

La reinención patrimonial de América Latina

Jesús Martín-Barbero

Universidad Javeriana. Bogotá
jemartin@cable.net.co

Resumen

Es indudable que en Latinoamérica el patrimonio adquiere connotaciones singulares. Éstas tienen que ver con las claras implicaciones históricas de sus realidades nacionales y con las propuestas e interpretaciones propias de carácter poscolonial. Conceptos como el de “mediación” o “negociación” adquieren allí pleno sentido.

Palabras clave

Resignificación, reconocimiento, políticas culturales, nueva institucionalidad, globalización, memoria.

Abstract

Without doubt patrimony in Latin America acquires singular connotations. These are connected to the obvious historical implications of national realities and with the proposals and self-interpretations of post-colonial character. Concepts such as “mediation” or “negotiation” acquire a certain sense there.

Key words

Re-signification, Re-cognition, Cultural Politics, New Institutionalism, Globalisation, Memory.

La Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial –proclamada por la UNESCO el año 2003 y puesta en vigor en 2006– reconoce a éste como patrimonio mundial con el mismo estatus que había tenido hasta entonces el patrimonio material. Pero lo que, a mi ver, constituye la más profunda innovación es que lo que encuentra cabida a partir de esa Convención no son únicamente los bienes espirituales e intangibles –creaciones orales, saberes, rituales festivos, técnicas artesanales– sino el ancho mundo de las *culturas populares*, excluido por la espesa ligazón del patrimonio material a monumentos y palacios de origen en las clases hegemónicas y gobernantes, y también encuentra cabida el aún más vasto ámbito de las múltiples modalidades de *apropiación* de los bienes culturales de toda clase y todo tipo, apropiación tanto ritual como laica, conmemorativa e inventiva, adaptadora o subversiva. Pues es en base a lo que en los usos sociales hay de capacidad de resignificación, de actualización y de reinención de las tradiciones como sobreviven hoy la mayoría de las culturas minoritarias. Ese reconocimiento como patrimonio mundial de las expresiones inmateriales de las culturas es tan reciente sin embargo que nuestras sociedades apenas comienzan a *reconocerse* ellas mismas en ese nuevo mapa, ya que el momento histórico de globalización que atravesamos es demasiado opaco y denso de contradicciones. Pero tomando América Latina en cuanto *lugar desde* el que ese mapa está siendo pensado y debatido el patrimonio pueden avizorarse algunas cuestiones centrales apenas tematizadas institucionalmente pero muy fuertemente sentidas ya por las comunidades.

Repensando la diversidad desde Latinoamérica

“Entre el atrincheramiento fundamentalista y la homogenización mercantilizada hay lugar para estudiar y discutir qué puede hacerse desde las políticas culturales a fin de que las alianzas económicas no sirvan sólo para que circulen libremente los capitales sino también las culturas [...]. «Lo latinoamericano» no es un destino revelado por la tierra ni por la sangre: fue muchas veces un proyecto frustrado; hoy es una tarea relativamente abierta y problemáticamente posible”.

(N. García Canclini)

Los permanentes homenajes a la diversidad cultural que encontramos hoy, no sólo de parte de los gobiernos y las instituciones públicas internacionales, sino también de organizaciones del ámbito empresarial de las industrias culturales, son inversamente proporcionales a lo que sucede en el plano de las políticas que protegen y estimulan esa diversidad. Pues todo, o casi todo, queda en aquellos niveles de decisión a los que ni tienen acceso los actores del plano local ni cuentan con verdaderos mediadores de lo mundial. Y ello mientras que donde hoy se juega la supervivencia de la diversidad es en *una nueva institucionalidad mundial de lo cultural* capaz de interpelar a los organismos globales. Nueva institucionalidad que sólo surgirá de un nuevo tipo de relación con la, hasta ahora, pretendidamente única “relación fundante”, la de la cultura con el Estado/nación. No se trata, claro está, de sustituir al Estado sino de *reinstaurarlo o reinstitucionalizarlo ciudadanamente* en términos de interacción con la iniciativa de las comunidades locales y de interpelección a los nuevos actores mundiales.

En un trazado a mano alzada de un mínimo contexto latinoamericano encontramos que sobresale en los últimos años un rasgo fuertemente alentador: el retorno de la política al primer plano de la escena después de casi veinte años de sufrir la perversión de tener a la economía –travestida de ciencia pura y dura– actuando como único e inapelable protagonista. Suplantando a la economía política, la *macro-economía* no sólo relegó la política a un lugar subalterno en la toma de decisiones sino que ha contribuido grandemente en nuestros países al vaciamiento simbólico de la política, esto es, a la pérdida de su capacidad de convocarnos y hacernos sentir juntos. Con la secuela de *desmoralización* que ello ha producido al traducirse una creciente percepción de humillación y sensación de impotencia individual y colectiva. El secuestro de la política por la macroeconomía ha contribuido también a la deslegitimación del Estado, convirtiéndolo en intermediario de los mandatos del FMI, el BM y la OMC sobre una sociedad cada día más desigual y excluyente, con porcentajes crecientes de población por debajo de los niveles de pobreza y con millones de personas obligadas a emigrar hacia USA y Europa. Pues al erigirse en agente organizador de la sociedad en su conjunto, el mercado busca redefinir la misión propia del Estado, y ello mediante una *reforma* con la que, a la vez que se le marcan metas de *eficacia* cuyos parámetros, eminentemente cuantita-

tivos e inmediatistas, provienen del paradigma empresarial privado, se le *des-centra* pero no en el sentido de una profundización de la democracia sino en el de su debilitamiento como actor simbólico de la cohesión nacional. Por todo eso es por lo que el *retorno de la política* ensancha el horizonte no sólo de la acción sino del pensamiento, que se ha visto también seriamente asfixiado por la alianza entre pensamiento único y determinismo tecnológico. Vuelve la política con todo lo que ella conlleva de inercias y vacíos pero también de esfuerzos por recargarla de densidad simbólica y por avizorar nuevos ángulos y narrativas desde las que pensarla y contarla.

La pregunta de fondo que nos hacemos entonces es la siguiente: ¿cómo median hoy *los procesos de mundialización* tanto la significación de *lo universal*—que le ha servido a la UNESCO de base para arbitrar los criterios con los que se elabora la Lista de Patrimonio mundial— como el sentido de *lo local* desde cuyo ámbito emergen nuevos modos de valorar el patrimonio y nuevos usos sociales del mismo? Pues en sus dinámicas culturales, la globalización empieza a mostrarnos que *el mundo* ha dejado de ser sinónimo de lo *internacional* (política) y de lo *transnacional* (economía) para constituirse en un nuevo y decisivo espacio de comunicación, de intercambio e interacción no ya sólo entre naciones sino entre ciudades, entre comunidades locales, entre las muy diversas formas de colectividades y entre individuos del planeta entero. Una pregunta cuyo revés configura otra: ¿cómo transformar la visibilidad, que la inclusión en la Lista de Patrimonio Mundial le hace a la diversidad cultural, en políticas que estimulen el re-conocimiento de unas culturas por otras, esto es, la viabilidad de *políticas de interculturalidad mundial*? Entendiendo por tal la mirada que hoy nos permite nombrar tanto la densidad de los conflictos y los intercambios que viven las etnias, las regiones y las naciones, como la categoría desde la que abarcarlos comprensivamente. Pues *interculturalidad* nombra también los nuevos modos de pensar la cultura en lo que ella es, en última instancia, el ámbito y proceso de construcción *del sentido colectivo de la vida*, de lo que compartimos como seres humanos y cuya especificidad reside paradójicamente en ser habitantes de diferentes civilizaciones, etnias, naciones, regiones, géneros.

Para pensar esas políticas necesitamos una comprensión de la globalización que la saque de su reducción a ideología o a un mero avatar de la economía, que es a lo que nos introduce el geógrafo brasileño Milton

Santos¹ desde su visión de la globalización a la vez como *perversidad* y como *posibilidad*, esa paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Pues de un lado la globalización *fabula* el proceso avasallador del mercado, un proceso que al mismo tiempo que uniforma el planeta profundiza las diferencias locales desuniéndolo cada día más. De ahí la *perversidad sistémica* que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el sida, se tornan epidemia devastadora en los continentes no más pobres sino más saqueados.

Pero la globalización representa también un conjunto extraordinario de *posibilidades*, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos entre los que sobresalen dos: uno, la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy –aunque con grandes diferencias y asimetrías– en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza cosmovisiones otras que ponen en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; y el otro, unas nuevas tecnologías que están siendo crecientemente apropiadas por grupos de los sectores subalternos posibilitándoles una verdadera “revancha sociocultural”, esto es, la construcción de una contrahegemonía a lo largo y ancho del mundo. Para Milton Santos ese conjunto de *posibilidades* abre la humanidad por primera vez en la historia a una “universalidad empírica” y de ahí a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de *utopía* capaz de asumir la envergadura de los siguientes desafíos:

- la existencia de un nuevo sistema técnico a escala planetaria que transforma el uso del tiempo al producir la convergencia y simultaneidad de los momentos en todo el mundo,
- el atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas llevándonos de una influencia puntual –por efectos de cada técnica aisladamente como lo fue hasta ahora– a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país,
- lo que implica la actual mediación de la política, pues si la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica, nunca fue más fuerte la unidad política que articula las fases y comanda el conjunto a través de una poderosa “unidad de motor”

que deja atrás la pluralidad de motores y ritmos con los que trabajaba el viejo imperialismo. El nuevo tipo de motor que mueve la globalización es la “competitividad exponencial” entre empresas de todo el mundo “exigiendo cada día más ciencia, más tecnología y mejor organización”,

- la peculiaridad de la *crisis* que atraviesa el capitalismo reside entonces en el *entrechoque continuo de los factores de cambio* que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades desbordando territorios, países y continentes,
- ese entrechoque, hecho de una extrema *movilidad de las relaciones* y una gran *adaptabilidad de los actores*, reintroduce “la centralidad de la periferia”, no sólo en el plano de los países sino de lo social marginado por la economía y ahora re-centrado como “la nueva base en la afirmación del reino de la política”.

En Latinoamérica estamos ante una sociedad estructuralmente fracturada, pero en la que, al mismo tiempo, sus comunidades culturales² –desde las indígenas a las juveniles urbanas, pasando por algunas de sus pequeñas y medianas industrias culturales– se están convirtiendo en un ámbito crucial de recreación del sentido de las colectividades, de reinención de sus identidades, de renovación de los usos de sus patrimonios, de su reconversión en espacio de articulación productiva entre lo local y lo global. Aun en medio de los más brutales procesos de recesión económica, de inequidad y exclusión, nuestras sociedades viven las transformaciones mundiales que asocian un nuevo modo de producir a nuevo modo de comunicar que, como afirma M. Castells³, *convierte a la cultura –la humana facultad de procesar símbolos– en una fuerza productiva directa*. Con lo que, si la revolución tecnológica de las comunicaciones agrava *la brecha* de las desigualdades entre sectores sociales, entre culturas y países, ella moviliza también la *imaginación social*⁴ de las colectividades potenciando sus capacidades de supervivencia y de asociación, de protesta y de participación democrática, de defensa de sus derechos sociopolíticos y culturales, y de activación de su creatividad expresiva.

Y lo que esa mutación tecnológica nos pone a pensar es, en primer lugar, en el surgimiento de una razón comunicacional cuyos dispositivos –la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida– agencian el devenir

mercado del conjunto de la sociedad. Frente al consenso dialogal con el que J. Habermas⁵ identifica a la *razón comunicativa*, descargada de las contradicciones políticas que introducen la mediación tecnológica y mercantil, lo que estamos necesitando descifrar es la *hegemonía comunicacional* del mercado agenciando un nuevo modelo de sociedad en el que la comunicación/información resulta siendo el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas –étnicas, nacionales o locales– en el espacio/tiempo del mercado.

Pero la globalización no es un puro avatar de la economía y el mercado sino un movimiento que, al hacer de la *comunicación* y la *información* la clave de un nuevo modelo de sociedad, empuja a todas las sociedades hacia una intensificación de sus contactos y sus conflictos, exponiendo todas las culturas unas a otras como jamás antes lo estuvieron⁶. Hasta las comunidades nómadas de la Amazonía –que rehúyen en forma manifiestamente violenta su encuentro con los otros– se topan frecuentemente hoy con esos nómadas modernos que patrocina el “turismo ecológico”, esa especie de anti-turismo que sale de su mundo para ir justamente al encuentro de los otros, en búsqueda de experiencias del otro. La antropológicamente constitutiva relación entre cultura y comunicación se acentúa cuando algunas de las transformaciones culturales más decisivas provienen de las mutaciones que atraviesa el entramado tecnológico de la comunicación afectando la percepción que las comunidades culturales tienen de sí mismas y sus modos de construir las identidades.

La actual reconfiguración de las culturas indígenas, locales, nacionales, responde especialmente a *la intensificación de la comunicación e interacción de esas comunidades con las otras culturas del país y del mundo*. Desde dentro de las comunidades locales los actuales procesos de comunicación son cada día mejor percibidos como una oportunidad de interacción con el conjunto de la nación y del mundo. Y sin dejar de luchar por sus tierras, esa lucha hace hoy parte de su lucha por el Estado, esto es, por contar a la hora de construir país.

Cambios culturales y debate de fondo sobre el patrimonio

Un cambio decisivo en la percepción cultural que las sociedades latinoamericanas tienen de lo que del patrimonio de las comunidades se

ve hoy valorizado o se desvaloriza, proviene de los entrecruzados procesos de urbanización *acelerada*, industrialización *globalizada* y masificación *desmaterializada*.

Estamos ante una perversa complementariedad entre la dinámica de los procesos que por un lado presionan a millones de emigrantes del Sur hacia el Norte, de las periferias al centro, y por el otro movilizan el denso y creciente flujo de las imágenes y las tecnologías en sentido inverso: del norte al sur. Los efectos de *desterritorialización cultural* que ese doble proceso conlleva afectan no sólo a los latinoamericanos que emigran del país o la región, sino también a los que permanecen en nuestras superpobladas ciudades y en nuestros empobrecidos campos. Son las mayoritarias *culturas urbanas*⁷ las que resultan desancladas y al mismo tiempo re-ubicadas, re-localizadas. Estamos así ante un mapa cultural bien diferente de aquel al que nos tenía acostumbrados la, hasta hace poco, hegemónica visión de las elites y aun de los académicos, un mapa mucho más complejo por las múltiples continuidades y destiempos, las secretas vecindades e intercambios entre tradiciones y modernidad.

En esas nuevas condiciones, es el significado mismo del patrimonio el que está cambiando profundamente, como lo demuestran los estudios realizados por el Convenio Andrés Bello desde que en el año 1998 iniciara la realización bianual del *Concurso sobre Experiencias de Apropiación social del Patrimonio cultural para el Desarrollo comunitario*. Pues los resultados de ese concurso han introducido un fuerte debate en las concepciones y políticas de patrimonio. Primero frente a la *concepción anticuaria* del patrimonio que ha orientado durante años a las instituciones nacionales y de la que aún queda no poco. El debate afecta a dos *ideas-clave*: la del patrimonio como *fundamento* de la unidad nacional, y la de lo patrimonial como *modo de uso* del pasado.

Convertido en “legitimación metafísica del ser nacional”⁸, el patrimonio ha sido el principal aglutinante, cohesionador de la comunidad, y por ello ingrediente decisivo del imaginario constitutivo de la nacionalidad. Pero, ¿a qué coste? Primero, al de un patrimonio *asumido monoteístamente*, esto es, sin contradicciones internas que permitieran visibilizar las arbitrariedades históricas y las exclusiones sobre las que se fue construyendo su pretendida unidad. Segundo, *conservado ritualmente*, como algo a reverenciar y en modo alguno a usar socialmente, y por lo tanto

desvinculado de la cotidianidad cultural de los ciudadanos. Y tercero, *difundido elitistamente*, como un don que viene de arriba y por lo tanto no discutible ni revisable.

Esa concepción culturalista, que desliga la existencia y el valor del patrimonio de los conflictos sociopolíticos a través de las cuales se configuró, había convertido al patrimonio en el modo de evasión hacia un pasado glorioso del que imaginariamente venimos, pero al mismo tiempo ha acelerado el estallido y la deslegitimación de la historia oficial a partir del creciente reclamo de las regiones y los municipios, de las etnias y las mujeres, por el derecho a *la diversidad de sus propias memorias*. Es lo que se abre paso, especialmente en países que, como Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, y también Bolivia o Guatemala, han visto sus memorias arrasadas o pervertidas durante largos regímenes dictatoriales, el espeso cruce de los reclamos por el derecho a las memorias culturales históricas, excluidas en el proceso de formación de los Estados, con el reclamo por el derecho a la memoria de los miles y miles de humillados y ofendidos, de torturados y desterrados, de muertos y desaparecidos sin tumba ni duelo.

En los últimos quince años se ha tornado crucial la pregunta por cómo articular una historia nacional a partir, ya no de una preestablecida y arbitraria unidad del patrimonio nacional, sino del reconocimiento por las nuevas Constituciones nacionales en Brasil, Colombia, Ecuador o Venezuela, de la diversidad de memorias que desgarran, a la vez que enriquecen, la verdadera cultura nacional, lo que está implicando la desneutralización de *la historia* para que, junto a las diferencias y las exclusiones, adquieran visibilidad los derechos socioculturales de las colectividades. Desneutralizando también las ideas de *espacio* y *territorio* que –por la identificación de la soberanía con la demarcación física que marcan las fronteras– han estado impidiendo tanto los movimientos de apropiación del patrimonio local como los de construcción de patrimonios transnacionales como el latinoamericano.

Políticas de la memoria

Sin memoria no hay futuro, y el que no recuerda está condenado a la repetición. Pues la memoria está hecha de una temporalidad *inconclusa*,

que es el correlato de una memoria activa, *activadora* del pasado y semilla de futuro. Pero ¿quién es el que recuerda?, y la memoria ¿es memoria de quién? Con esas preguntas, Nelly Richard⁹ nos alerta sobre el hecho de que mucha de la memoria es recobrada por el neutro y bastardo *relato de la actualidad* en el que la memoria de las víctimas es descaradamente secuestrada. Haciendo así emerger la cuestión del *conflicto de las memorias* ya que toda memoria es tensión irresuelta entre recuerdo y olvido. Y esa tensión se ha tornado estratégica como lo muestra Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*, pues el sentido del hacer memoria ha sufrido cambios profundos en los últimos años ya que estamos entrando en “una nueva edad del pasado” perceptible en la irrupción que el tema de la memoria está ejerciendo sobre eje del nuevo sentido de espacio público, lo que viene acompañado, según Ricoeur, del “inquietante espectáculo que produce la demasiada memoria acá y el demasiado olvido allá”¹⁰: *el acá* referido a Israel y Palestina, “tierras aplastadas por la memoria”, y a lo concerniente al Holocausto judío, y *el allá* a los países y pueblos que sufrieron las purgas y los *gulags* comunistas. Y también nos encontramos desgarrados entre una memoria “fuente de conocimiento y matriz de la historia” y otra que opera como “repliegue de una comunidad sobre el sufrimiento propio en tal forma que nos torna ciegos y sordos al sufrimiento de otras comunidades”, por donde estamos llegando a un punto en el que “las perversiones del *deber de memoria* cortocircuitan el trabajo crítico de la historia”¹¹. Todo lo cual hace aún más decisivo el poner *dentro* del derecho a la memoria la permanente capacidad de seleccionar/descartar mediante la cual lo que una comunidad recuerda/guarda es lo que contiene de presente, de vigente valor cultural. El oficio de la memoria no es pues el de la mera acumulación, sino el del filtro, que es selección y recomposición. Incluidos *los valores*, pues también sobre ellos ejerce la memoria su oficio al re-valorar como al des-valorizar. Pues si en el campo cultural la lógica mercantil resulta especialmente perniciosa al *devaluar* los productos culturales en función de su obsolescencia comercial, también resulta perniciosa por el otro extremo la incapacidad de aceptar la des-valorización que afecta a aquello mismo que se tiene por *medida del valor*, esto es, a los criterios y modos de *otorgar valor* a algo.

Lo planteado tiene pleno sentido en el campo de la *memoria patrimonial* ya que la puesta en valor de los sitios de patrimonio no es un

adquirido inamovible sino un proceso abierto a los movimientos de memoria tanto de la comunidad del lugar como de la comunidad mundial que la UNESCO representa. Sólo así entendido el patrimonio se libera de la celebración/congelación en que lo sitúa una concepción del patrimonio como mero *acervo*¹², esto es, como depósito sagrado del fundamento identitario al que correspondería un uso básicamente celebratorio y reverencial. Pues es sólo como *montaje* de fragmentos y residuos, de arcaísmos y modernidades, de afirmación y refundición de narraciones, que la memoria histórica se hace sujeto de unos *usos del pasado* en los que no hay únicamente secuencialidad lineal sino anticipaciones y vueltas atrás, pausas y nuevos comienzos, desorganización y reorganización, que posibilitan nuevas, inéditas, formas de relación con el pasado, o mejor, con los pasados entrecruzados en cada obra o cada sitio.

Frente a la *inmovilización del tiempo* que confundía el patrimonio con la mera recuperación de un pasado concluido, sellado –puesto que depositario único de los *valores* de la identidad–, se ha ido abriendo paso una percepción otra de la temporalidad, inspirada en la concepción de W. Benjamin sobre el *pasado inconcluso*¹³, el pasado no hecho ni acabado, sino vivo aún, y cuyo correlato es un *patrimonio construido* y en *permanente proceso de construcción*, cuya única continuidad y pertinencia se la otorga la memoria que lo activa.

A partir de ese doble debate, se hace posible pensar el patrimonio, primero como “capital cultural”¹⁴, que es necesario *expropiar* a sus antiguos/anticuarios dueños para que las comunidades municipales o barriales se lo *apropien*, para que se despierte en la conciencia de las comunidades el derecho a su memoria cultural, a indagarla, reconocerse en ella, cuidarla, ampliarla, interpretarla, usarla, e incluso rentabilizarla en todos los muy diversos sentidos de ese término. Y segundo, se hace imperativo un replanteamiento de lo que material y espiritualmente se tiene por patrimonio. Me refiero, de un lado, a la necesidad de que las políticas culturales tengan por patrimonio no aquello que se substrahe a las dinámicas de la cultura del presente, sino algo que está en constante interacción con éstas, con las que a diario se construye el futuro. Y de otro, la necesidad ineludible de que en las decisiones sobre lo que se considera patrimonio cuenten, tanto o más que los expertos y arqueólogos, las comunidades concernidas, único modo de que lo que se tiene por patri-

monio responda, con el mismo valor, a los criterios de *autenticidad* y al de *reconocimiento*, pues sólo así puede llegar a ser algo en lo que una colectividad concreta se reconoce y reconoce como parte de su historia y su vida cultural.

A la inserción del patrimonio en el presente de las comunidades a las que pertenece corresponde su explícita ligazón con el *desarrollo social* de esas comunidades. Lo que plantea nuevos desafíos a las políticas culturales de patrimonio. De un lado, la interacción cultura/desarrollo saca a éste de su modelo *imitativo* –desarrollarnos es llegar a ser como son otros, los países “ya desarrollados”–, pues el patrimonio cultural se convierte en un referente vivo de lo que somos y de lo que somos capaces, y por tanto, desarrollo se torna sinónimo del despliegue y realización de las propias potencialidades. Y de otro lado, el patrimonio cultural, convertido en clave de creatividad social está exigiendo unas políticas radicalmente nuevas, “políticas de Estado” y no de gobierno, esto es, políticas de largo plazo y no coyunturales, políticas para la *sostenibilidad cultural*, que se tematizarán en la última parte de este texto.

Finalmente, el debate y la demanda latinoamericana de reconocimiento a sus culturas se hallan hoy comprometidos con una intensa búsqueda por construir *su lugar en el mundo*. Búsqueda que pasa, en primer lugar, por su capacidad de re-conocerse mundo en las entrecruzadas herencias de lo originario-precolombino, lo ibérico y lo africano. Latinoamérica nació *mundial*, pues fue su “descubrimiento” un hito histórico en la configuración de lo que hoy entendemos por mundo, pero donde su mundanidad fue pionera es en la compleja densidad de sus mestizajes. Y en segundo lugar, esa búsqueda pasa por ir más allá de la vigorización de los patrimonios nacionales poniendo en común *el patrimonio latinoamericano*, del que hoy tenemos un ejemplo precioso en el apoyo de UNESCO al proceso de reconocimiento del *Camino del Inca* como experiencia pionera de esa puesta en común de memoria y futuro. Una puesta en común hecha de turismo e intercambio de herencias, y hecha también de presencia creativa en las redes, permitiendo a los muy distintos latinoamericanos reconocerse en el ancho y denso patrimonio común. Si la universalidad ya no vive de abstracciones sino de tejer mundo potenciando el intercambio y la interacción entre culturas vivas y operantes, América Latina ha comenzado a cobrar conciencia del lugar estratégico que interculturalmente podría ocupar.

Políticas de sostenibilidad

“Podemos definir a una comunidad humana como sustentable mientras sea capaz de desarrollar en su propios términos un entorno cultural que le permita identificarse, utilizar códigos comunes de estructuración simbólica y producir autónomamente nuevos lenguajes. Lo que implica la capacidad de diseñar las prioridades para sus prácticas expresivas y creativas individuales o colectivas”.

(Eduard Delgado)

El concepto de *sostenibilidad cultural*¹⁵ es un concepto en construcción. Procedente del pensamiento ecológico y fuertemente ligado a la idea y los procesos de *desarrollo* –“desarrollo sustentable”–, la entrada en el campo cultural del concepto de sostenibilidad ha obedecido a una nueva percepción acerca de la densidad de las relaciones entre diferencia cultural y desigualdad social, y por ende entre cultura y desarrollo. Y ello especialmente desde la perspectiva abierta por las *ciudadanías culturales*, que son aquellas que responden a la creciente presencia de estrategias *tanto de exclusión como, y especialmente, de empoderamiento, ejercidas en y desde el ámbito de la cultura*. Y en las que no se trata solamente de inscribir las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana, sino de replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando el surgimiento de nuevos tipos de sujetos políticos. En ese contexto, *sostenibilidad cultural* apunta a tematizar explícitamente, tanto en el pensamiento como en la gestión, en primer lugar, la *larga temporalidad* de lo cultural en lo que ésta significa de contradicción permanente con la cada día más corta temporalidad del mercado, y también en lo que los procesos de la vida cultural tienen en común con los otros procesos sociales de las colectividades, con lo que ello implica de previsión, planeación y acompañamiento. Y en segundo lugar apunta a tener en cuenta las posibilidades mismas de desarrollo social que abre la creatividad cultural en sus ámbitos comunitarios e independientes, y en las diferentes modalidades de la industria cultural.

La sostenibilidad cultural se mueve sobre tres vectores básicos. El primero de ellos es la *conciencia de la comunidad sobre un capital cultural propio*. Conciencia hasta hace poco soslayada, cuando no reprimida, por unas políticas culturales mayoritariamente instrumentales y difusionistas,

en las que la cultura era algo radicalmente exterior a la vida de la comunidad, aquello a lo que se debía dar acceso a las colectividades y no aquello que las comunidades mismas heredan y renuevan, reproducen y recrean. Y por tanto *algo que les pertenece* y a partir de lo cual se sostienen *los lazos de pertenencia* en que se entretajan las identidades tanto sociales como culturales. En términos más generales este vector indica un giro colosal: el que coloca a la “sociedad civil”, y no al Estado, como sujeto y actor central del desarrollo socio-cultural, giro que se inserta en el estratégico movimiento de desplazamiento que coloca políticamente a *lo público* donde hasta hace bien poco estaba *lo estatal*. Con la significativa diferencia que entraña el que lo estatal fue siempre considerado como *uno* mientras que lo público es claramente hoy un espacio *plural* o, como señaló yendo aun más lejos Hannah Arendt, *heterogéneo*.

La conciencia de pertenencia a una cultura, que es percibida como *potencial de riqueza* en todos los sentidos, se halla a su vez configurada por tres factores: el *arraigo* territorial en sus diferentes formas y grados, los procesos de *emigración/desplazamiento* a otros lugares de alguna parte de sus habitantes y cuyas hibridaciones culturales repercuten visiblemente sobre el lugar de origen, *la incidencia* en la vida local de los movimientos que provienen del ámbito nacional o mundial. En el plano de las políticas, ese primer vector implica que la sostenibilidad debe ser pensada y diseñada desde un *planteamiento ecológico ascendente*, esto es, que parta del *municipio* (o de su equivalente en el ámbito urbano) y abarque sucesivamente los ámbitos de *la región*, del *país*, y en el caso de Latinoamérica del *espacio regional* que sus países conforman culturalmente. El planteamiento ecológico en las políticas de sustentabilidad cultural es clave, ya que permite pensar la vida cultural ya no en términos del adentro y el afuera, sino desde las interacciones entre los diversos planos/sistemas en que se mueven hoy las culturas. Lo que tiene especial aplicación referido a la *conciencia de la riqueza patrimonial* en cuanto base sobre la que la UNESCO debería elaborar una explícita política educativa de las autoridades nacionales en sus diversos niveles.

El segundo vector es *la capacidad de la colectividad para tomar decisiones que permitan conservar y renovar su capital cultural*. Lo que, en otras palabras, significa que el grado de sostenibilidad de una cultura es proporcional al grado de su autonomía. Se trata entonces del paso que re-sitúa a la cultura en el orden de la participación política de los ciuda-

danos, y que a su vez la reubica en ese otro orden específico de la formulación de *políticas culturales*. Está ya suficientemente constatado y estudiado el hecho de que sin el ejercicio de involucramiento de los ciudadanos en la cualificación de sus expectativas y demandas, y en su empoderamiento como actores de los procesos que implican decisiones, no habrá cultura que sobreviva a la planificada instrumentalización por el mercado de toda *diferencia* cultural. Los permanentes homenajes a la diversidad cultural que encontramos hoy, no sólo de parte de los gobiernos y la instituciones públicas internacionales, sino también de organizaciones del ámbito empresarial de las industrias culturales, son inversamente proporcionales a lo que sucede en el plano de las políticas que protegen y estimulan esa diversidad. Pues todo, o casi todo, queda en aquellos niveles de decisión a los que casi nunca tienen acceso las comunidades locales, cuando es justamente en lo que pasa a ese nivel donde se juega en gran medida hoy la supervivencia de la diversidad cultural.

En el ámbito del patrimonio mundial las cosas no son distintas. En cada país donde hay prácticas o sitios declarados patrimonio de la humanidad, la rapidez con la que la apropiación por parte de las comunidades de su patrimonio es pervertida por los agentes del Estado, en connivencia con el mercado, debería alertarnos para buscar otro tipo de políticas que posibiliten una real sostenibilidad cultural. Pues, sin la veeduría y participación constante de las organizaciones ciudadanas sobre sus patrimonios reconocidos –muy especialmente, pero no sólo, en el caso de patrimonios inmateriales– lo que encontramos frecuentemente es su transformación en el peor de los simulacros. A lo que contribuye grandemente un turismo convertido en la principal fuente de sostenimiento pero incapaz de distinguir entre experiencia cultural y simulacro comercial.

Finalmente, el tercer vector es *la capacidad de abrir la cultura propia al intercambio e interacción con las otras culturas del país y del mundo*. Lo que aquí entra en juego es todo lo ya señalado más atrás sobre el desanclaje y la inserción que experimentan las culturas locales merced a los flujos y las dinámicas de la globalización económica y la mundialización tecno-cultural. Y lo que se trata de subrayar a este respecto es la importancia decisiva de que ese intercambio, forzosamente asimétrico en el movimiento que hoy se genera desde la hegemonía globalizadora

del mercado, encuentre en las comunidades no una respuesta de repliegue a la defensiva, que aunque justificado como reacción puede resultar altamente suicida, sino una respuesta *proyectiva*, que es aquella capaz de disputarle a los agentes de la globalización el sentido de las transformaciones sin las cuales es imposible un mínimo de sustentabilidad. Para lo cual resulta indispensable la cooperación pero pensada no en términos de *diplomacia estatal* sino de solidaridad civil, y por tanto de comunicación cultural.

Pero los tradicionales actores de la cooperación han tardado demasiado tiempo en aceptar que *la comunicación* es dimensión constitutiva de la vida cultural y no un aparataje mediático instrumental, que una cultura está viva sólo mientras es capaz de comunicar con otras culturas. Pues eso choca, y de manera bien fuerte, con lo que ha sido la clave tanto de la concepción de cultura hasta no hace mucho, como de una educación que nos ha enseñado a afirmar y reconocer lo propio sólo a costa de negar y desvalorizar al otro y lo otro. Además, la relación constitutiva entre cultura y comunicación se torna mucho más estratégica hoy, cuando algunas de las transformaciones culturales más decisivas que estamos viviendo provienen de las mutaciones que atraviesa el entramado tecno-social de la comunicación, mutaciones que, al afectar la percepción que las comunidades culturales tienen de sí mismas, de sus modos de construir las identidades, adquieren envergadura y temporalidad antropológicas.

Desde dentro de las comunidades latinoamericanas¹⁶ los actuales procesos de comunicación son percibidos a la vez como otra forma de amenaza a la supervivencia de sus culturas –la larga y densa experiencia de las trampas a través de las cuales han sido dominadas con carga de recelo cualquier exposición al otro–, pero al mismo tiempo *la comunicación es vivida por las comunidades rurales o urbanas como la posibilidad de romper la exclusión*, como experiencia de interacción que si comporta riesgos también abre nuevas figuras de futuro. Lo que está conduciendo a que la dinámica de las propias comunidades tradicionales desborde los marcos de comprensión elaborados por los folcloristas y no pocos antropólogos: hay en esas comunidades menos complacencia nostálgica con las tradiciones y una mayor conciencia de la indispensable reelaboración simbólica que exige la construcción de su propio futuro.

De otro lado, estamos ante mutaciones en la comunicación que introducen en las actividades y las políticas de cooperación una profunda renovación del modelo de comunicabilidad: del unidireccional, lineal y autoritario paradigma de la *transmisión de información*, estamos pasado al paradigma de la *red*, esto es, al de la *conectividad* y la *interacción*, que transforma la mecánica forma de la conexión a distancia por la electrónica del *interfaz de proximidad*. Nuevo paradigma que se traduce en una política que privilegia la interactividad, esto es, la sinergia entre muchos pequeños proyectos, por sobre la complicada estructura de los grandes y pesados aparatos tanto en la tecnología como en la gestión. Y es precisamente a la luz de esta nueva perspectiva conceptual y metodológica de la comunicación donde adquiere su verdadera envergadura la redefinición de la cooperación como *práctica de la interculturalidad*, es decir, de una relación entre culturas ya no unidireccional y paternalista sino interactiva y recíproca, pues en lugar de buscar influir unas sobre las otras, cada cultura acepta que la cooperación es una acción transformadora tanto de la cultura que la solicita como la de la que responde, y de todas las otras que serán involucradas por el proceso de colaboración.

Así es como funciona la más nueva y quizá una de las más fecundas figuras de la cooperación hoy, la de las redes culturales, animadas cotidianamente por artistas y por gestores, por formadores y por instituciones municipales y comunidades barriales. Con la enorme ganancia que entraña el que una de las tareas asumidas por muchos de los nuevos actores es la de veedores ciudadanos, empeñados en la fiscalización de los proyectos y las decisiones de las que parten, de los dineros y de los tipos de intercambio promovidos por la cooperación internacional. Las redes culturales se están convirtiendo en el nuevo *espacio público de intermediación* entre actores diversos de un mismo país, entre actores del mismo ámbito –políticas, gestión, formación– en diversos países, o bien movilizando transversalidades y transdiscipliniedades que enriquecen desde el campo político el trabajo académico y desde el de la creación artística al campo político.

Estamos ante la posibilidad histórica, no sólo tecnológica sino ciudadana, de renovar radicalmente el entramado político de la interculturalidad tejiendo redes que enlacen cada día más el mundo de los artistas y trabajadores culturales con el de instituciones territoriales, las

agencias estatales y los organismos mundiales. Y lo vamos a necesitar, pues sólo densificando y potenciando al máximo el tejido de los actores sociales e institucionales de nuestras culturas, y creando a lo largo del mundo alianzas lo más anchas posibles, podremos hacer frente a la ofensiva de desmovilización política e instrumentalización cultural que la globalización del miedo y las nuevas industrias de la seguridad han emprendido ya.

Bibliografía

- APPADURAI, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce/ F.C.E., Buenos Aires.
- BENJAMIN, W. (1982): "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, págs. 176-194, Taurus, Madrid.
- BORJA, J. y CASTELLS, M. (1997): *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P. (1979): *La distinción, Critique social de jugement du gout*, Minuit, Paris.
- CABRALES BARAJAS L. F. (coord.) (2002): *Latinoamérica: países abiertos, ciudades cerradas*, Unesco/Universidad de Guadalajara, México.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información*, Vol.1, Alianza, Madrid.
- CHARTRON, G. (ed.) (1994) *Pour une nouvelle économie du savoir*, Presses Universitaires de Rennes.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989): *Culturas híbridas*, Conaculta/Grijalbo, México.
- (coord.) (2002a): *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural*, OEI/ Santillana, México.
- (2002b): *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires.
- (2004): "El patrimonio cultural intangible y la industrialización de la cultura", Conferencia en el congreso sobre *Patrimonio cultural e interculturalidad*, Iztapalapa, México.
- HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- NAVIA, P. y ZIMMERMAN, M. (coords.) (2004): *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo [des]orden mundial*, Siglo XXI, México.
- RICHARD, N. (1994): "Roturas, memoria y discontinuidades. Homenaje a W. Benjamin", en *La insubordinación de los signos*, Ed. Cuarto Propio, Santiago.
- (1998): *Residuos y metáforas*, Santiago, Ed. Cuarto propio.
- RICOEUR, P. (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.
- ROSAS MANTECÓN, A. (2005): "Las disputas por el patrimonio", en GARCÍA CANCELLI, N. (coord.) *La antropología en México*, F.C.E., México.
- SANTOS, M. (2004): *Por otra globalización. Del pensamiento único a la conciencia universal*, CAB, Bogotá.
- VV. AA. (2005): *Cultura y sustentabilidad en Iberoamérica*, OEI/Interarts, Madrid.

Notas

- 1 SANTOS, M. (2004): *Por otra globalización. Del pensamiento único a la conciencia universal*, Bogotá: CAB.
- 2 GARCÍA CANCLINI, N. (coord.) (2002): *Iberoamérica 2002*, México: OEI/Santillana; del mismo autor (2002): *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires: Paidós.
- 3 CASTELLS, M. (1997): *La era de la información*, Vol.1, Madrid: Alianza.
- 4 APPADURAI, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: Trilce/FCE.
- 5 HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- 6 CHARTRON, G. (ed.) (1994): *Pour une nouvelle économie du savoir*, Presses Universitaires de Rennes.
- 7 BORJA, J. y CASTELLS, M. (1997): *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid: Taurus; NAVIA, P. y ZIMMERMAN, M. (coords.) (2004): *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo [des]orden mundial*, México: Siglo XXI; CABRALES BARAJAS, L. F. (coord.) (2002): *Latinoamérica: países abiertos, ciudades cerradas*, México: Unesco/Universidad de Guadalajara.
- 8 GARCÍA CANCLINI, N. (1989): *Culturas híbridas*, p. 151, México: Conaculta/Grijalbo; del mismo autor, (2004): "El patrimonio cultural intangible y la industrialización de la cultura", Conferencia en el congreso sobre *Patrimonio cultural e interculturalidad*, México: Iztapalapa.
- 9 RICHARD, N. (1994): "Roturas, memoria y discontinuidades. Homenaje a W. Benjamin", en *La insubordinación de los signos*, Santiago: Ed. Cuarto Propio; de la misma autora: (1998): *Residuos y metáforas*, Santiago: Ed. Cuarto propio.
- 10 RICOEUR, P. (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 576, Paris: Seuil.
- 11 RICOEUR, P., obra citada, p. 540.
- 12 ROSAS MANTECÓN, A. (2005): "Las disputas por el patrimonio", en N. GARCÍA CANCLINI (coord.) *La antropología en México*, México: FCE.
- 13 BENJAMIN, W. (1982): "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, págs. 176-194, Madrid: Taurus.
- 14 BOURDIEU, P. (1979): *La distinction, Critique social de jugement du gout*, Paris: Minuit.
- 15 VV. AA. (2005): *Cultura y sustentabilidad en Iberoamérica*, Madrid: OEI/Interarts.
- 16 GARCÍA CANCLINI, N. (coord.) (2002): *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural*, México: OEI/Santillana.

