Janeiro en 1821, informa que era de 43 139 el número de habitantes libres, 36 182 el número de esclavos y 79 321 el número total de habitantes. Se estimaba que el número total de habitantes hasta 1808 estaba entre los 40 000 y 50 000, o sea que en 10 años, el número de habitantes se había, prácticamente, doblado.

Hay que destacar que el tráfico de negros venidos de África se intensificó y también hay que tener en cuenta el crecimiento de la demanda, causado por el aumento poblacional. Los negros, como ya se dijo, no componían un cuadro homogéneo. Eran varios sus orígenes territoriales y, consecuentemente, su influencia en la formación de una cultura brasileña fue de diverso orden.

Para algunos viajeros, como João Maurício Rugendas, esta variedad étnica proporcionada por el desembarco continuo de extranjeros en Río de Janeiro desde 1808 “caracterizaba al observador el panorama más interesante que las



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

sociedades humanas podían ofrecer”. Y para el habitante de Brasil definirse como brasileño no debía ser una tarea fácil en ese momento. Pero ¿quién era brasileño del primer cuarto del ochocientos? El pintor histórico Jean Baptiste Debret, informó que:

El gobierno portugués estableció, por medio de 11 denominaciones usadas en el lenguaje común, la clasificación general de la población brasileña por su grado de civilización: 1- Portugués de Europa, portugués legítimo o hijo del Reino. 2 – Portugués nacido en Brasil, de ascendencia más o menos distante, brasileño. 3 – Mulato, mestizo de blanco con negra. 4 – “Mameluco”, mestizo de las razas blanca e india. 5 – Indio civilizado, “caboclo”, indio manso. 7 – Indio salvaje, en estado primitivo, “gentil tapuia, bugre”. 8 – Negro de África, negro de nacimiento; muchacho, negrito. 9 – Negro nacido en Brasil, criollo. 10 – “Bode”, mestizo con mulato; “cabra” la mujer. 11 – “Cubiroca”, mestizo de raza negra con indio. (Debret, 1975, p. 27.)

Según anotaron Spix y Martius, “ [...] casi no se veían indígenas americanos [...]” (Spix y Martius, 1967, p. 32) en el perímetro urbano carioca desde el siglo XVII, cuando había una tribu Aimoré cerca del Monte Moreno, como era conocida la Montaña de la Peña. De un modo general, la distribución de esa población en el espacio urbano era motivada por intereses religiosos (de la Iglesia Católica) y civiles (del Imperio).

Es cierto que las condiciones en las que se encontraba Río de Janeiro a lo largo de la estancia de D. João VI en Brasil fueron excepcionales. Además, algunos historiadores afirman que la estancia de la corte sirvió para homogenizar la administración de todas las provincias, actividad para la cual sirvió el número de funcionarios de Río. Acerca de este asunto Saint-Hilaire comenta:

Ninguna homogeneidad existía, anteriormente, entre las diferentes provincias de Brasil, las cuales, muy difícilmente se comunicaban entre sí constituyendo el único lazo de unión entre ellas en igual respeto por el mismo soberano —el Rey de Portugal. Todas, sin embargo, con pequeñas diferencias, tenían una administración muy semejante. (Saint-Hilaire, 1938, p.19.)

En ese Río de Janeiro creado por la corona, la calle ganó importancia; el comerciante, dinero; el funcionario, educación y el educador, prestigio. El brasileño de la época, acostumbrado a realizar muchas actividades el mismo tiempo, buscó destacarse en todos esos espacios, confiándose al comercio para enriquecerse, en el Estado para estudiar y en el estudio para ennoblecerse.

Para autores como Antonio Cândido, los cambios sufridos en el Río de Janeiro del primer cuarto del siglo XIX incrementaron la formación de una literatura brasileña que, al principio, era reconocida como parte de la literatura



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

lusitana. Según Almeida Garret, la razón de esa denominación consistía en tres presupuestos: 1. La lengua los unía, 2. Esta unión era también electiva y no obligatoria, 3. Las diferencias estaban en los temas, imágenes y referencias (Amora, 1918). Heredera de una tradición ibérica, la peculiaridad que hizo de la literatura producida en Brasil una literatura brasileña fue a la búsqueda de un color local y la definición de un estilo propio de expresión. Para Gonçalves de Magalhães esta discusión tuvo como eje la idea de patria.

En el siglo XIX con las mudanzas y reformas políticas que ha experimentado Brasil, una nueva cara literaria se presenta. Una sola idea absorbe todos los pensamientos, una nueva idea hasta allí desconocida: es la idea de Patria; ella domina todo, todo se hace por ella, o en su nombre. (Magalhães, 1978, p. 33.)

La unidad brasileña forjada a partir del siglo XIX contó con la ayuda del Estado y de los literatos para su materialización que, durante muchos años, se esforzaron en negar de las diferencias y mitificar las semejanzas. Independiente de la cuestión del negro, el indio fue uno de los tipos que más se destacó en la literatura que buscaba inventar la unidad nacional. En obras como las de José de Alencar, el indio Peri, fue pintado con trazos fuertes y dulces, sacralizándose la figura del buen salvaje.

Entre las persistencias de ese tipo de óptica, la canción *Um Índio*, de Caetano Veloso, vislumbrando la llegada de un indio maravilloso tal y como de un D. Sebastião restaurador, nos ofrecen un cuadro interesante. Así como el discurso sobre la patria procuró, por la homogeneización, unificar los diferentes tipos de actores envueltos en su formación, la padronización de esos tipos, por medio de una lectura marcadamente eurocéntrica de los mismos colaboró con ese proceso.

La construcción de una identidad nacional brasileña se intensifica en 1808, cuando la corte portuguesa llega al país, ejercitando el reconocimiento del otro como forma de percepción de sí mismo. En este sentido, Roberto Schwarz (1988) advierte sobre la ambigüedad que envuelve la definición de *brasili-dade*, cuya dualidad expresa la necesidad de integrar las tonalidades localista y europea, entre la pauta de favor y la del liberalismo.

Aunque la consolidación de la monarquía sea reputada a D. Pedro II, en su gobierno, innumerables conflictos deflagran un movimiento por el cual la República fue proclamada. Los años de 1848 y 1864 marcan el inicio de un periodo de revueltas, desde los debates abolicionistas hasta la Guerra del Paraguay. Pensar en esta época como un punto de inflexión entre una perspectiva heredera de la corte exilada y promotora de una modernidad nacional, nos permite reconocer el apoyo a la discusión de lo que sea la identidad nacional



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

para los *beletristas*³ del siglo XX, teniendo en cuenta la posibilidad de su intervención en la construcción de la misma.

José Murilo de Carvalho (1988) define la sociedad del periodo aludiendo a la expresión de Joaquim Nabuco: teatro de sombras. En el cual la política nacional caminaría entre la ficción del régimen constitucional, la necesidad de una experiencia propia y una actitud de ausencia del pueblo frente al inhibidor ritual del poder monárquico. Con todo, esta sociedad debe ser interpretada como parte de un sistema que congrega a Europa y América del Norte y la pluridiversidad que pasa a rivalizar con los lusitanos en la búsqueda de una unidad que la identifique.

En medio del redescubrimiento del nuevo mundo, naturalismo e indigenismo convergen para la formación del perfil de nación, asumiendo las figuras del médico, del juez y del padre como referencia. El parámetro de estos papeles sería el de la indefinición y la ambivalencia, lo que en un proceso de burocratización del estatuto gubernamental, implicaría la urgencia de un sistema capaz de comprender y explicar la *brasilidad* ahora desencadenada.

Los *beletristas* del ochocientos —acompañando la propuestas de Kant, entienden las artes como algo útil a la sociedad en la medida en que su obra es acción, fruto de una energía que trasciende socialmente. Las letras y la metalurgia contribuyen a la difícil evolución del país frente a la disparidad racial. Así su interpretación tendrá un cuño proyectivo, asumiendo la postura de una nación que se moderniza, que todavía no es, pero que será. La acción de estos pensadores se dinamiza con la propuesta romántica y la urgencia de amenizar los conflictos sociales, ejercitándose en la construcción de una memoria de carácter científico (útil) que redefina el país estético-moralmente (ética).

El cuño pedagógico de las bellas artes buscaría concatenar las desigualdades internas a la singularidad del país, ya sea proyectando esta posibilidad como un fin, ya sea operando una transformación simbólica capaz de sintetizar y hacer plausible la realidad brasileña. Tal emprendimiento, llevado a cabo por algunos autores como una *cruzada civilizatoria* (França, 1999), comienza por romper la relación sub-sirviente con Lisboa, transfiriéndola a París, de donde se importaría la concepción de una postura propia de filósofo, a partir de la cual los hombres de cultura en Brasil pasan a reconocerse como intelectuales.

En una serie de obras se destaca un sentimiento de misión consolidado por medio de un romanticismo formulado entre las teorías positivista (Comte), evolucionista (Spencer) y darwinismo social. Los argumentos de esta formu-

3 Personas que cultivan las bellas letras.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

lación serían: el culto del yo, el cristianismo como experiencia individual, en cuanto al modo de sentir (França, 1999, p. 107).

Improvisar una identidad nacional calcada de la educación del cuerpo y de la mente era como una tarea de espiritualidad e interés privado. Entre una omnisciencia religiosa y una racionalidad burguesa, el intelectual brasileño buscó armonizar las *concepciones metafísicas de la personalidad individual* al liberalismo de las élites de las que hacía parte, en la mayoría de los casos (Morse, 1988).

La incongruencia entre un proyecto liberal y la disparidad racial busca ser resuelta, como resalta Arno Wheling (1999), por medio de la superposición de la ética de la convicción sobre la ética de la responsabilidad, en la cual el conocimiento histórico sirve como perfeccionamiento de la realidad, desdoblándose en una postura como la de Varnhagen —la de privilegiar progreso y especificidad en vez del tradicionalismo y el objetivismo elegidos por el portugués Alexandre Herculano.

La literatura asume, por lo tanto, una teología cristiana de formato liberal. Su tema principal sería la identidad, legitimando una lógica existente y proyectando una necesaria modernidad. La realidad, como en el drama romántico de Víctor Hugo, en Brasil tendrá una resonancia apenas al final del siglo, como apuntan las indicaciones del actor João Caetano. La novela en Brasil, como quiere Antonio Cándido (1967), es anterior a la novela brasileña, la demarcación del lugar social de la actividad política y la divulgación del concepto de nacionalismo garantizaron la continuidad de la opción de la moralidad opuesta a la realidad.

El aumento de la literatura a partir de la segunda mitad del siglo XIX, constatado por la sistematización de las bibliotecas y a una posible diseminación del ideal romántico —de la utilidad del conocimiento— no garantiza el alcance de estas teorías en la medida en que, como denuncia Machado de Assis, apenas una pequeña parcela de la población aprovechaba su cartilla y su capacidad de descodificarla. La oralidad del período dispone, ya sea por restricción o por costumbre, del carácter *agregador* que el habla genera y de la faceta excluyente con la que la pedagogía del segundo reinado, en el uso público de la razón, separa los saberes de los que saben.

El lugar ocupado por el pensamiento de los *beletristas* del siglo XIX, en la perspectiva de la construcción de una identidad nacional, fue interpretado por Antonio Cándido (1967) como uno de los límites de su reflexión acerca de la formación de la literatura brasileña, como construcción de la memoria nacional. Trabajos recientes como el de José Carlos Reis (1999), Lourenço Dantas



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

Mota capturan esto en su contemporaneidad. La relevancia de este papel puede ser constatada en la reverberación de una “representación de lo brasileño” (Naxara, 1998) moldeada mutuamente, como nos advierte Antonio Cándido en el epígrafe de este texto, así no habiendo comienzo o fin entre la construcción y el constructor de la(s) identidad(es) de Brasil y, más, ganando espacio en la oralidad indígena, tantas veces negada por la historiografía nacional.

De todo eso estuvo despojado el indígena local. Tratado como protagonista de muchas novelas de la época, destaquemos a Peri de José de Alencar, en *Iracema*, o incluso el indio sin nombre del *Poema de Assunção* de Fray Francisco de São Carlos, que servía más como un icono sin voz que como un personaje protagonista. Por un lado romántico ese indio fue un héroe de sentimientos nobles, corazón puro y formas místicas. Por otro lado, esclavizado y distanciado de la naturaleza, él fue víctima de la vileza occidental. En las dos caras de esa moneda, un mismo valor: el indio que sirvió como elemento formador de la identidad nacional era un desconocido y fue inventado.

Siguiendo los pasos de Roy Wagner, en *La invención de la cultura*, podemos decir que para inventar una cultura brasileña, en su tan divulgada diversidad, fue necesario para aquellos que residían aquí y, sobre todo para aquellos que, ostentaban el estatuto de escribas de esta cultura, reinventar la propia. Elemento crucial en la identidad brasileña, la figura indígena merece destacarse en los estudios sobre la invención del color local. Veamos un poco más sobre la trayectoria indígena en la cultura brasileña.

El indio brasileño entre la cultura tradicional y la cultura científica

“Desde allí avistamos que andaban por la playa, unos siete u ocho, según dijeron los navíos pequeños que llegaron primero” (Castro, 1985, p.42).

Así inician los relatos sobre el gentío de la tierra, pueblo que solo tuvo su humanidad reconocida en 1537, por el papa Paulo III. Para Ángela Arruda, en su texto *El ambiente Natural y sus habitantes en el imaginario*, en el primer encuentro entre los amerindios y los portugueses, “[...] la representación aplaca instantáneamente el contenido perturbador del otro, re-trabajándolo. Se torna, así, la diferencia incorporada, dando forma al holograma” (Arruda, 1998, p. 17). La construcción de la *brasilidad*, para Arruda, desvía la condición de los sucesivos tratamientos de la diferencia de las culturas que aquí se encontraron.



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran

Maria Raquel da Cruz Duran

En la mayor parte de los relatos, impera la visión occidental, en ese sentido nos remitiremos al concepto de etnocentrismo, para comenzar a entender como entendemos a nuestros coterráneos: “Etnocentrismo es una visión del mundo donde nuestro propio grupo es tomado como centro de todo y todos los otros son pensados y sentidos a través de nuestros valores, nuestros modelos, nuestras definiciones de lo que es la existencia” (Rocha, 1996).

Para Laura de Mello Souza (1981), el período de conquistas fue marcado por la bifrontalidad de intereses. La corona quería riquezas y la iglesia nuevas ovejas. Las formulaciones edénicas que se proyectaron sobre América por los lusitanos sonaban a los europeos como una respuesta a sus ansias y desesperanzas, era la concretización de algo que ya había sido construido en su imaginario. Pese a todo, de la misma forma que se encontraba el paraíso, se entendía que los europeos estaban excluidos de él. Entre otras razones, esa tensión generó una interpretación contrastante sobre los indios, liderada por los jesuitas españoles, por la cual “A través de los descubrimientos, pues, los monstruos no cedieron lugar a los hombres salvajes, pero se sumaron a ellos” (Souza, 1981, p. 53).

En este enredo, Darcy Ribeiro busca aproximarse, desde el punto de vista indígena, al blanco que llega y comienza a designar al indio como todo aquel individuo que se reconoce como tal o el que es reconocido de esta manera. La “sociedad nacional”, para el referido autor, presenta a los indios con diversas caras y, de manera recíproca, denominaron a los recién llegados. Sin embargo, para Ribeiro, la homogenización de los indios los des-caracterizó en la medida que:

a los indios se les reducía, se les hacinaba en aldeas, se les civilizaba no para ser iguales a los blancos, siendo indios, si no para ser diferentes, sin tantas diferencias y para que así sirviesen mejor, muertos o subyugados, a los intereses de los negocios de los blancos (Brandão, 1986, p. 57).

Para Ribeiro, esta *aculturación tupiniquim* abrevió los muchos grupos tribales a la lengua y a las costumbres Tupi asimilados, sobre todo, por los misioneros católicos. Además, apenas la aculturación acometió estos pueblos, también la posición de “pobrecitos”, a que fueron reducidos por las “historias oficiales”, intentaba anularlos como sujetos históricos. Desde este prisma, Manuela C. da Cunha afirma:

Por mala conciencia y buenas intenciones esperó durante mucho tiempo la noción de que los indios fueron solo víctimas de una política de prácticas que les eran desconocidas y que los destruyeron. Esa visión, además de su fundamento moral, tenía otra base teórica: es que la Historia, movida por la metró-



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran
Maria Raquel da Cruz Duran

poli, por el capital, solo tendría nexos en su epicentro. La periferia de la capital era también el basurero de la Historia. El resultado paradójico de esa postura políticamente correcta fue sumar la eliminación física y étnica de los indios a su eliminación como sujetos históricos (Carneiro da Cunha, 1992, p.79).

Esta eliminación buscaba reducir los grupos indígenas existentes a uno: los indios. Pero de acuerdo con Darcy Ribeiro (1957) en Brasil había varios, lo cual se evidenciaba en las vestimentas —o ausencia de estas—, el color y los instrumentos de guerra, las costumbres: las tribus del litoral usaban el arco y la flecha como instrumentos de caza y guerra, mientras que en las llanuras (*sertões*) del continente, la lanza con piedras en forma de láminas era ampliamente utilizada. Su desnudez también está ligada a distancias regionales, tribus del sur, los Guaraníes, por ejemplo, acostumbraban a valerse de hojas y lianas como vestimentas. Entre todos estos símbolos, podemos concluir, como explica Carlos Rodrigues Brandão (1986, p.28) que “el universo de los símbolos y de los nombres con los que los grupos sociales se definen y definen a los otros grupos, depende de cómo ellos piensan las categorías de los sujetos actores que se perciben envueltos en sus relaciones de intercambio de bienes y servicios y de significaciones”.

De esta manera, Darcy Ribeiro explica que la lengua constituye uno de los elementos más perpetuadores de la cultura, reflejando las experiencias vividas por el grupo. Para Ribeiro, la lengua tupí no era la única hablada por los indios en lo que hoy llamamos Brasil. El tupí les fue enseñado por los blancos o por otros grupos tribales que mantenían un contacto más directo con los blancos con el fin de que se pudiesen comunicar con esas personas. Muchos jesuitas se empeñaron en reglamentar, según el latín, la lengua en cuestión para poder reproducirla, lo que también ocurrió en las proximidades de lo que hoy llamamos Paraguay – “[...] los misioneros españoles impusieron el Guaraní a los indios que habitaban el Paraguay y que no hablaban, y hasta el Guaraní es hablado en ese país al lado del español” (Melatti, 1972, p. 42).

También según Darcy Ribeiro, los grupos tribales, generalmente, no tenían un tipo de líder o una jerarquía demarcada por funciones, profesiones o riquezas, su división era funcional, se relativizaba según el sexo o la edad. Formaban, por tanto, lo que se acostumbra llamar *comunismo primitivo*, donde la auto-gestión de la sociedad promueve una división igualitaria de las obligaciones y de los derechos, aunque “los bienes que se destinan para ser consumidos son generalmente de propiedad individual. Los bienes que se destinan a la producción de otros bienes pueden ser algunos de ellos propiedad colectiva y otros de propiedad individual” (Melatti, 1972, p. 68). De ahí, por tanto, tenemos dos conclusiones, Primero,



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

[...] todos esos complejos sistemas internos de organización de la vida colectiva de una sociedad indígena [...] todos estos relacionados fuertemente entre sí son redirigidos por códigos sociales, son codificados como sistemas de reglas que no están escritas, pero que su uso colectivo consagra y que tienen el poder de orientar el comportamiento de todas las categorías de personas del grupo (Brandão, 1986, p.86).

Y segundo,

Llamados a participar de nuestra economía mercantil, se desorganiza su sistema de suministros de subsistencia, quebrándose los antiguos núcleos de cooperación y aumentando cada vez más la dependencia ahora individual, en relación a los agentes de la sociedad nacional. Minando el antiguo sistema de control social por la desmoralización del cuerpo tribal de sanciones, el grupo camina para la disociación (Ribeiro, 1957, p.13).

Esa inadaptación se debe a la forma coercitiva de la que se valió la aculturación impresa a los indios, despoblándolos y provocando no una asimilación, sino “el establecimiento de un *modus vivendi* o de una forma de acomodación. Esto significa que el gradiente de transfiguración étnica va del indio tribal al indio genérico y no del indígena al brasileño” (Ribeiro, 1970, p.446).

Actualmente, todavía, nuevas interpretaciones dieron cuerpo a la cuestión indígena y entre sus exponentes están los trabajos de Manuela Carneiro da Cunha. Hay, como escribe Manuela C. da Cunha, dos indios en el siglo XIX, “ el buen indio Tupí Guaraní, (convenientemente un indio muerto) que es símbolo de la nacionalidad, y un indio vivo que es objeto de una ciencia excipiente, la antropología” (Carneiro da Cunha, 1992, p.20). En pocas palabras:

Indígena es, en el Brasil de hoy, esencialmente, aquella parcela de la población que presenta problemas de inadaptación a la sociedad brasileña, en sus diversas variantes, motivadas por la conservación de costumbres, hábitos o meras lealtades que la vinculan a una tradición pre-colombina. O, incluso más ampliamente: indio es todo individuo reconocido como miembro de origen pre-colombino que se identifica como étnicamente diverso del nacional y es considerado indígena por la población brasileña con quien está en contacto (Ribeiro, 1957, p.35).

Para la antropóloga, hay diferentes significados de cultura inclusive entre los indígenas. Si los no indígenas entienden cultura como algo universal organizado internamente, en una estructura interconectada y consciente dentro de una sociedad multiétnica, los indígenas llaman “cultura” a un conjunto discursivo, un metalenguaje donde se medita sobre lo que cada etnia entiende por cultura, y no necesariamente una visión general sobre el sistema. En



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

este ambiente, en el que la cultura es el artefacto de manipulación, la noción del occidental sobre cultura es cuestionada, incluyendo ahí su posibilidad de inclusión como patrimonio.

Para Washington Novaes (1994), tratar la cultura indígena en Brasil significa remitirse a los grupos sociales que, en determinado momento, optaron por la explicación mágica del mundo en contraposición a la explicación científica. La manera de cómo esa decisión ocurrió no puede todavía, según Novaes, ser explicada; pese a ello, para el periodista, es necesario señalar que esas opciones no corresponden a etapas evolutivas de un mismo proceso. Del mismo modo, las respuestas que el indio da al mundo son peculiares y no conocidas por nosotros —los blancos occidentales— y pueden, así como otras, atender a algunas expectativas todavía no satisfechas por el conocimiento occidental, al estar basadas en paradigmas desconocidos por nosotros. Hasta que el hombre blanco se de cuenta de ese potencial, permanecerán, según Novaes, las estratificaciones que legitiman distinciones que evalúan entre el conocimiento tradicional y el conocimiento científico y, por consiguiente, entre diferentes tipos de patrimonio.

En esta posibilidad, es preciso esclarecer que el conocimiento tradicional es tratado como inferior al conocimiento científico desde el siglo XVII, cuando se institucionalizó el método científico como universal y objetivamente reproducible, por tanto controladamente lucrativo, y la segunda definición producida de forma colectiva, empírica, casi siempre tácita, trans-generacional y difusa. Saber local, el conocimiento tradicional es fruto de una historia que se modifica, aunque sea transmitida a través de generaciones, y se renueva de manera fluida, no controlable a los ojos *eurocéntricos* (Carneiro da Cunha, 1999, p. 156).

Esa distinción es hoy evaluada inclusive en el seno de comunidades indígenas donde se operó la alfabetización. Dominique Gallois (2005), por ejemplo, se ocupó del abalo causado por el privilegio de la escritura en el estatus de la transmisión oral entre generaciones de la etnia Wajãpi. El riesgo, según Gallois, es la pérdida de formas de expresión, o incluso la negación de la propia oralidad que le es característica (Gallois, 2005, p. 125). Otro factor es que,

En la producción de textos, generalizar la idea de una cultura wajãpi, pasando por encima de las variantes locales, es un ejercicio políticamente complejo, especialmente si se quiere respetar la ética de un pueblo en el que nadie pueda hablar por los otros y en el cual, como afirmaba uno de los directores del Apina, “no hay colectividad, solamente en la familia” (Gallois, 2005, p. 122/3).

De la misma manera que los indios se ven distintos es necesario, por tanto, respetar esa distinción, valorar la diversidad, gran desafío contemporáneo para indios y blancos, expresado por Gallois en los siguientes términos:



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

La idea de unidad es demasiado contradictoria para un pueblo que se piensa a partir de trayectorias independientes de sus grupos locales y facciones políticas. Veremos que si en la primera etapa de producción de una identidad wajãpi ellos buscan suprimir diferencias, en la etapa actual esas diferencias vuelven a ser explicitadas, justamente porque los líderes más jóvenes comprendieron que la cultura wajãpi puede ser valorada como un instrumento de representación que permite mostrar diferencias, puntos de vista, pequeñas y grandes variaciones de nombres, de cantos, de fórmulas, de técnicas y de experiencias históricas. [...] Si para la mayoría de esos agentes lo que es diferenciado presupone un aglomerado étnico —supuestamente indiferenciado—, para los Wajãpi las diferencias valorizadas son aquellas que marcan distancias entre sus subgrupos, enfatizando variaciones en los acerbos de conocimientos, o afirmando autonomía en las alianzas políticas que cada subgrupo establece con los no indios, etc. (Gallois, 2005, p. 114-115.)

Prueba de la complejidad de la relación entre diversidad y patrimonialización es el caso de los *Tariano*, que habitan la región de *Iauaretê*, en el Alto Río Negro. Geraldo Andrello (2005) presentó una sobreposición de mitologías originarias de varias etnias: “la génesis de los diferentes grupos es distinta, sin embargo, los espacios donde ocurren son los mismos”. Tal práctica no causa conflictos, pese a ello, la reciente iniciativa de registro del *IPHAN*, *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, para “oficializar” el registro de lugares trajo un nuevo panorama: “uno de los clanes Tariano, los Koivathe, buscaron garantizar el espacio de su génesis junto al Estado, lugares estos que eran los mismos de la génesis de los otros clanes. Si el inventario hubiese proseguido, esto sería como crear una nueva Jerusalén” (Carneiro da Cunha, 2005, p. 21).

La diversidad cultural brasileña abraza, por tanto, un sinnúmero de problemas todavía no tratados. Como señala Manuela Carneiro da Cunha, aunque los indios no posean una noción de patrimonio relativa a la tierra, la poseen en relación a sus conocimientos, aderezos, nombres, entre otros aspectos no conocidos por el hombre blanco que, a su vez, también es distinto y diferente en Brasil.

Como vimos, en Brasil, si la lengua unió a los blancos, también unió a los indios, y al fin y al cabo, unió a todos. El mestizaje, siempre en pauta y en curso, complica la redacción de una historia de la diversidad cultural brasileña. Si el problema ya parece grande, imaginemos hablar también de diferencias regionales y económicas. ¿Y qué tal mencionarlas ahora? En *El hombre que se hizo zumo*, película dirigida por João Batista Andrade, las desventuras de un nordestino en São Paulo, en las décadas del 70 y 80, son contadas. El poeta Deraldo es confundido con un obrero que asesinó a su jefe y, en este enredo, sufre todo tipo de vilipendios, desencantándose de la gran metrópoli y de to-



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

das las virtudes a ella atribuidas, “es la historia de todo nordestino, que vino para São Paulo, trabajó mucho y acabó como zumo de naranja” (filme dirigido por João Batista Andrade, 1981).

Este es un buen ejemplo del desconocimiento, de los prejuicios, de la tensión y de la diversidad que impregnan las relaciones entre las diversas regiones brasileñas. Además, ahí está la respuesta más recurrente a la diversidad brasileña: su homogenización. No se pretende, con el uso de este ejemplo, coronar el cliché de que el Brasil aún está por ser descubierto por los brasileños, pero sí alertar de la magnitud de esa diversidad y para las dificultades que todavía se tienen en el entendimiento de las diferencias entre brasileños y su patrimonio.

Patrimonio histórico en Brasil: la polisemia de la política

La noción de patrimonio, inicialmente creada por el cuestionamiento sobre qué hacer con las obras de arte requisadas en la desapropiación propuesta por el Estado de Robespierre, pasó de una relación con el objeto, con el autor-objeto, con el autor-objeto-público, hasta llegar a la relación autor-objeto-público-lectores. Se diferenció entre una cultura de hoy conocida como material y otra llamada inmaterial. Considerando el bien público, respecto a una memoria colectiva o patrimonio, es reglamentado, de manera general, según los patrones internacionales, tales como aquellos labrados por la Conservación para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial, firmada en París, en el año 2003. (Caneiro da Cunha, 2005, p.15.)

En ese documento está inscrito, todavía, la relación entre patrimonio y enculturación, o sea, el contexto tanto de la transformación del patrimonio en propiedad, como en identidad (Martín-Barbero, 2003). Así, la noción de patrimonio cultural ha servido al discurso de enculturación, pues promueve la preservación y la exaltación de un pueblo o nación como un todo, símbolo de un referencial nacional, universal, en el que los sujetos son incorporados. De este tipo de interpretación, se espera obtener un mayor respeto a aquellas culturas marginalizadas, cuyos patrimonios son vistos como fruto de la naturaleza al contrario del resultado de su cultura, como es el caso de las selvas tropicales:

El hombre moderno tiende a olvidar que las selvas tropicales son naturales: puesto que la región ha sido ocupada hace centenas y centenas de años por los



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

pueblos indígenas, ellas son la consecuencia tanto de la tecnología indígena como de las reglas naturales. Como escribe el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “esto que llamamos “naturaleza” es parte y resultado de una larga historia cultural. (Santos, 2003, p. 41-42.)

En 1989, un texto llamado *Recomendaciones sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular*, aprobado por la 31ª Conferencia-General de la UNESCO, simbolizaba la atmósfera de intereses envuelta en la cuestión. Solamente en la 32ª Conferencia General de la UNESCO, en 2003, el término “patrimonio cultural inmaterial” fue definido, todavía, de manera muy próxima al conocimiento tradicional (Magalhães, 2006, p. 34).

La Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial (UNESCO, 2003) declara en el Artículo 2.1, que también están incluidos en su reglamento “[...] los bienes reconocidos por individuos, comunidades y grupos haciendo parte de su propio patrimonio cultural” (Arantes Neto, 2005, p. 7). La existencia de este artículo de la Convención ratifica las dificultades para salvaguardar patrimonios para los no indígenas y para los indígenas teniendo en cuenta que la concepción de patrimonio, así como de la cultura, es diferente para ambos. Manuela Carneiro da Cunha admite esta afirmación. Al final, indios y no indios, no pertenecen al mismo universo de discurso y, por tanto, sus contenidos son diferentes y eso genera variadas consecuencias. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313).

Guiados por el anteproyecto de salvaguarda de bienes culturales, escrito por Mario de Andrade a petición de Gustavo Capanema, y por la preocupación por la preservación del patrimonio cultural nacional, fue creado el 13 de enero de 1937 el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, denominado primero Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, SPHAN, por la Ley Nº 378, en el gobierno de Getúlio Vargas, conocida por “*lei do tombamento*” (IPHAN, 2010).

Del mismo modo, en Brasil, el órgano responsable por el patrimonio histórico nacional es el IPAHN y su misión está registrada en los siguientes términos:

Con el objetivo de preservar el patrimonio cultural y artístico brasileño, estableciendo formas de actuación que permitan la preservación efectiva del patrimonio y alcance los objetivos institucionales, el IPHAN es el órgano brasileño que tiene por misión y objetivo lidiar con el tópico por ahora trabajado, ya sea el “*tombamento*” (protección oficial), registro o inventario (www.IPHAN.gov.br, accedido en marzo de 2011).

Estas actividades son desempeñadas mediante “un diagnóstico previo de evaluación del patrimonio y de los aspectos que están a él ligados, como la



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

clasificación y valoración del patrimonio” (www.IPHAN.gov.br, accedido en marzo de 2011). Dicho diagnóstico es realizado a partir de inventarios, que constituyen instrumentos de investigación adaptados a las particularidades presentadas por su objeto. Consonante, a la relación de los elementos a ser inventariados depende de las políticas de patrimonio vigentes y, en Brasil, esas políticas se relacionan con el contexto de las políticas culturales. En 1937, la creación del Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, SPHAN, sirvió como marco de inicio de la sistematización de esas políticas cuya característica primordial fue la de privilegiar:

[...] los frentes patrimonialistas que direccionaban sus acciones al llamado patrimonio de “piedra y cal”, constituido por edificaciones, monumentos, obras de arte. La formulación y la implementación de esas políticas por el SPHAN, actual Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, no atendía las expectativas de los grupos detentores de saberes y productos constituidos como bienes culturales de naturaleza inmaterial (Belas, 2005, p. 35).

Es apenas a partir de mediados de 1950 cuando la dimensión inmaterial del patrimonio cultural brasileño pasó a tener lugar en las políticas implementadas por el SPHAN. Esto sucedió porque en 1947, fue creada la “Comisión Nacional del Folclore”, resultando en la “Campaña en Defensa del Folclore”, de 1958, movimiento apoyado por la UNESCO. La campaña tuvo una gran influencia en el trabajo posterior relacionado con la cultura popular, como fue la creación del Centro Nacional de Folclore y Cultura Popular, CNFPC, que actualmente funciona bajo el ámbito del Ministerio de Cultura (Centro nacional de folclore y cultura popular, 2008). El 4 de agosto de 2000, el Decreto N° 3551 creó el Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial, definiendo un programa dirigido a estos bienes.

El decreto regula el proceso de reconocimiento de los bienes culturales como patrimonio inmaterial, instituye el registro y, con él, el compromiso del Estado en inventariar, documentar, producir conocimiento y apoyar la dinámica de esas prácticas socioculturales. Viene a favorecer un amplio proceso de conocimiento, comunicación, expresión de aspiraciones y reivindicaciones entre diversos grupos sociales. El registro es, ante todo, una forma de reconocimiento y busca la valorización de estos bienes, siendo visto como un instrumento legal. Se registran saberes y celebraciones, rituales y formas de expresión y los espacios donde se desarrollan estas prácticas (IPHAN, 2006b, p. 22).

Paralelamente,

Destacamos el “Inventario Nacional de Referencias culturales”, INRC, una metodología de investigación desarrollada por el IPHAN, que tiene como ob-



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran

Maria Raquel da Cruz Duran

jetivo identificar y producir conocimiento acerca de los bienes culturales de naturaleza inmaterial. Estos instrumentos, como parte del plan de acciones de salvaguarda, auxilian a la creación de políticas públicas en el área. Después de registrado, el bien es proclamado “Patrimonio Cultural del Brasil”. Actualmente están registrados 18 bienes, de los cuales pueden ser destacados el *Samba de roda do Recôncavo Bianco*, o *Jongo* en el Sudeste, o *Frevo*, o *Tambor de Crioula*, o *Toque dos sinos (campanas) en Minas Gerais*, el modo de hacer *viola-de-choco (guitarra)*, *El Círio de Nossa Senhora de Nazaré*, entre otros (IPHAN, 2009).

El inventario Nacional de Referencias Culturales, INRC, es una metodología desarrollada por el IPHAN y en ella la “delimitación del área del inventario ocurre en función de las referencias culturales presentes en un determinado territorio. Esas áreas pueden ser reconocidas en diferentes escalas, o sea, pueden corresponder a una villa, a un barrio, a una zona o mancha urbana, a una región geográfica culturalmente diferenciada o incluso a un conjunto de segmentos territoriales”. El Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, PNPI, es lo que hace viable, en Brasil, la identificación, reconocimiento, salvaguarda y promoción del patrimonio cultural inmaterial, definido por la UNESCO.

En la visión del IPHAN, el registro “corresponde a la identificación y a la producción de conocimiento sobre el bien cultural. Eso significa documentar, por los medios técnicos más adecuados, el Patrimonio Inmaterial en Brasil”. (IPHAN, 2006, p.22). No obstante, se crearon, por el Decreto N° 3551/2000, diferentes libros de Registro, donde se inscriben los —distintos dominios en la composición de la dimensión inmaterial del patrimonio cultural. Ellos son: 1) Libro de registro de los saberes: conocimientos y modos de hacer enraizados en lo cotidiano de las comunidades; 2) Libro de registro de las formas de expresión: manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas; 3) Libro de registro de celebraciones: rituales y fiestas que marcan la vivencia colectiva de trabajo, de la religiosidad, del entretenimiento y de otras prácticas de la vida social; 4) Libro de registro de los lugares: mercados, ferias, santuarios, plazas y demás espacios donde se concentran y se reproducen prácticas culturales colectivas. Para que un determinado objeto/elemento de cultura inmaterial sea registrado es necesario, según los artículos 2 y 4 de la Resolución 001/06 IPHAN (de 3 de agosto de 2006), que sea enviada una petición de registro según las siguientes reglas:

Art. 2° - El requerimiento para la instauración del proceso administrativo de Registro podrá ser presentado por el Ministro de Estado de Cultura, por las instituciones vinculadas al Ministerio de Cultura, por las Secretarías Estatales, Municipales y del Distrito Federal y por las asociaciones de la sociedad civil.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

Art. 3º - El requerimiento para la instauración del proceso administrativo de Registro será siempre dirigido al Presidente del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, IPHAN, pudiendo ser encaminado directamente a este o por medio de las demás Unidades de la Institución.

Art. 4º - El requerimiento será presentado en documento original, fechado y firmado, acompañado de las siguientes informaciones y documentos: I. Identificación del proponente (nombre, dirección, teléfono, e-mail, etc.); II. Justificación de la petición; III. Denominación y descripción sumaria del bien propuesto para Registro, con la indicación de la participación y/o actuación de los grupos sociales envueltos, de donde ocurre o se sitúa, del período y de la forma del bien, tales como fotografías, diseños, videos, grabaciones sonoras o filmes; VI. Referencias documentales y bibliográficas disponibles; VII. Declaración formal de representante de la comunidad productora del bien o de sus miembros, expresando el interés y la anuencia con la instauración del proceso de Registro.

Una vez realizado el registro, se puede pasar a la protección oficial de un determinado patrimonio. Su objetivo es preservar bienes de valor histórico, cultural, arquitectónico, ambiental y también de valor afectivo para la población, impidiendo la destrucción y/o des-caracterización de tales bienes. Puede ser aplicado a bienes móviles, como a los que son relacionados con la memoria colectiva, o fijos.

Después del acto administrativo, de responsabilidad del IPHAN, realizado por el Poder Público, en los niveles federal, estatal o municipal, mediante la petición de apertura de un proceso —lo que puede ser realizado por cualquier ciudadano brasileño o institución pública—, el proceso de preservación oficial comienza tras la evaluación técnica preliminar que, en caso de aprobación expide la notificación a su propietario. En esa notificación, el propietario es informado de que el bien se encuentra bajo protección legal hasta que sea tomada una decisión final, que corresponde a la aprobación de protección oficial por el Consejo Consultivo del Patrimonio Cultural, la homologación ministerial de la decisión, publicada en Diario Oficial, y la inscripción del patrimonio en el *Livro do Tombo* (Libro de Protección Oficial), así como la comunicación formal de la protección oficial a los propietarios. Obsérvese que la protección oficial no funciona como una desapropiación del bien, si no tan solo como una prohibición de su des-caracterización, permitiendo, por ejemplo, el alquiler, venta o herencia de un bien protegido oficialmente —en el caso de venta, la institución solicitante de la protección oficial tiene preferencia en la compra y debe de ser notificada en caso de interés en la venta. Según informaciones del sitio web del IPHAN, la protección oficial preserva el patrimonio, dado que constituye “la primera acción a ser tomada para la



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

preservación de los bienes culturales, en la medida que impide legamente a su destrucción” (www.IPHAN.br).

Con el objetivo de “Promover y coordinar el proceso de preservación del Patrimonio Cultural Brasileño para fortalecer identidades, garantizar el derecho a la memoria y contribuir al desarrollo socioeconómico del país”⁴, los inventarios y registros provenientes de su base de datos reconocen el dinamismo característico del patrimonio cultural inmaterial, en especial al observar la diferencia que hay entre un registro patrimonial y un registro de patente, por ejemplo, teniendo en cuenta que los intereses del primero envuelven no solo ventajas financieras sino también el derecho de manutención, incentivo y salvaguarda (Magalhães, 2006).

Aquí, debemos recordar la diferencia entre registro y protección oficial. Un registro procura identificar y salvaguardar procesos de producción, mientras que una protección oficial busca la conservación de productos del ingenio humano. Son instrumentos diferentes para fines diversos, pues el primero ocurre generalmente de acuerdo con su productor y el segundo puede o no estar de acuerdo con los intereses de este (Arantes Neto, 2005).

La importancia de esta distinción entre registro y protección oficial puede ser notada en el momento de lidiar con pueblos indígenas, en la adecuación del Inventario Nacional de Referencias Culturales, INRC, y del Decreto 3551/00. Pese a todo, “[...] cabe pensar si las “celebraciones, saberes y modos de hacer, formas de expresión y lugares”, categorías establecidas por el referido decreto, de hecho organizan el entendimiento sobre contextos históricos y políticos en los cuales esas poblaciones se encuentran inmersas” (Oliveira & Freire, 2005, p. 162).

Hay una diferencia operacional relativa a los términos registro y protección oficial (*tombamento*), junto con las normas de acceso al conocimiento tradicional asociado. Eso puede ser percibido en la propia reglamentación, donde las normas del “[...] Decreto N° 3551/2000, son de la competencia del Ministerio del Medio Ambiente” (Carneiro da Cunha, 2005, p. 16).

Si son vinculados los dos aspectos, ¿dónde reside entonces la diferencia? La diferencia entre ambos está en la actitud que comandan, en las medidas que generan. Conservar el patrimonio material es, sobre todo, conservar objetos ya producidos. Pero lo “inmaterial” no consiste en objetos y sí en la virtualidad de los objetos, su concepción, su plano, el saber sobre ellos. Conservar virtualidades, o sea, lo inmaterial, es conservar procesos. El énfasis, en el primer caso, es en el producto, es sobre el proceso de producción (Arantes Neto, 2005, p. 19).

4 Disponível em: <<http://portal.IPHAN.gov.br>>. Acessado dia: 13/09/2010.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

Siendo así, tal concepto genera conflictos: ¿Cómo proteger o salvaguardar aquello que está en constante movimiento? ¿Cómo podría el patrimonio, noción fundada por la protección de monumentos artísticos, arquitectónicos y naturales, lidiar con esta nueva categoría en que la cultura es parte del objeto de *patrimonialización*? En este orden de ideas, órganos como OMPI y el Instituto Nacional de la Propiedad Intelectual, INPI, en Brasil, mencionan el término “protección” para la unión entre el conocimiento tradicional y la propiedad intelectual. En el caso de los órganos como la UNESCO y el IPHAN, el usado es “salvuarda”.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1999), aunque los términos tengan preocupaciones distintas —pues el uso de la palabra ‘preservar’ se ocupa de los derechos intelectuales y del reconocimiento principalmente adquisitivo de estos, y el uso de la palabra ‘salvuarda’ se ocupa del derecho al conocimiento y asentamiento de diferentes formas culturales— ellos se asemejan en la condición de asegurar la perpetuación de sus puntos de vista y esto puede significar, por un lado, el no reconocimiento de otras formas de interpretación sobre lo que sea propiedad intelectual, en un contexto en que incluso la sociedad occidental se ha transformado, y por otro, el no reconocimiento de otras formas de interpretación acerca de las culturas a ser ‘salvuardadas’ o asentadas o perpetuadas por el patrimonio cultural, no observándolas o no lidiando con ellas como culturas mutables en sí. Para Arantes Neto,

Se volvió inevitable, para los órganos del patrimonio, interactuar con agencias y agentes sociales identificados con los medios populares, indígenas y de los demás grupos étnicamente diferenciados, que no orientan necesariamente sus estrategias de negociación por los códigos burocráticos y jurídicos vigentes. [...] Además, como he defendido, la creación de instrumentos para la salvuarda del patrimonio inmaterial creó la posibilidad de encaminarse en dirección a la esperada síntesis integradora que permite restituir a los objetos materiales (tomados en sus diversas dimensiones tangibles), las prácticas que los constituyen (los saberes en ellos consustanciados) y las prácticas sociales que les dan sentido (Arantes Neto, 2005, p. 8).

La política patrimonial brasileña sigue en desarrollo con una multiplicidad de problemas proporcional a la diversidad cultural del país. Como vimos, desde el siglo XIX una clara distinción entre una cultura tradicional y una cultura científica sirvió como eslogan para la definición de color local y, en esta, de la *brasilidad*. En la invención ratificada por la literatura nacional el negro y el indio ganaron un espacio, pero no tuvieron voz activa.

Aunque la identidad nacional tenga esos elementos en cuenta, su representación es inmóvil, tipificada e idealizada conforme a patrones occidentales



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran

Maria Raquel da Cruz Duran

Europeos. Oral, aún, la cultura brasileña pasa, a la medida en que antropólogos y científicos sociales se esfuerzan por estudiar grupos marginalizados de representaciones historiográficas más precisas, a reconocer la polisemia de los pueblos indígenas inclusive en los límites de las políticas públicas patrimoniales, aunque impulsadas por la presión internacional de los últimos 20 años.

Por fin, observamos que la antropología, como las otras áreas de las ciencias humanas, está repleta de reificaciones que engloban tanto el concepto de sociedad y cultura, como la de individuo como materialización de relaciones sociales, culturales, ideológicas, etc (Strathern, 1988).

Como tal, la existencia de una *socialidad*, al contrario de una sociedad, y de un individuo, al contrario de un individuo —al final, para Strathern la sociedad es aquello que conecta individuos y sus relaciones, por tanto, es *socialidad*, refleja la noción de persona vista más allá de una entidad singular, o sea, “[...] La persona singular puede ser imaginada como un microcosmos social” (Strathern, 1988, p. 41).

Sabemos que el estudio de la sociedad a través de la dualidad naturaleza-cultura no satisface a las nuevas tecnologías que transformaron el cuerpo humano en producto genético posible de ser patentado y comercializado, así como no responde las explicaciones acerca del hombre brasileño del ochocientos.

Sin embargo, pensar la formación de la identidad brasileña y el lugar del indio en ese proceso puede ayudarnos a comprender y alinear mejor las políticas públicas sobre el patrimonio, tan influenciadas hoy día por directrices internacionales, a la realidad local. Una en la que el indio actual pueda ser considerado no solo como el hombre occidental lo piensa sino como él mismo se piensa. Esto puede llevarnos a una mesa de debates acerca de lo que pueda ser la identidad brasileña y su patrimonio.

Referencias

- Ansart, P. (2007). História e memória dos ressentimentos. En Bresciani, S. Naxara, Márcia. *Memória e ressentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: UNICAMP.
- Arantes, P.E. (1992). *O sentimento de dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra.



ARTÍCULO

Maria Renata da Cruz Duran
Maria Raquel da Cruz Duran

- Arruda, A. (1998). O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro. En *Representação a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- Lanari BO, J.B. (2003). *Proteção do patrimônio na UNESCO: ações e significados*. Brasília: UNESCO.
- Brandão, C.R. (1986). *Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense.
- Callado, A. (S.F.). *500 anos de opressão e luta*. Caderno 4, 19/12/92, p.10. São Paulo: Folha de São Paulo.
- Cândido, A. (2000). *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha.
- Carvalho, J. M. (1988). *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: IU-PERJ.
- Castro, S. (1985). *A carta de Pero Vaz de Caminha: O Descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L & PM.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Carneiro da Cunha, M. (1992). Introdução a uma história indígena. En *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chouay, F. (2001). *Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Edunesp.
- Debret, J.B. (1975). *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins, Brasília: INL.
- Duarte, J.F. (2001). *O sentido dos sentidos – a educação do sensível*. Curitiba: Criar Edições Ltda.
- França, J.M.C. (1999). *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. Lisboa: Cada da moeda.
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Larraín, A. (2002). A patrimonialização da arte e da cultura indígena na Colômbia. O caso do Sombrero Vueltiao. *Revista Tellus*, año 9, n. 17, jul./dez.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Raça e história*. Lisboa: Presença.
- Luccock, J. (1976). *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. Tomadas durante uma estada de 10 anos nesse país (de 1808 a 1818). Trad. Milton da Silva Rodrigues. São Paulo: Martins.
- Magalhães, A.F. (2006). A construção do patrimônio cultural imaterial nas políticas de preservação em Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG. Tesis de maestría.
- Magalhães, D. (1978). Ensaio sobre a história da literatura no Brasil. *Niterói, Revista Brasiliense*. São Paulo: Academia Paulista de Letras.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran

Maria Raquel da
Cruz Duran

- Mapa da população da corte e províncias do Rio de Janeiro em 1821. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 33, parte 1.
- Mattos, A.R. (2006). Fazer escolhas, “ser você mesmo”, “ter personalidade”: Um estudo sobre a experiência de liberdade de jovens cariocas na contemporaneidade. *Disertación de Maestría*. Rio de Janeiro: UFRJ / Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
- Melatti, J.C. (1972). *Índios no Brasil*. Brasília: Coordenada.
- Morse, R. (1988). *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras.
- Naxara, M. (1998). *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro 1870/1920*. São Paulo: Anablume.
- Novaes, W. (1994). *Índios no Brasil*. Brasília, Ministerio da Educação e do Desporto.
- Oliveira Filho, J.P. (Org.) (1987). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. En *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Oliveira Filho, J.P. (Org.) (1987). Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. En *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Pinheiro, A.F., et. Al (2006). A proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais na Amazônia: Pesquisa, Inovação e Desenvolvimento: Há parceria possível? (p.241-259) En: Silva Barros, B., et. al (Org.). *Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi: Centro Universitário do Pará.
- Ribeiro, D. (1957). *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: CBPE.
- Rugendas, J.M. (1940). *Viagem Pitoresca através do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins. Trad. Sergio Milliet, 2ª ed.
- Sahlins, M. (2004a). *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Sahlins, M. (2004b). *Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do ‘sistema mundial’*. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Sahlins, M. (2004c). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Saint-Hilaire, A. (1903). *Viagem à Província de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, província da Cisplatina e Missões do Paraguai*. São Paulo: Livraria Martins.
- Saint-Hilaire, A. (1938). *Viagem à Província Gerais do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense.



ARTÍCULO

Maria Renata da
Cruz Duran
Maria Raquel da
Cruz Duran

- Santos, L.G. (2003). *Politizar novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34.
- Schwarcz, R. (1988). *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.
- Souza, A.R. (2006). A atualidade do americanismo e fordismo em Gramsci. *Revista Urutágua – Revista acadêmica multidisciplinar* (Cesin – MT/DCS/UEM) n. 09, abr/mai/jun/jul/, Quadrimestral, Maringá, Paraná, Brasil.
- Spix, J. B. von, Martius, C.F.P. von. (1967). *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Melhoramentos.
- Tamaso, I. (S.F.). A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Revista Sociedade e Cultura*, julho-dezembro, ano/vol.8, número 002, Universidade Federal de Goiás, Goiânia/Br.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté. Os deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Wagner, R. (2010/1975). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naif.
- Weber, M. (2000). *A ética protestante e o espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira.
- Wheling, A. (1999). *Estado, Memória, História: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.