

EJE 1

**MISIONES JESUÍTICAS E INDÍGENAS MISIONEROS EN URUGUAY.
CONOCIMIENTO APLICADO PARA LA INTEGRACIÓN AL TURISMO
CULTURAL REGIONAL¹**

Carmen Curbelo
Isabel Barreto

Programa Recuperación del Patrimonio Indígena Misionero. Norte del Río Negro.
Uruguay. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Casa de la
Universidad - Tacuarembó – PRET Noreste
programa.misiones@gmail.com

¹ Referencia bibliográfica: Curbelo, Carmen e Isabel Barreto 2010. Misiones Jesuíticas e indígenas misioneros en Uruguay. Conocimiento aplicado para la integración al Turismo Cultural regional. En: *IV Congreso Latinoamericano de Investigación Turística*, setiembre. CD ROM. Montevideo.

1. INTRODUCCION

Desde las Misiones Jesuíticas el territorio al norte del río Negro fue colonizado como estancias ganaderas -1669- en época más temprana que el territorio del Sur. Desde esa época y hasta la actualidad, en un extenso territorio que involucra a Brasil, Paraguay, Argentina y Uruguay se movieron y asentaron miles de indígenas con comportamientos culturales gestados en el entorno misionero jesuítico, aportando su lengua y cultura. Puestos de estancia, imaginería religiosa, toponimia, nomenclatura botánica y faunística, ciudades y descendientes, comportamientos de resistencia pasiva o activa, conforman un capital cultural que evidencia dicho origen y, cuya exposición puede incorporarse, como elemento distintivo, a la oferta turística.

El PROPIM desarrolla diferentes líneas de investigación: arqueología, biodemografía, lingüística, antropología social, análisis de interpretación cartográfica sin cerrar la lista. Nuestros principales objetivos son a) investigar el rol y la incidencia del indígena misionero en la estructuración del espacio cultural del Norte del Uruguay, y b) lograr que el conocimiento generado se traduzca en un insumo enriquecedor de las identidades locales, acrecentando su capital de bienes culturales para transformarlo en una potencial oferta turística cultural vinculada con el resto de la región (CURBELO y BRACCO 2005).

En este trabajo presentamos una reflexión sobre la apropiación social del conocimiento aplicado a la valorización turística cultural a nivel local y regional de las permanencias culturales vinculadas al sistema Misionero Jesuítico en nuestro territorio. La misma se presentará relacionada, de acuerdo a nuestro punto de vista, a tres vertientes ineludibles. En primer lugar, la contextualización sociocultural e histórica de los comportamientos de larga duración y de corto plazo. Elemento fundamental para comprender de qué se trata la temática que proponemos volver objeto de turismo. En segundo término, el quehacer del científico social y su relación con la población actual, academia y sociedad vinculadas a la noción de socialización y educación, musealización, patrimonio cultural y uso del pasado. El concepto de patrimonio que utilizamos se basa en nuestra labor socialmente aceptada de investigadores y nuestra obligación ética de comunicadores del conocimiento, reconociendo la libre voluntad de la sociedad de apropiárselo. No se trata de imponer conocimiento para “crear” identidad, sino de mostrarlo, partiendo del principio que solo lo que la sociedad siente como propio puede transformarse en un bien que todos en forma democrática, puedan usufructuar, primero a nivel simbólico y como consecuencia económico (CURBELO y BRACCO, 2005).

Por último, revisaremos brevemente la contextualización académico-política del tema, vinculada con los intereses internacionales que la relacionan con el Mercosur, y nuestra fundamentación, desde la academia, para proponer la valoración de ese patrimonio cultural.

2. LOS CONTEXTOS DE LARGO Y CORTO PLAZO

2.1 Las Misiones Jesuíticas del Paraguay

Desde principios del siglo XVII, con el apoyo del gobernador de Asunción, Hernando Arias de Saavedra, se comienzan a fundar las primeras reducciones a cargo de los padres de la Compañía de Jesús. La intervención jesuita en el territorio americano central tuvo inicialmente tres frentes: 1. Hacia el Oeste de Asunción y río Paraguay -en

el área de indios Guaycurúes-; 2. El Guairá, en el Noreste paraguayo y 3. El área del río Paraná -actual territorio de Brasil, provincia argentina de Misiones y la región Sudeste del actual Paraguay- (FURLONG, 1978). 4. Posteriormente se extendió sobre el río Uruguay por su occidente y hacia el sur -actual territorio de la provincia argentina de Corrientes- y hacia el oriente donde en el siglo XVIII se fundan los denominados “Siete Pueblos Orientales” -actual territorio brasileño estado de Rio Grande do Sul-.

Las reducciones dan inicio a pedido de la corona española por motivos políticos y humanitarios con los indígenas. El objetivo era captar y catequizar grupos indígenas sobre todo habitantes de las áreas selváticas de los ríos Paraná, Paraguay y Alto Uruguay, que hablaban con más o menos diferencias dialectales, el guaraní, y cuyas costumbres eran más o menos similares. Vivían en aldeas de hasta 300 personas, construían grandes casas hechas con troncos que sostenían un techo de hojas de palma; en cada una de ellas convivían unas 50 a 80 personas unidas por parentesco. Plantaban zapallo, maíz, porotos, mandioca, maní entre otros y cazaban monos, pecaríes, aves, entre otros.

Las aldeas o *tekó'a* en guaraní, permanecían unos seis años en el mismo lugar hasta que se agotaba la tierra y debían mudarse a otro paraje. A nivel político estaban dirigidas por un cacique, y los aspectos rituales dentro de los que se incluía la medicina estaban en manos de un shamán o *pajé*. Fabricaban herramientas de piedra pulida: piedras lenticulares para arrojar con honda, puntas de proyectil, mazas y para el trabajo hachas pulidas. Producían vasijas de cerámica. Estaban en guerra muy a menudo con los grupos vecinos y practicaban antropofagia ritual con algunos de los individuos enemigos elegidos para ello.

Los jesuitas captaron la mayor cantidad posible de estas *tekó'a* y fundaron pueblos que incluían a muchas de esas aldeas. Esta forma de organización económica y social de los grupos indígenas fue decisiva para la estructura que los misioneros dieron al espacio, tanto macro como micro, en sus reducciones. Ellos produjeron a su interior, cambios sustanciales en la estructura social de los grupos reducidos, comenzando por la transcripción escrita de su propia lengua –Guaraní- hasta la modificación de todos los aspectos socio-económico-culturales que pasaron a ser esencialmente occidentales, “pareciendo” indígenas (MELIÁ, 1986).

Sin embargo, no todos los indígenas reducidos eran de origen amazónico. Las misiones más sureñas como Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, San Borja en algún caso se fundaron con y albergaban familias de grupos de cazadores recolectores del área de praderas: charrúas, guenoas y yaros que manejaban el guaraní como segunda lengua desde antes de la llegada de los conquistadores. Es por esta razón que preferimos usar el término indígena misionero y no guaraní misionero.

Los Jesuitas usaron el guaraní como lengua general para todas las misiones e imponen a los indígenas el espacio ordenado del pueblo misionero y el horario rígido de actividades, donde la práctica de la religión católica era el eje. La yerba mate y la ganadería eran las grandes fuentes de sostén económico de las Misiones, sumado a la agricultura de todo lo que ya conocían los indígenas y en menor cantidad el trigo, originario del Viejo Mundo. Las actividades en los pueblos consistían en agricultura, ganadería, cuidado y cosecha de yerba, hilado y tejido de algodón, las prácticas del culto religioso, aprendizaje de música e instrumentos musicales. Algunos individuos, varones, eran los elegidos para el trabajo en los talleres: talla de imágenes religiosas, producción de cerámica con torno, fabricación de tejas, baldosas, fabricación de instrumentos musicales, fundido de campanas entre otros. Los caciques y sus familias recibían enseñanza de idioma español.

El primer pueblo misionero se fundó a fines de 1609, en la confluencia de los ríos Paraná y Paraguay: San Ignacio Guazú (FURLONG, 1978). Hacia mediados del siglo XVIII estaban establecidos en forma permanente, los denominados 30 Pueblos Misioneros, diseminados en los actuales territorios de Brasil, Paraguay y Argentina. Sobre el actual territorio uruguayo al norte del Río Negro, se ubicaban los terrenos correspondientes a las estancias de los pueblos de Yapeyú, San Nicolás y Santa Tecla fundamentalmente, con puestos y capillas de población semipermanente, algunos de los cuales dieron origen posteriormente a ciudades actuales, como es el caso de Paysandú. (BARRIOS PINTOS, 2008)

En 1750 se firma el Tratado de Permuta, por el cual España debe entregar a Portugal los territorios en los que se encontraban ubicadas las Misiones Jesuíticas Orientales –con respecto al río Uruguay- a cambio de la Colonia del Sacramento, provocando el consecuente conflicto bélico que le sigue, la Guerra Guaranítica, que termina con la derrota de los ejércitos misioneros en 1756. Ambos hechos producen un quiebre importante en todo el sistema económico y social de los pueblos misioneros, provocando la huida de muchos individuos. Un poco más tarde, en 1768, la expulsión de la Compañía de Jesús de América produce la ruptura final del sistema misionero jesuita. Las misiones quedan bajo administración española. El cambio en la rígida organización de tareas que habían generado los jesuitas produce un quiebre en la vida cotidiana de los indígenas misioneros que se traduce en la rápida despoblación de los pueblos, el abandono de las actividades económicas y la miseria. Más adelante, a partir de 1801, se desatan cruentas guerras por la posesión del territorio misionero. Primero desde Portugal, luego el novísimo Paraguay y las provincias de Corrientes y Entre Ríos y hasta la Oriental desde donde Artigas a través de Andrés Guacurarí, intenta recuperar el territorio misionero para la Liga Federal.

Las dificultades para reorganizarse en forma segura, tanto política como económica, producen una dinámica sociocultural de modificaciones, readaptaciones y actitudes de resistencia pasiva o activa a estas nuevas situaciones. Se va produciendo lentamente el empobrecimiento de los indígenas misioneros, la ruina y abandono de la mayoría de los pueblos y un sistema sociocultural que divagaba entre lo indígena aborígen y la aculturación. Resultando, en función a como estaba organizado el sistema colonial y su “orden” establecido, individuos marginales y fuera de toda consideración social, excepto como mano de obra barata en las áreas rurales o la contratación particular de aquellos individuos que aún conservaban conocimientos de las manualidades aprehendidas en el período jesuita.

Hasta aquí una muy sucinta y simplificada introducción para comprender los procesos históricos y culturales regionales que nos incluyen y quiénes eran los indígenas misioneros.

La expresión **indígena misionero** se refiere a aquellos individuos originarios de los pueblos misioneros jesuíticos, tanto “guaraníes” como charrúas, yaros o guenoas, y cuyas costumbres, tanto en lo material como en lo simbólico, los hacen diferentes a otros indígenas, aún de sus mismos grupos, y a los criollos. Decenas de años y generaciones viviendo en las reducciones modificaron las costumbres aborígenes pero no las borraron todas, generándose una intrincada mezcla entre lo aborígen y lo occidental. Perduraron por ejemplo, la tecnología de manufactura de cerámica, la lengua, la organización por cacicazgos, la ausencia de los conceptos de ahorro, de trabajo y de culpa tal y como son concebidos por nuestra sociedad, la ritualidad. Otras fueron adquiridas durante el tiempo misionero: el gusto casi exclusivo por la carne de vaca, la jerarquización y poder creciente de los caciques, la desaparición de sus ritos ancestrales sustituidos por los sacerdotes y con ello la imposición y adopción de la

religión católica. La expulsión de los jesuitas genera poco a poco un nuevo quiebre cultural: la relación con la sociedad criolla que antes estaba prohibida, la falta de controles rígidos para realizar las actividades, una administración errante. Todo ello implica a los indígenas misioneros una nueva reestructuración de la realidad para poder sobrevivir.

2.2 Indígenas misioneros en territorio Oriental

La instalación de indígenas provenientes de las Misiones Jesuíticas en territorio oriental se inicia con las primeras explotaciones ganaderas de la región en el siglo XVII. De acuerdo con González Rissotto y Rodríguez (1990; 1991) esta inmigración misionera se ha producido de acuerdo a tres modalidades. En primer lugar, escapes de individuos aislados o pequeños grupos, relacionados con las diferentes actividades generadas por la explotación de ganado durante los siglos XVII y XVIII. En segundo lugar, los traslados masivos de indígenas efectuados para ser utilizados en tareas civiles y militares, ocupando parte del siglo XVII y casi todo el XVIII. Por último, ya finalizando el siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX, en asentamientos masivos producidos por el abandono voluntario y con características de huida de otros lugares de ocupación –inmigración del Cacique Manduré en 1813 e inmigración en 1820 huyendo de los enemigos de Artigas a quienes habían apoyado (ASSUNÇÃO, 1984; CABRERA y CURBELO, 1988; GONZÁLEZ RISOTTO y RODRÍGUEZ, 1990; 1991; POENITZ y POENITZ, 1993). Estas dos últimas, que involucran cada una miles de individuos, se asientan en la franja costera oriental del río Uruguay ocupando fundamentalmente, territorios de los actuales departamentos de Salto y Artigas.

El último movimiento masivo migratorio lo constituyen los miles -6.000 aproximadamente- que se trasladan con el General Rivera desde las Misiones en 1828-29. Con ellos Rivera funda Santa Rosa de la Bella Unión o Colonia del Cuareim (1829 - 1832) actual asentamiento de la ciudad de Bella Unión, en el departamento de Artigas; San Francisco de Borja del Yí (1833 -1862) en Florida; San Servando (1833-1853) en Cerro Largo y San Fructuoso (hoy capital del departamento de Tacuarembó). (ANTÚNEZ DE OLIVEIRA, 1979; AUBOUIN, 1968; BARRIOS PINTOS, 2008; BERAZZA, 1971; FALCAO ESPALTER, 1924; ISABELLE, 1943; MONTERO LÓPEZ, 1989; PADRÓN, 1996; POENITZ, 1995; POENITZ y POENITZ, 1993).

2.3 El concepto indígena misionero

Para abordar la investigación de las permanencias materiales e inmateriales vinculadas a la presencia indígena misionera en nuestro territorio, debemos definir una categoría que, por demasiado usada –guaraní misionero- da cabida no explícita a muchas acepciones tanto de tipo historicista, seudo antropológicas o normativas. No todos los indígenas reducidos eran de origen amazónico. Las misiones más sureñas como Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé, San Borja en algún caso se fundaron con y albergaban familias de grupos de cazadores recolectores del área de praderas: charrúas, guenoas y yaros (DEL TECHO, 1893; FURLONG, 1978; TORRE REVELLO, 1958) que manejaban el guaraní como segunda lengua desde antes de la llegada de los conquistadores. Por otra parte, los grupos denominados genéricamente “guaraníes” conforman un conjunto de grupos caracterizados como amazónicos (SERVICE, 1973) que difieren entre sí en particularidades culturales y aún dialectales del Guaraní.

Guaraní alude a la lengua, no puede ser equiparado a un concepto de etnia, no es un conjunto dado de comportamientos culturales. Sin embargo, sin demasiado análisis, se extiende el término a lo cultural, generando una homogeneización falsa para referirse a los indígenas que fueron reducidos por los jesuitas. Por esta razón utilizamos operativamente, el término **indígena misionero** y no guaraní misionero.

La expresión guaraní misionero o simplemente guaraní –en contexto de referencia a lo misionero-, encierra tácitamente en toda la historiografía referida a las Misiones Jesuíticas, un patronímico: hace referencia a aquellos individuos originarios de los pueblos misioneros jesuíticos, tanto horticultores amazónicos, los “guaraníes”; cazadores recolectores de pradera como charrúas, yaros guenoas, y grupos horticultores chaqueños como abipones, dando por sobreentendido, que esos individuos son diferentes, tanto en lo material como en lo simbólico, a otros indígenas, aún de sus mismos grupos: los llamados “infieles” en la época, o a los provenientes de otros pueblos misioneros dirigidos por otras órdenes religiosas, y, a los criollos “civilizados”. Por lo tanto, son varios los significados a los que hace alusión el término guaraní misionero: patronímico referente a los pueblos de las Misiones Jesuíticas del Paraguay, alude a lo religioso, a los aspectos biológicos, asume la existencia de una sola etnia reducida en las misiones y hay aún un quinto valor, referente a la falta de civilización, obviamente reservada para lo occidental –criollos y europeos-.

Decenas de años y generaciones viviendo en las reducciones modificaron los comportamientos aborígenes generando una intrincada mezcla entre lo aborígen y lo occidental. Perduraron, a modo de ejemplo, la tecnología de manufactura de cerámica, la lengua, la organización en cacicazgos, la ausencia de los conceptos de ahorro, de trabajo y de culpa tal y como son concebidos por nuestra sociedad, la ritualidad. Otras fueron adquiridas durante el tiempo de reducción: el gusto casi exclusivo por la carne de vaca, la jerarquización y poder creciente de los caciques, la desaparición de sus ritos ancestrales sustituidos por los sacerdotes y con ello la imposición y adopción de la religión católica.

La expulsión de los jesuitas produce un nuevo quiebre cultural: aparece la relación directa con la sociedad criolla que antes estaba prohibida, la falta de controles rígidos para realizar las actividades, una administración errante con la consecuente pérdida de bienes y de producción, tanto a nivel agrícola ganadero como artesanal. Todo ello implica a los indígenas misioneros una nueva reestructuración de la realidad para poder sobrevivir (CURBELO, 2009; MAEDER, 1992; MARILUZ URQUIJO, 1953; POENITZ, 1983).

El PROPIM utiliza el concepto indígena misionero operativamente y desde su enfoque antropológico, haciendo referencia a un grupo de individuos originario de los territorios misioneros jesuíticos, pertenecientes a diferentes etnias cuyos orígenes son previos a la llegada europea a América. Está unido por comportamientos culturales aborígenes de larga duración, por ancestros y memoria comunes, por la ritualidad y apego a la religión católica, que lo transforman en un grupo con identidad propia, la cual puede ser reconocida: a través de la documentación escrita producida por ellos –cartas y documentos de reclamo, protesta, decisiones, adhesiones a causas bélicas como en el caso de Artigas y la defensa de Misiones, entre otros- (vide PADRÓN 1991, 1996; MELIÁ, 1986; POENITZ y POENITZ, 1993). A nivel arqueológico, a partir de los restos materiales originados por ellos: vasijas de cerámica con formas propias, los restos de alimentación exclusivamente vacunos, piedra tallada para sustituir la escasez de metal, entre otros (CURBELO 1999). Ni durante el período jesuita ni durante el posterior se trata de una simple suma de costumbres indígenas y occidentales. Es la interacción durante largos años de ambas y la ocurrencia de muchos y complejos

procesos de cambio en los comportamientos –unos de adaptación otros de resistencia activa o pasiva- con multitud de actores sociales involucrados: jesuitas, españoles, portugueses, criollos y sus respectivos órdenes sociales.

3. LA RELACION CON LA SOCIEDAD

Transformar bienes materiales e inmateriales en elementos potencialmente utilizables para la proyección de los desarrollos locales a partir del turismo cultural implica la interacción entre el conocimiento y los saberes populares, entre los diferentes actores sociales participantes e involucrar a la sociedad en su reflexión sobre ellos. Esto puede implicar volverlos visibles cuando no han sido manejados por la historia institucional, reconocer su presencia en la vida cotidiana, observarlos como parte de procesos históricos que aunque presentes no se ven o participan de memoria a nivel familiar no pública. Puede ocurrir además que haya que sumar otros conocimientos a los saberes populares asociados con determinados objetos o restos arquitectónicos.

3.1 Extensión

Desde el marco institucional, se concibe a la extensión como un proceso de aprehensión y transformación de la realidad, que llevan adelante estudiantes, docentes y egresados, en una interacción democrática y participativa con la comunidad, contribuyendo a la resolución de problemas y a la mejora de la calidad de vida. En la extensión “se parte de la realidad”, para dar respuesta a “necesidades sentidas o latentes” (UDELAR, CSEAM, 2001) por tanto es una experiencia, que se construye socialmente. Esta perspectiva es acorde con el rol de la Universidad, dedicada a la transmisión, producción y socialización del conocimiento socialmente útil.

Esto hace necesario el acercamiento e intercambio con la sociedad buscando además de la generación de conocimiento la circulación del mismo, y el empoderamiento de los sujetos que son partícipes del proceso, al mismo tiempo que se debe atender las propuestas de los colectivos locales organizados con las iniciativas académicas. De esta manera, el rol de los investigadores se convierte en significativo al propiciar no sólo el desarrollo de actividades de relacionamiento con el medio, sino también al impulsar al interior de sí misma la promoción y realización de actividades, siempre una relación fluida con la sociedad en su conjunto.

Esta forma de accionar, posibilita la acción coordinada y coherente de la academia con todos los actores sociales, sean institucionales o no. Para que sea posible dicho accionar coordinado, es necesario previamente tener conocimiento de las distintas situaciones locales y/o regionales en sus dimensiones sociales, históricas, culturales y económico – productivas, que permitan generar insumos para el desarrollo de la extensión, tal como lo plantean Olveyra & Oreggioni (2005),

"una mejor caracterización de dichas situaciones permite sentar las bases de programas de investigación locales y/o regionales, identificar áreas de trabajo y poblaciones objetivo de los proyectos de extensión, y necesidades y demandas para el desarrollo de actividades de enseñanza" (:38).

Sin embargo, no concebimos dicho accionar en un sólo sentido; es necesario articularlo con proyectos locales o regionales, tal como lo plantea Vázquez Barquero (2001), al considerar que "es conveniente que se produzca una sinergia entre las acciones que van de arriba hacia abajo promoviendo el desarrollo estructural que surgen

y las que van de abajo hacia arriba que surgen de la especificidad de cada localidad y de cada territorio" (MOCHI ALEMÁN, 2006:146)

Hobsbawm (2002), considera que los investigadores sociales

"sean cuales sean sus objetivos, están comprometidos en el proceso en tanto que contribuyen, conscientemente o no, a la creación, desmantelamiento y reestructuración de las imágenes del pasado que no solo pertenecen al mundo de la investigación especializada sino a la esfera pública del hombre (...) el estudio de la tradición es interdisciplinar (...) y por lo tanto es un campo que une una gran variedad de investigadores de las ciencias humanas, y no se puede llevar a cabo de modo adecuado sin su colaboración ..." (:20 -21).

A su vez, existe una gran reserva de información que se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólica. Incursionar en el conocimiento de diversas fuentes, entre las que destacamos a la tradición oral, tienen un poder desmitificador y aportan con su accionar a la generación de nuevos conocimientos.

El trabajo de extensión para cualquier disciplina representa la interacción en la transmisión de conocimientos a partir de demandas concretas de la sociedad generadas sobre la producción de conocimiento académico, en un relacionamiento de retroalimentación que genera reflexión y crecimiento humano. En el caso que nos ocupa, el concepto de base para cualquier acción con vistas al desarrollo local, es el de "uso del pasado". Este uso del pasado deberá estar enfocado hacia los aportes que la investigación social vinculada a los procesos socioculturales logra para un reconocimiento autocrítico de la sociedad actual. En este sentido, y desde un enfoque cognitivo formulamos cuatro categorías conformadas por grupos sociales cualificados por:

- La pertenencia histórica (construcción temporal)
- La pertenencia geográfica (construcción espacial)
- La pertenencia étnica (construcción individual/social)
- La pertenencia social universal (construcción social global)

Las tres primeras categorías refieren a los conceptos de construcción del pasado, su percepción y pertenencia actuales, las temporalidades sociales y su construcción y deconstrucción en la larga duración y en el tiempo corto actual, y en tercer término: la interpretación del contexto social investigado, la "apropiación del pasado" real o construido en la sociedad actual y sus vinculaciones en términos de la reproducción o cambios en los modelos sociales involucrados. Para mencionar la relación empírica entre las tres categorías creamos el concepto de "Área prioritaria de extensión".

La vinculación directa de estas construcciones mentales con la temática de la investigación realizada, hace a los grupos sociales que presenten alguno de estos atributos, los primeros destinatarios de los trabajos de extensión y apropiación.

La cuarta categoría se refiere a la característica de cualquier bien cultural, donde la dimensión de lo universal está dada por principios filosóficos inherentes a la cultura occidental en la consideración de los productos culturales. Esta relación sociedad / investigación / bien cultural está directamente comprometida con un uso del pasado que lo ve estrechamente vinculado con las problemáticas sociales y lo inserta en ellas para la resolución de problemas actuales.

La propuesta de extensión, además de la cognoscitiva primordial, está vinculada a la reflexión acerca de la estructura social actual y el cambio social, y por otra parte,

con la resolución de aspectos económicos sobre la base de la potencialidad que para esa misma sociedad pueden tener los bienes culturales de su propiedad. Ambas posibilidades que no son excluyentes, deberán surgir de la interacción discursiva entre el investigador y la sociedad.

Esta potencialidad económica no estará orientada neoliberalmente, donde el uso y la explotación del patrimonio cultural vienen impuestos por los poderes político/académicos, basados en modelos sociales creados por fuera de la sociedad local y al servicio de intereses hegemónicos y del manejo ideológico del patrimonio. En este caso, el usufructo económico surge de los propios intereses e inquietudes de la sociedad en interrelación con el investigador, en un diálogo de retroalimentación. Obviamente, su orientación filosófico/política final deberá ser la que la sociedad quiera darle.

3.2 Museos e investigación antropológica

Hablar de museo es hablar de educación, y dentro de ella, de educación permanente. Y hablar de investigación antropológica sobre un fenómeno tan importante a nivel cultural y demográfico como fue la presencia indígena misionera en nuestro territorio es reconocer que solo a nivel de disciplina aplicada se pueden obtener resultados. La investigación demográfica, arqueológica, antropológica social y lingüística de nuestro objeto de estudio genera conocimientos holísticos para ser aplicados sobre poblaciones y territorios. Su producción de conocimiento está involucrada directamente con el uso del pasado y su relación con el presente. El Museo que se ocupe de este tema debe relacionar prácticas educativas y comunicación social a partir del relacionamiento natural entre el presente y el pasado, surgido de la sociedad y relacionado con el medio, a partir de buscar nuevas alternativas para la generación de individuos libres, dentro del rol social que les toca jugar.

La memoria social o colectiva evidenciada a partir de los registros, vestigios y fragmentos, considerados conceptualmente como bienes culturales de una sociedad dada, se constituye en referente de la identidad cultural y en el instrumento mediador entre el sujeto histórico y la ciudadanía. (TAMANINI, 1998; 1999; BALLART, 1998; BRUNO, 2000; ENDERE, 2000)

Existen diferentes factores que en nuestros países han contribuido para la desintegración y la desapropiación de la herencia cultural, ya sea en el área de acción de los museos, en el área educacional, como en la de la ciencia antropológica. En general los sistemas de pensamiento hegemónicos, con un “orden” jerárquico establecido, basado en la dependencia económica y cultural, son el punto de partida de una enseñanza escolar y un modelo educativo que se caracteriza más por transmitir contenidos que por “proveer a la sociedad de los instrumentos con los que pudiese apropiarse de su medio natural y cultural, interactuando con la realidad del sistema” (TAMANINI, 1999:200) De esta forma, el individuo aprende hechos abstractos y asimila lo cultural pasivamente como símbolo de estatus que lo aleja de su realidad.

La construcción de los currículos se centra en la idea de nación resultante del aporte fundamentalmente europeo, donde ni los africanos ni los indígenas, las interrelaciones internas de estas fuerzas sociales así como la dependencia colonialista del país se toman en cuenta. El resultado es un producto abstracto e irreal, reforzado por los libros didácticos utilizados (TAMANINI, 1999).

El aporte de los museos – y de la educación- está en democratizar el conocimiento construido y de obtener, a través de diferentes sujetos que tienen acceso a los museos, indicadores importantes no solamente para avalar el producto elaborado sino como para encontrar nuevos problemas a ser investigados.

La socialización de la información obtenida en un sitio arqueológico y del sitio mismo, debe contemplar dos importantes aspectos. En primer lugar, la preservación del patrimonio cultural vinculada a la posibilidad de que la sociedad en él representada se piense a sí misma, teniendo en cuenta los temas de medio ambiente, la diversidad socio-económica-cultural y, como centro de esa alianza, el propio gerenciamiento de la comunidad sobre lo que debe ser preservado (TAMANINI, 1999:181).

El segundo gran aspecto, y estrechamente vinculado al primero, es como se usa el pasado. Los bienes culturales devienen de un pasado cuyo significado ya no puede estar supeditado como lo ha estado y aún lo está en la mayoría de los casos, a las elites dominantes en el orden social establecido. En este enfoque, el pasado deberá resignificarse a partir de los valores y significados que la sociedad actual hace del mismo en el presente. La posición teórica que sustenta estos principios está en relación con nuestra postura metodológica definida en el concepto de área prioritaria de extensión. En definitiva, surge de la sociedad decidir si, qué, cómo y cuanto se va a musealizar, proyectando en la exposición sus valores socioculturales -pasados y presentes-, vinculándose con los aspectos de preservación del patrimonio, y generando una propuesta educativa que se retroalimenta de la sociedad con la que se identifica.

De esta forma, el usufructo económico de toda la propuesta no devendrá de intereses foráneos a la comunidad involucrada, sino que se interrelacionará orgánicamente con el todo que es la propuesta de Museo. En general, estamos acostumbrados a que las decisiones vinculadas con conservación provengan de intereses relacionados con lo económico o con lo urbanístico. Entonces, conservar el pasado no puede ser la imposición hegemónica de una protección del patrimonio vinculado con la nostalgia, con lo estético o con fines económico-políticos. En este sentido concordamos con Tamanini en que “la problemática presente es la inserción del pasado en los contextos actuales sin desfigurarlos completamente.” (1998:194) Y para avanzar sobre esta cuestión las decisiones deben provenir de las necesidades socio-económico-culturales de la sociedad involucrada con los restos arqueológico.

Estrechamente ligado a estos conceptos está el criterio de autosustentabilidad y su valor como fuente de recursos económicos en la dinamización del mercado de trabajo local, y el cambio social vinculado.

En un enfoque crítico social de la valorización de los bienes culturales ese valor proviene de la sociedad misma, no de su imposición académica ni política y esa valoración social es la que genera los derechos de conservación del bien. Sin embargo, no puede haber una valoración social integral del bien ni su conservación sin la intervención de la investigación académica. El investigador es la herramienta que recupera cognoscitivamente para la sociedad, los restos del pasado. (Ballart, op.cit.) Y la tarea deberá hacerse en interacción academia/sociedad, con el énfasis puesto en las necesidades y deseos de esta última. El museo tiene una función social; la investigación, la preservación, la divulgación y la socialización del conocimiento y la participación de la comunidad se vuelven elementos fundamentales en esa función. “De un lado tenemos un público que mira hacia una exposición. Por el otro una población que genera su patrimonio” (TAMANINI, 1998:207). No puede haber planificación museológica sin la participación social. ¿Para quién, por qué, y para qué se va a preservar? Es esta relación de retroalimentación que se genera entre la sociedad y la academia la que justifica, moviliza y pone en funcionamiento los conocimientos y las voluntades para musealizar un sitio.

Si bien es más fácil de dominar en cuanto a la conservación, información y organización un Museo Central, el Museo de Sitio presenta más ventajas educacionales y administrativas que otro tipo de museo. Desde el punto de vista de la conservación, el

hecho de tener en forma conjunta materiales y sitio arqueológico favorece las tareas técnicas de conservación y permite conservar los contextos de forma más original. (PRICE, 1985)

3.3 Turismo y Antropología

La Historia, la Antropología, la Arqueología, entre otras disciplinas, junto a saberes, creencias e idiosincrasias locales, han producido ganancias a amplios sectores sociales, no a través del camino de la tecnología, sino a través del Turismo. Coincide esto con la evolución desde el turismo naturaleza a un turismo cultural donde, lo exótico de los comportamientos cotidianos e identitarios y el devenir histórico singular de muchas localidades o regiones, se transformó en un valor demandado por el visitante y ofrecido por el lugareño.

La alteridad construida por el turista que llega, en oposición al propio ser cultural de la comunidad receptora, responde a esta demanda comenzando a ofrecer, asociados a los atractivos naturales, sus rasgos culturales particulares junto a su distintiva historia.

Es por eso que acercar la "cultura" al "turismo" implica darla a conocer como emergente de procesos históricos que se expresan en instituciones y prácticas sociales siempre cambiantes y contingentes, intentando trascender la visión que postula la "cultura" como un producto acabado definido desde una concepción inmóvil. (http://www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm)

Se genera así un proceso de "comercialización de la cultura": las historias, tradiciones, identidades y el patrimonio creado y recreado por y para las comunidades nacionales y locales, se transforman en un capital rentable.

El turismo cultural es un proceso social que tiene como elemento distintivo la referencia al conjunto de procesos simbólicos que denominamos "cultura", en sus expresiones tangibles -arte, arquitectura, gastronomía, artesanías, entre otros- y/o intangibles -historia, creencias, tradiciones, costumbres, entre otros-. Desde esta perspectiva el turismo cultural nos remite al concepto de *patrimonio*, aquello heredado dentro del sistema cultural que adquiere desde la tradición, a través de procesos formales e informales, un valor simbólico.

...la conjunción entre lo "turístico" y lo "cultural" implica crear espacios de interacción donde los turistas y las comunidades puedan dialogar respecto del universo de significaciones y concepciones del mundo de la cultura a la cual se acercan, y de las perspectivas que sus mutuas diferencias hacen posibles. (http://www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm)

El uso turístico de los bienes patrimoniales involucra a muy diferentes sectores sociales -agentes turísticos, comunidades locales, investigadores, administradores, entre otros- con intereses inmediatos disímiles e invirtiendo capitales muy distintos. Ello demanda un marco de acción al extremo reflexivo, donde cada sector defina su concepto de turismo cultural y comprenda tanto los beneficios como los cambios sociales que su desarrollo conlleva.

Dada su naturaleza plural y compleja, el turismo cultural sólo puede ser abordado en cuanto actividad transdisciplinaria, con diversas dimensiones a considerar - lo que podríamos llamar órdenes económico, social, cultural, científico, educativo y ético, para mencionar sólo algunos. (http://www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm).

La reflexión sobre el desarrollo del turismo cultural debe, entre otros aspectos, observar al tiempo que promover, cómo esta actividad expone y cuestiona relaciones de poder y propiedad al interrelacionar derechos económicos y culturales de actores sociales muy diferentes. Conocimientos y saberes tradicionales se arriesgan a ser apropiados y recreados por intermediarios. Las comunidades locales se ven precipitadas a ajustarse al nuevo valor de sus **valores tradicionales** y a la negociación de su uso; a asumir que emprenden un cambio social a partir de la revalorización de un sector nuclear de su cultura. Este escenario no puede quedar sujeto a un desenvolvimiento anárquico. Por el contrario exige decisiones políticas a diferentes escalas, siendo la mayor la que observa el valor de la diversidad cultural como capital y patrimonio nacional.

Ese paso previo, en el cual la Antropología contribuye con un encuadre metodológico adecuado observando lo cultural y garantizando un acceso apropiado a lo patrimonial. Es **poner en valor** sectores claramente identificados del capital cultural, considerando la dimensión polifónica que caracterizó su creación y demanda su uso racional.

3.4 Museos de Sitio

La creación de un Museo de Sitio está reglada por diferentes documentos de UNESCO (1978-1982) (en PRICE,1985). De acuerdo a estas normativas, “El establecimiento de Museos “in situ” debe considerarse seriamente solo si:

- Los restos excavados merecen ser presentados al público.
- El lugar es de fácil acceso.
- Las colecciones están seguras.
- Existen instalaciones de laboratorio adecuadas para una conservación básica y posibilidades de instalación.” (PRICE, 1985:19)

Estas recomendaciones de UNESCO son un claro ejemplo de cómo, desde las cúspides del orden establecido, se selecciona, se ordena y se ejecutan acciones en este caso museísticas, que para lo arqueológico, no toman en cuenta a los interesados directos en ese pasado recuperado.

¿Quién decide que los restos **merecen** ser presentados? ¿Cuáles son las cualidades que hacen a un sitio o a unos restos **merecer** ser presentado? ¿Qué significa **fácil acceso**? ¿Para quién? ¿Para qué público se está pensando la musealización? ¿Qué significa la **seguridad** de una colección? Pero por sobre todas las preguntas que nos queramos hacer se encuentra la principal: ¿Quién, con qué autoridad, por qué, decide sobre un pasado que tiene relación directa con una sociedad presente prescindiendo de su opinión?

Tomamos de Tamanini la siguiente afirmación sobre educación que compartimos en relación al rol de los bienes culturales

La educación debe ser permanentemente universalizante, abierta, absolutamente democrática, y debe constituirse como un dominio del saber, que, mucho más amplio que la escuela o el sistema escolar, acabe siendo el de la propia cultura pensada como educación” (1998:197).

4. URUGUAY Y EL CIRCUITO TURISTICO DE LAS MISIONES JESUITICAS DEL PARAGUAY

La creación del Mercosur a partir de la firma de acuerdos de integración de cuatro países latinoamericanos -Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay- ha generado además de los acuerdos económicos de libertad arancelaria y aduanera y los acuerdos comerciales correspondientes, una serie de acciones que apuntan desde los diferentes estados, a la integración en lo social y cultural. En este último sentido, los países miembros crearon el Comité de Cultura del Mercosur que ha considerado al tema Misiones Jesuíticas como el núcleo temático que, desde la óptica del Turismo Cultural enhebrará a los cuatro países y ofrece una gigantesca área, vertebrada por el paisaje natural y los restos arqueológicos (principalmente arquitectónicos). La idea general es favorecer el intercambio de experiencia técnica y lineamientos en relación con la cultura, educación y turismo.

El Proyecto se ha denominado Circuito Integrado de las Misiones Jesuíticas. Toda el área temáticamente involucrada fue declarada por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad en su conjunto, y está conformada por una serie de sitios, monumentos y museos que se encuentran ambientados en paisajes naturales unas veces, y ya muy urbanizados otras. Se trata fundamentalmente de los remanentes materiales de algunos de los pueblos Misioneros y que se encuentran en los territorios de Argentina, Brasil y Paraguay (FURLONG, 1978).

Para aproximarnos a la idea que fundamenta este mega proyecto transcribimos lo que el Director del IPHAN (Brasil) publicó al respecto:

O fenomeno das missoes envolve e fascina. Exige que se mergulhe em suas profundezas. Nos ultimos anos, a visao deste contexto tem sido ampliada, graças a participacao de inumeros profissionais. Em sucessivos encontros, nacionais e internacionais, arquitetos, arqueólogos, historiadores, antropólogos, geógrafos, músicos, artistas, educadores, museólogos, restauradores, reafirmam: é hora de sedimentar as experiencias. De formar novos profissionais. De estruturar as acoes. E momento de trabalhar integradamente, envolvendo os países herdeiros da identidade missioneira. É necessário montar um ponto de convergência, reunir em un centro de pesquisa a documentacao espalhada pelo mundo. Um lugar que propicie o intercambio necessario ao estudo, protecao, valorizacao e difusao deste fabuloso acervo cultural. (Volcato Custódio, 1990:s/p).

Por diferentes razones Uruguay no había podido participar hasta ahora de la integración real del Circuito Misionero. Ellas revisten varias entidades que engloban dos aspectos interactuantes: el político y el académico. Desde lo académico el tema ha estado fundamentalmente en manos de historiadores Rodolfo González Risotto, Óscar Padrón Favre, Mario Callota, Natalio Vadell, Susana Rodríguez entre muchos otros, cuyos resultados de investigación nunca fueron tomados como insumo de conocimiento para la historia institucional que conforma nuestros planes de enseñanza. La consecuencia directa es que el aporte poblacional, así como las permanencias culturales de uso cotidiano actual –toponimia, palabras que provienen del guaraní, uso de yerba mate por mencionar solo algunos- que significó para todo nuestro territorio el asentamiento de miles de indígenas misioneros es poco conocido a nivel popular, aunque hay historiadores que desde hace tiempo lo han dejado bien claro. Si bien se trata de inmigrantes desconocidos y poco tenidos en cuenta en la historia institucional, aún es posible identificar su rol y su presencia en los procesos históricos que dan forma a la sociedad y al paisaje cultural actual a través de estudios multidisciplinarios y la voz de sus descendientes.

Por otra parte, la historiografía misionera tradicional y la arqueología dirigida a su investigación se han visto sesgadas por los restos monumentales, que se encuentran

en los pueblos, objeto y sujeto de interés para la investigación de las misiones y por ende del desarrollo de un circuito turístico misionero.

Los aires de la postmodernidad en las ciencias sociales originaron nuevos enfoques. La construcción y significado del espacio comenzó a tener un nuevo lugar en la Teoría Social (ACUTO, 1999, AGUIAR *et al.*, 2002, CURBELO, 1999, LEFEBRE, 1974; RAPOPORT, 1978) y ello trajo como consecuencia cambios generales en nuestra cultura occidental acerca de la significación de los bienes patrimoniales y la visión de la cultura como un sistema más holístico, repleto de grupos áfonos y polisémicos –véase como ejemplo la iniciativa de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO en 2003-. En relación a las Misiones del Paraguay esto trajo como resultado una academia que se vuelca a comprender el significado del espacio y el uso del territorio total sacándolo de lo urbano, las relaciones de poder vinculadas a la construcción del paisaje cultural. Como consecuencia, todo el espacio utilizado por las Misiones pasa a tener visibilidad y las decisiones políticas se vuelven también permeables al cambio académico en los paradigmas misioneros.

Junto a esa visualización únicamente de los pueblos, está implícito el concepto tradicional y erróneo de que solo aquello que es monumental, que es occidentalmente impresionante, por su estética y posiblemente porque involucra una de las dificultades más importantes para nuestra mente occidental moderna: el pensamiento etnocentrista de pensar que lo monumental equivale a civilizado. En el caso misionero tiene una doble entrada: por un lado fue hecho por aborígenes y por otro no son aborígenes cualquiera sino “reducidos” para ser civilizados por la Compañía de Jesús. Por lo tanto, sus productos “civilizados”: iglesias, casas, pueblos, mezcla de mano de obra aborígen y dirección e ideología occidental, se recupera y se musealiza. Se vuelve objeto de turismo cultural todo aquello que es legible por nuestros preconceptos culturales, teñido de un importante sentido del gusto estético y de la admiración que provoca que un occidental obtenga que un indígena logre un producto “civilizado”. No olvidemos que por largos años arquitectura y patrimonio material han ido de la mano desconociendo muchas veces los contextos culturales reales u otros restos y vestigios que por no ser “visibles” en el sentido de percepción y en el sentido de “vale la pena mostrarlo” han quedado rezagados, aunque demostraran complementar o aún poseer informaciones fundamentales para otros temas.

Esto ocurrió con nuestro país. Por un lado no hubo pueblos en nuestro territorio, por lo tanto no se incluyó su presencia en el Circuito al mismo tiempo que los historiadores convocados negaban la posibilidad de la presencia de restos materiales monumentales que justificara tal inserción. En cambio Uruguay proponía aquello que era Jesuita y monumental: la Calera de las Huérfanas o Estancia de Belén. Esto también fue un escollo complicado, ya que el resto de los países la rechazaba con justas razones históricas. La Estancia de Belén no estaba vinculada con el sistema misionero como tal, sino que era una de las tantas propiedades de la Compañía de Jesús dedicada a producción de cal, y agrícola - ganadera para sostener sus colegios (FERRÉS, 1975). El único nexo vinculante lo conformaba la Compañía de Jesús presente en uno y otro lado.

Por otra parte, sumado a la pertenencia del territorio norte del río Negro a las Misiones en calidad de estancias, desde de 1995 las investigaciones realizadas en Arqueología y Biodemografía, ambas con un enfoque antropológico, vienen aportando una veta importante al reconocimiento de que las Misiones Jesuíticas no se reducen al territorio urbanizado ni tampoco al lapso directamente vinculado con la Compañía de Jesús -1609-1768.

Se trata de comprender a las Misiones como un evento que generó procesos intrincados de cambio cultural y construcción de paisajes culturales de larga duración

cuyas derivaciones pueden ser reconocidas en primer lugar, a nivel comportamental ya avanzado el siglo XIX, hasta que los grupos de indígenas misioneros pierden su reproducción social. En nuestro territorio, desde la década de 1870 se perdió con el desalojo final de San Borja del Yí, el último grupo que mantenía lazos de cohesión social (CURBELO, 1999; PADRÓN, 1996; CURBELO y PADRÓN, 2001). Al igual que ocurrió con todos los aborígenes americanos, independientemente de si practicaban los ritos católicos, o eran excelentes artesanos o domadores, en última instancia eran “indios”, considerados inferiores y distintos por la sociedad “blanca” occidental y por lo tanto condenados a ser invisibles y sin voz. Su destino fueron los sectores más pobres de la sociedad (CURBELO, 2008; PADRÓN 1999, 2001) con los cuales se mezclaron, compartiendo con ellos un destino en común: ser invisibles para el resto de la sociedad. Sin embargo, los procesos culturales continúan.

Sin reproducción social, permanecen elementos materiales e inmateriales, comportamientos, creencias, descendientes, toponimia, objetos del culto religioso, entre otros muchos que están presentes en nuestra realidad actual natural y cultural. Ella es producto de hechos que ocurrieron en el pasado –y obviamente los mencionados aquí no son los únicos-, sean o no visibles para nosotros, los aceptemos o no.

Esta visión, fundada en la dinámica cultural y la interacción de pautas culturales diferentes cuyos resultados no cesan cuando uno de los grupos desaparece, fundamenta largamente desde nuestro punto de vista, la necesidad de incluir esa información en el Circuito Misionero.

La oferta no es monumental, es la visibilización de esos procesos que desde algunos elementos materiales –a modo de ejemplo basta con señalar y explicar la toponimia en guaraní sobre nuestras rutas, cuya presencia está directamente vinculada con el uso del espacio misionero y el paisaje cultural actual- permite comprender el espacio y el tiempo de lo misionero más allá de eventos fácticos u occidentalmente aceptables. Es la inclusión de todo el proceso cultural, temporal y espacial generado por las Misiones del Paraguay, donde las áreas marginales a los pueblos tienen mucho que aportar; es darle voz a quienes han permanecido en silencio por mucho tiempo y conocer la totalidad de los procesos involucrados.

La apropiación y visibilización de las permanencias culturales por parte de la sociedad permitirá su involucramiento y responsabilidad en el momento de tomar decisiones sobre políticas de desarrollo local a expensas del uso del pasado misionero en nuestro territorio.

Si bien actualmente la situación se ha modificado y Uruguay participará con diferentes elementos vinculados a la Compañía de Jesús, entendemos que estas reflexiones aquí planteadas proveen del marco teórico necesario para el manejo de la información y sobre todo, para una visión más dinámica acorde a lo que fueron las Misiones Jesuíticas del Paraguay y lo que aún significan en los procesos socioculturales e históricos de la región.

4.1 La propuesta

La puesta en valor de los bienes culturales en las actividades turísticas ha tenido en las regiones del Cono Sur de América muy poco desarrollo. Ellos deben jugar un papel central en la transformación de la oferta turística nacional, al reconocerse como una alternativa que amplía –en tiempo, espacio e impacto social- la ofrecida por el turismo de sol y playa.

Partiendo de la premisa anterior, nuestro Programa se propone extender a los sectores identificados, el potencial turístico que representa la presencia del sistema

misionero jesuítico a través de los indígenas misioneros en nuestro territorio, vinculada con las estructuras sociales y remanentes materiales, fundamentalmente al Norte del Río Negro.

Tenerlo en cuenta nos coloca en relación directa con los emprendimientos turísticos ya iniciados por los otros países del MERCOSUR, en el Circuito de las Misiones Jesuíticas aportando y complementando a la información presentada en los circuitos turísticos realizados sobre la base de los restos materiales que aún permanecen, en Argentina, Brasil y Paraguay.

Particularmente en el norte de nuestro país persisten diferentes rasgos y restos materiales que expuestos y estudiados, pueden ser utilizados como elementos de identidad local y base de oferta diversificada de turismo cultural. Las temáticas posibles de ser abordadas están relacionadas con:

- *Turismo natural-cultural* – Conocimiento del origen de la toponimia hidrográfica y orográfica, su referencia histórica con los procesos de uso del territorio en épocas tempranas; caminería relacionada con ellos y su vinculación con el trazado actual de rutas; importancia del territorio y de los ríos – “*rinconadas*”- para el uso principal del mismo como estancia de cría de ganado en forma extensiva en los siglos XVII y XVIII; presencia de restos de puestos para el cuidado de ese ganado: sus habitantes, sus construcciones, su ubicación y parte de la toponimia de algunos parajes y origen de pueblos y ciudades: Bella Unión, Paysandú, Tacuarembó, Artigas, entre otros; la cartografía histórica asociada a este paisaje. Conocimiento de la flora y fauna nativa a través del reconocimiento del origen guaraní de muchos de sus nombres.
- *Turismo religioso* - Conocimiento sobre la imagerie religiosa -principalmente tallas en madera policromada, campanas, entre otros objetos ya inventariados (CURBELO y BRACCO, 2007)- presente en iglesias, museos y colecciones, rescatando su origen, rasgos estilísticos, causas de su presencia en nuestro país, usos pasados y actuales.
- *Artisanos* - Estudio y reelaboración objetual e iconográfica a partir de la investigación vinculada a Misiones Jesuíticas. 1. El objeto visto desde lo morfológico, tecnológico, el diseño, lo simbólico y social. Posibilidades de adaptación a la realidad actual. Recuperación de tecnologías tradicionales. Énfasis en cerámicos recuperados –ollas, escudillas-, en excavaciones arqueológicas de pueblos ya desaparecidos en nuestro territorio, cuyos pobladores fueron indígenas misioneros –San Francisco de Borja del Yí, Bella Unión-.
- *Museos* - Implementación de unidades temáticamente relacionadas con la presencia misionera en nuestro país.

Nuestra propuesta para ayudar a reconvertir la producción de los sectores involucrados consiste en el diseño de circuitos temáticos interdepartamentales y/o internacionales, generados a partir de la información emergente del patrimonio material e intangible conocido a partir de la investigación. A ello se sumaría una producción artesanal temáticamente vinculada.

5. BIBLIOGRAFIA

ACUTO, F., (1999) “Paisajes cambiantes: La dominación Inka en el Valle Calchaquí Norte (Argentina)”. Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia, Suplemento 3:143-157. San Pablo.

AGUIAR, S., M. POS, A. REFFO, R. REY (2002) “Las nuevas formas de la arena. Alternativas teórico-metodológicas para el estudio de la ciudad”. G.E.U.G. Montevideo.

ANTUNEZ DE OLIVEIRA, O. (1979) “Nacimiento y ocaso de la colonia del Cuareim o de Bella Unión”. Bella Unión. M/S

ASSUNCAO, F. (1984) “Presencia de las Misiones Jesuíticas en territorio uruguayo. Importancia histórica y socio-económica en la formación rural del país”. En: Folia Histórica del Nordeste, 6:33-58. Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia.

AUBOUIN, J. (1968) “Bella Unión. Reciente destrucción de los indios guaraníes y charrúas”. Primera versión en español de José J. Figueira, en A. Barrios Pintos, 1968: *Artigas: la tierra, el hombre, revelación y destino*, Ed. Minas, Montevideo.

BALLART, J. (1997) “El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso”. Ariel. Barcelona.

BARRIOS PINTOS, A. (2008) “Historia de los Pueblos Orientales”. T. 1 a 3. De la Banda Oriental. Montevideo.

BERAZZA, A. (1971) “Rivera y la Independencia de las Misiones”. Ed. Banda Oriental. Montevideo.

BRUNO, C. (2000) “Desvelar o passado para entender o presente: os caminhos dos processos de musealização do patrimônio arqueológico”. En: Arqueología Uruguaya hacia el fin del milenio, 1:17-26. Montevideo.

CABRERA PEREZ, L. & C. CURBELO (1985) “San Francisco de Borja del Yí: un emplazamiento misionero en territorio uruguayo”. En: Montoya e as Reduções num tempo de fronteiras, pp.167-183. Santa Rosa.

CABRERA PEREZ, L. & C. CURBELO (1988) “Aspectos socio-demográficos de la influencia guaraní en el sur de la antigua Banda Oriental”. En: As Missoes Jesuítico-Guaranis: Cultura e Sociedade, pp.117-142. Santa Rosa.

CURBELO, C. (1999) “Análisis del uso del espacio en San Francisco de Borja del Yí (Depto. de Florida, Uruguay)”. En: *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea* (A. Zarankin y F. Acuto eds.), pp. 97-116. Del Tridente, Buenos Aires.

CURBELO, C. (2008) “Lo indígena en Uruguay: desde la creación del estado nación hasta la actualidad”. En *Atti del Convegno Internazionale Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridice, antropologici e linguistici.* (A. Palmisano y P. Pustorino eds.) pp. 225-244. Instituto Italo-Latinoamericano. Roma.

CURBELO, C. y R. BRACCO (2005) "Programa: Rescate del Patrimonio Cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Río Negro, Uruguay". En: XXV Encuentro de Geohistoria Regional, CD ROM, Corrientes.

CURBELO, C. & R. BRACCO (2007) "Maderas que hablan guaraní". *Catálogo de la exposición "Maderas que hablan guaraní"* (MAPI-FHUCE). Museo de Arte Precolombino e Indígena. Montevideo

CURBELO, C. y O. PADRON (2001) "San Francisco de Borja del Yí: una aproximación a su emplazamiento y características sociales". En: *Arqueología Uruguaya hacia el fin del milenio*, 2:21-35. Gráficos del Sur. Montevideo.

CURBELO, C. (2009) "Lengua y poder en San Borja del Yi (1833 - 1862). Ensayo para un análisis sociolingüístico". *1ras. Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur* pp. 117-135. Linardi y Risso. Montevideo.

DEL TECHO, N. (1897) "Historia de la Provincia del Paraguay, de la Compañía de Jesús". T. III. Madrid.

ENDERE, M.L. (2000) "Arqueología y Legislación en Argentina. Como proteger el patrimonio arqueológico". Serie Monográfica, Vol. I, Incuapa, U.N.C. Buenos Aires.

FALCAO ESPALTER, M. (1924) "La recuperación de las Misiones Orientales en 1828". *Rev. del Inst. Hist. y Geog. del Uruguay*, III(2). Montevideo.

FERRÉS, C. (1975) "Época Colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo". Col. de Clásicos Uruguayos. Vol. 147. Montevideo.

FURLONG, G. (1978) "Misiones y sus pueblos de guaraníes". Imp. Balmes. Buenos Aires.

GONZALEZ RISSOTTO, L. & S. RODRIGUEZ (1990) "Los últimos pueblos de guaraníes en la Banda Oriental del Uruguay entre los años de 1820 y 1862". En: *Missoes: Trabalho e Evangelização*, pp. 203-241. Santa Rosa.

GONZALEZ RISSOTTO, L. & S. RODRIGUEZ (1991) "Guaraníes y Paisanos". Ed. Nuestra Tierra. Montevideo.

HOBBSAWM, E. (2002) "La invención de la Tradición". Crítica, España.

ISABELLE, A. (1943) "Viaje a Argentina, Uruguay y Brasil en 1830". Buenos Aires.

LEFEBRE, H. (1974) "La production de l'espace". *Anthropos*, Paris.

MAEDER, E. (1992) "Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)". Ed. Mapfre, Bilbao.

MARILUZ URQUIJO, J. (1953) "Los Guaraníes después de la expulsión de los Jesuitas". En: *Estudios Americanos*, N° 25. Sevilla.

MELIA, B. (1986) “El guaraní conquistado y reducido”. Bibl. Paraguaya de Antropología. Vol. 5. Univ. Católica. Asunción.

MOCHI ALEMÁN, P. (2006) “Globalización, Desarrollo Local y Descentralización. La importancia del conocimiento y la formación de recursos humanos en estos contextos”. En: http://www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/publ/est_edu/pdf/ Consultado 1º/5/2010

MONTERO LÓPEZ, P. (1989) “Desde Santa Rosa del Cuareim a San Francisco de Borja del Yí”. Rev. del Inst. Hist. y Geogr. del Uruguay, T. XXVI. Montevideo.

OLVEYRA, G. & OREGGIONI, W. (2006) “Antecedentes y fundamentos del proceso de descentralización universitaria desde la óptica de la función de extensión”. SCEAM - UDELAR, Montevideo.

PADRÓN, O. (1991) “Tres documentos de los Siete Pueblos Orientales, 1828-1829”. Estudios Ibero-Americanos. PUCRS. XVII(2):17-29. Porto Alegre.

PADRÓN, O. (1999) “No venimos solo de los barcos. Hacia un nuevo paradigma genealógico para el Uruguay del siglo XXI”. Ed. del autor. Durazno.

PADRÓN, O. (2001) “Presencia indígena en el poverío oriental”. En: Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio. Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología (1997), 2:233-253. Montevideo.

PADRON, O. (1996) “Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay”. Col. Raíces, Ed. Fin de Siglo. Montevideo.

POENITZ, A.J.E. (1983) “La ocupación espacial misionera al sur del Miriñay (1769-1810)”. En: Cuadernos de Estudios Regionales, 4:66-68. Concordia.

POENITZ, A.J.E. (1995) “La sociedad guaraní-misionera oriental entre 1830-1832”. En: XV Encuentro Regional de Geohistoria, pp. 47-59. Gdor. Virasoro, Corrientes.

POENITZ, E. y A. POENITZ (1993) “Misiones Provincia Guaranítica. Defensa y disolución”. Ed. Universitaria, UNM. Posadas.

PRICE, N.S. (1985) “Excavación y Conservación”. En: *La conservación en excavaciones arqueológicas. (N.S. Price Dir.) ICCROM, pp. 13-21.* Trad. Al español hecha por el Centro Nacional de Conservación y Restauración de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile.

RAMIREZ, A. (1958) “Dispersión de los últimos indios misioneros (La colonia de San Borja en Durazno)”. Bol. del Bco. Hipotecario del Uruguay, No. 82. Montevideo.

RAPOPORT, A. (1978) “Aspectos humanos de la forma urbana”. Col. Arquitectura/Perspectivas. Ed. GG., Barcelona.

SERVICE, E. (1973) "Evolución y Cultura". Ed. Pax-México.

TAMANINI, E. (1998) "O Museu, a Arqueologia e o Público: Um olhar necessário". En: *Cultura Material e Arqueologia Histórica*. (P.P. Funari Org.), pp. 179-220. UNICAMP, Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, Campinas.

TAMANINI, E. (1999) "Museu, Educação e Arqueologia: Prospecções entre teoria e prática". Rev. Do Museu de Arqueología e Etnología, Suplemento 3:339-345. Sao Paulo.

TORRE REVELLO, J. (1932) "Informe sobre misiones de indios existentes en la segunda mitad del siglo XVIII en las provincias del Paraguay (de los padres jesuitas) y de la Asunción (de los padres franciscanos)". Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, año 10, tomo XIII. Buenos Aires.

UNESCO (2003) "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial". <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002> Consultada 1º/6/2009.

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA (UDELAR) (2001) "Consensos para la transformación de la Universidad de la República". En: Universidad de la República (UDELAR).

VOLCATO CUSTODIO, L.A. (1990) "O Fenomeno Missioneiro". En: *Missoes. Passado-Presente-Futuro*. (Gil Uchoa Teixeira, Coord.). pp. 42-43. Talento Editorial Ltda., Porto Alegre.

www.naya.org.ar/turismo/definicion_turismo_cultural.htm, Consultada 26.02.07