

**El patrimonio cultural
en tiempos globales**

El patrimonio cultural en tiempos globales

JAVIER TOBAR, ALBERTO ZARATE Y JOSÉ LUIS GROSSO

(COORDINADORES)



Editorial Universidad del Cauca
2013

El patrimonio cultural en tiempos globales

© Universidad del Cauca, 2017

© De los autores: Javier Tobar, Alberto Zarate, José Luis Grosso

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, de 2017

ISBN:

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Natalia Cobo Paz

Diagramación:

Diseño de carátula:

Fotografía de la carátula:

Editor general de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14

Popayán, Colombia

Código Postal 190003

Teléfonos: (2) 8209800 Ext 1134 - 1135

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en

,

, Colombia. Printed in Colombia

Contenido

Prólogo.....	11
A manera de introducción.....	15
El patrimonio en tiempos multiculturales	
Cristóbal Gnecco	27
(In) definiendo lo que no se puede definir	30
Humanismo, mercado y gubernamentalidad: los rostros multiculturales del patrimonio	39
La caída de la casa del patrimonio (como lo ‘conocemos’)	43
Coda: glosa breve a un texto de la UNESCO	48
Territorios animados: música, canto y danza	
Las políticas silenciosas de la música	
José Luis Grosso	55
¿Qué es ‘música’?	55
Volver con la música a otra parte	59
[FOTO DE LAS CORNETAS DE SAN ESTEBAN]	60
[FOTO DEL PATIO DEL INDIO FROILÁN]	62
[FOTO DEL RÍO HUALFIN Y LOS CERROS COLORADOS]	63
[FOTO DE PANFLETO DE LA COMPARSA DE HUACHAJCHI] ..	72
[FOTO DE LA MANDA]	79
[FOTO DE LA CRUZ CHAKANA EN LA MANDA]	79
La negación o la proclamación de los espacios públicos: El grafiti en São Paulo/Brasil	
Sílvia Valéria Vieira	93
Apertura	93
Escenario	94
Público, es decir, para todos	98
Fronteras	104
Grafiteros y/o ‘pichadores’	106
Principios	108

El andar de los Chasquis

Meditación sobre el patrimonio simbólico del paisaje de Nariño

Julio César Goyes Narváez	115
Resumen	115
Hacia una estética de las impurezas	116
Primer Canasto: los ojos del alma	119
Segundo Canasto: Umbrales de luz	124
Tercer Canasto: Arados de la memoria	127
Cuarto Canasto: La urdimbre de las imágenes o el Colibrí del patio	131
El umbral de los retazos	136

Del dicho al hecho hay mucho trecho

Análisis de las políticas culturales universitarias.

Un estudio de caso

Laura Elena Román García	145
Resumen	145
Difusión de la cultura en las universidades	147
¿Qué implica lo anterior?	161

Patrimonio edificado del siglo XX, una herencia cultural sin protección

Josefina del Carmen Campos Gutiérrez

Carmina Fernández de Lara Aguilar

Elvia María González Canto

Introducción	171
Campeche	174
Mérida	178
Puebla	190
Reflexiones finales	196

Política cultural en México

De la educación al entretenimiento

José Ángel Beristáin Cardoso	199
Introducción	199
El proyecto Nacionalista	202
El viraje neoliberal	208
Conclusiones	214

**Tendiendo puentes para el desarrollo: la lucha
ciudadana de la Plataforma de Arte y Cultura
de Hidalgo (Plataformarte)**

Arturo Vergara Hernández

Juan Luna Ruiz

Introducción	219
Breve historia cultural del Estado de Hidalgo	220
La Plataforma de Arte y Cultura de Hidalgo (Plataformarte) ..	230
Situación actual y perspectivas	237
Conclusiones	241

Prólogo

Lo que está en discusión en este libro es el ‘patrimonio’ (del latín *patri-monium*), el legado del *pater*, su memoria, su monumento. Lo que viene del padre sedimenta y se acumula a los pies y sobre las espaldas del hijo. Es lo que da al concepto de ‘memoria’ su carácter de amontonamiento visible: los residuos, los restos del padre, sus herencias, se transponen metafóricamente en la materia en monumentos de tierra, cemento y mármol, en bustos y placas conmemorativas. Es el padre el que lega y el que se lega en una línea continua de Historia, tan mimética y plomiza como el apellido. Para ello se ha asegurado la propiedad uterina de la madre: como relata Giambattista Vico en su *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza Común de las Naciones* (1725: 1741), los varones propietarios de tierras comenzaron a arrastrar a las mujeres a sus cavernas o chozas, encerrándolas allí, para asegurarse de tener ‘hijos ciertos con mujeres ciertas’, dando origen a la figura familiar y jurídica del ‘matrimonio’ (del latín *matri-monium*), ahora no como legado (del padre), sino como propiedad, conocimiento y memoria sobre la madre cierta para heredar otras propiedades anejas a hijos ciertos. Una madre apropiada hacía parte de una herencia a los hijos propios.

Lo que el *pater* hace en la familia, el Estado lo hace en la nación. Lo cual indica que un ‘patrimonio cultural’ de un pueblo tutelado-protegido-legado por un Estado, resulta de una operación previa por la cual se unifica la maternidad de una única nación, siempre por medio de una represión, una persecución, una guerra, una apropiación y un encarcelamiento. Tal vez de allí provenga el motivo de

la célula (celda) familiar como unidad fundamental de la nación para el Estado moderno. En la célula se apresa a la madre con sus hijos. Ahora el Estado amontona a la madre junto con el legado de sus propiedades. La memoria rige así desde un artículo determinado en masculino.

La apropiación uterina del cuerpo de la madre y sus fluidos de amor constituirá las condiciones sobre las cuales la economía política del Capital generalizará el mecanismo de reproducción de la fuerza de trabajo, tanto en sentido productivo material como en sentido cultural inmaterial. Aunque de este modo todo lo así llamado 'inmaterial' se aleje, por la vía de la 'madre', de cualquier extrapolación idealista que desconozca el lugar destinado a la mujer, a lo femenino y a la diferencia dualista misma de género en la acumulación y explotación de la cultura.

Otra cosa son las matrices locales de creación, que no pesan unilateralmente en la inercia 'patri-monial', sino que se juegan en las relaciones que establecen. Aquí, las maternidades matriciales deambulan por valles, cerros, llanuras, ríos y mares, sin que haya *pater* que gobierne su errancia ni Dios que las sujete al falo célibe y al espasmódico sacudón semental de su doctrina. Que una producción y gestión cultural sea relacional, en un sentido multiangular e innovador, destruye el fetiche de la 'memoria' y esta se vuelve metamórfica en una dialéctica abierta, dispersa y no teleológica. Para las matrices locales de creación, para aquel magma genésico, aquella Pjk" (jóra) constitutiva, que abre y orienta la percepción —sin perspectiva posible que la 'sepa', tome control de ella y la domine (el *dominus* como otra figura patristica del pater gobernante)—, nada es 'en-sí', todo es en-relación. Y por ello nada es solo, nada es separado, todo es en los avatares de sus metamorfosis. Tampoco es mera 'percepción', contemplativa y distante: el sentido está untado del barro en/del que se hacen todas las cosas.

No hay nada que resista más la soberanía del padre, que nuble más la definición de los contornos y que corrompa con más sentido la mera conservación y permanencia

museística del 'patrimonio' que las metamórficas matrices locales de creación: mujeres errantes, alzadas en las furias del erotismo, que impulsan ruletas de ecuaciones genéticas y agigantan hasta la desmesura familias extensas, de soltería en soltería. No en vano la soltería (y con frecuencia de padres desconocidos, o que desconocen a los ombligados hijos del mundo) constituye un lugar popular de la maternidad en la trasmano de nuestras revueltas y resabiadas sociedades.

El dilema o la mezquina ecuación restringente 'tradición/modernidad', con su afán explicativo y sus cuentas mal hechas, cruje y se quiebra al ensancharse de relaciones y poderes de la comunidad de seres que agencia una trama humana-nohumana, siempre alterada, en medio de parejas, celos y contumaces solterías. 'Hibridaciones', ese gesto indiferente del machismo de padres que se creen fuerzas volcánicas siendo, en términos de cultura, meros fuegos de artificio, no es lo mismo que las constelaciones prácticas gestadas por matrices locales de creación. Por eso, las políticas del patrimonio cultural operan a las espaldas de las comunidades locales. Responden a la filiación ciudadana con la que se asume la abarcante sombra del padre bajo el sol del Estado y la del Estado bajo la figura apilada del Padre. Un pase de manos se apropia de los restos: fúnebres, cropológicos, crematísticos, atesorados en la elitista tasa de cambio cultural del oro, el bronce y el mármol. Antiguos edificios de la aristocracia o del esplendor neoclásico del Estado son reconvertidos hoy en museos y centros culturales para las democracias de la inclusión y el acceso ascendente, siempre un poco más abajo de la impertérrita y callada más alta cultura. En cambio las matrices locales de creación no se cierran sobre sí, no se espectacularizan en escenarios, trabajan y festejan a la intemperie: no acumulan expresiones, con sus ferias multiculturales de colores, vestidos, danzas y sabores, y sus precoces y efectivos telegramas turísticos. Las matrices locales de creación abren políticas de hospitalidad, crecen en el don, nunca se conservan iguales a sí mismas, siempre se arrojan al riesgo de enlazar nuevas relaciones y de diversificar los poderes. Enlazan monstruos animales a la carrera y al aire libre.

Si pudiera decirse, con la boca torcida y rechinando entre dientes las palabras, se diría que las matrices locales de creación son el 'patrimonio' práctico de toda comunidad local, que tira por la borda todo el patrimonio en peso muerto, erigido en museo, memoria y monumento. Porque una comunidad es su alteración en la relación con los otros. No hay cultura que no lo haya sido, y no lo sea aún, siempre en la trama relacional de los otros como su caldo de cultivo. Si hay cultura es porque no tiene dueño, nadie tiene propiedad sobre ella, sabe de escrituras miles siendo aún, bajo el dominio letrado, analfabeta, inscribe en el carnosolvido de los cuerpos sus constelados cielos y reverbera en la noche de los tiempos desde sus huesos indómitos y al raso de las tumbas desveladas.

¡Sí saben de ello (por darle un nombre de omnímoda figura e indómita tradición:) todos los carnavales clandestinos!...

José Luis Grosso

A manera de introducción

En tiempos multiculturales muchas de las prácticas culturales se mueven entre las matrices locales de creación y las políticas de patrimonialización y la globalización, configurándose frecuentemente productos híbridos. Esta relación, además de confrontar distintas visiones alrededor del mundo y de la vida, donde lo local y lo global de esos flujos transculturales evidencia el dinamismo, la imposición, las tensiones y las reacciones entre las acciones homogéneas y las emitidas por las culturas subalternas, revela la posible incidencia de las instituciones estatales. Podemos inferir que la relación entre lo local y lo global conforma un proceso lleno de contradicciones, que sin ser necesariamente complementarias, tampoco se excluyen necesariamente, conformando por el contrario, un entramado donde ambas instancias están estrechamente interrelacionadas a través de lo transcultural (Beck 2008: 103).

En las relaciones transculturales, los grupos culturales inmersos interactúan en la construcción permanente del mundo social, donde el poder, la cultura, las tradiciones, la globalidad y la visión localista contribuyen, en palabras de Arjun Appadurai (2001), a la homogenización de las prácticas culturales en ese ámbito glocal, que por cierto, presenta la característica de no estar vinculado a tiempo y lugar alguno, sino que genera nuevos productos atemporales o descontextualizados, en los que el Internet, la radio y la modernización tecnológica inciden en la difusión masiva.

En este contexto, los artículos aquí compilados abordan varios aspectos de este fenómeno: la relevancia del patrimonio cultural, la participación del Estado, las instituciones y las

comunidades, y el intercambio cultural que transita entre lo local, lo regional y lo internacional. Las temáticas constantes de los artículos, hacen referencia implícita a situaciones y contextos de crisis recurrentes, no solo de tipo económico, sino también de exclusión, pobreza y marginación endémica o de violencia, y destacan el desarrollo de factores que, “en contextos de estabilidad y bonanza, han favorecido el auge de procesos de patrimonialización, subrayando la declaración de Patrimonio de la Humanidad (Convención de 1972), y Patrimonio Inmaterial de la Humanidad (Convención de 2003)” (Prats 2011:69).

Ahora bien, toda vez que el patrimonio cultural inmaterial se asocia al mismo tiempo con lo tradicional, lo contemporáneo y lo viviente, la pregunta necesaria debe considerar la importancia de los vínculos que se establecen, los flujos que sustentan la interacción entre lo global y lo local, donde el juego de identidades individuales y sociales se sustenta en los planteamientos de las distintas Convenciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura —UNESCO— sobre el mismo, donde se hace referencia a una transición semi-estática generacional, dejando de lado la condición dinámica que todo grupo social tiene (Olivera 2011: 664). Ana Olivera menciona tres componentes inmateriales o intangibles en el espacio: a) los reales asociados con el carácter material del objeto; b) los irreales, elementos que le añaden valor y que pueden ser ideados o representados; c) los lugares de memoria, que pueden tener asociaciones materiales o de carácter recordatorio o evocativo. Destaca que frente a las culturas hegemónicas, estas expresiones culturales pueden tener un carácter de resistencia o reafirmación cultural (Olivera 2011: 665). Asimismo, Mónica Rotmann, al hacer referencia al vínculo entre la globalización y el patrimonio cultural, resalta el desarrollo de nuevas articulaciones entre lo global y lo local, que se expresa a través de formas culturales específicas, donde la cultura local y la cultura nacional se dimensionan frente a la mundialización de la cultura. Fenómenos como ‘las siete nuevas maravillas del mundo’, hacen referencia a nuevos procesos homogenizadores que

cobran relevancia frente a las expresiones nacionalistas y locales, generando nuevos mapas de la complejidad (Rotmann 2003: 258).

La uniformidad que la globalización ha marcado en distintas actividades económicas y culturales es innegable, lo cual se expresa en la transnacionalización, así como en un reordenamiento de la visión cosmopolita (Beck 2008: 46). En contraparte, resalta la forma como los espacios locales han generado la evocación de sitios diversos y diferentes con una mirada exótica que le da el plus de lo 'atractivo'. Así, adquiere relevancia la dinámica global-local, donde los sentidos de pertenencia se asocian con aspectos históricos que contribuyen a la construcción de referentes que le vinculan con tradiciones reales o imaginarias, conformando "esencias originales ficticias o no, a retazos y parches culturales que son invenciones históricas arbitrarias" (Rotmann 2003: 259).

La propuesta de ubicar la interrelación entre lo global y los flujos locales, precedida por los vínculos transculturales, nos permitió sugerir la incorporación de los trabajos que a continuación se detallan, donde confluyen una serie de aspectos comunes que ubican distintas problemáticas matizadas de diversas maneras. En este sentido, las lagunas jurídicas son parte de un consenso que se aborda en varios artículos; de igual manera, la ausencia de perfiles profesionales, tanto en las autoridades, como en quienes detentan la responsabilidad de llevar a cabo las acciones culturales; y la escasez de controles administrativos y discrecionalidad, ambos aspectos ligados en grados extremos con actos de corrupción o manejo indebido de los recursos.

Otros aportes de los trabajos muestran el desarrollo de contextos emergentes con distintas expresiones y mezcla de estilos de algunas prácticas culturales, así como la ausencia de mecanismos vinculantes que permitan el acercamiento de las autoridades y profesionales de la cultura a las comunidades. Esta situación implica la falta de información, la vaguedad en el uso de los conceptos y la apatía de

amplios sectores de la sociedad frente a estas expresiones culturales. Así, la asociación del ‘patrimonio cultural’ con el concepto difundido por la UNESCO, fue utilizada y confrontada constantemente por los autores.

A lo largo del texto se registran otras miradas que se refieren a un tipo de patrimonio inherente, el patrimonio intangible y su asociación con lo inmaterial, en particular con la parte ‘viva’ del mismo: la historia y la memoria colectiva o individual; esto es, la visión de un patrimonio desde una perspectiva social e histórica, donde se puedan registrar no solo las visiones ‘románticas’ —que hacen referencia a un carácter hereditarias o a la asociación de los bienes materiales y tangibles con un sitio, ya sea territorio o área determinada— sino también aquellas que han sido ‘traumáticas’ socialmente hablando y que se asocian con la ruptura, desaparición o simples procesos de disolución de tradiciones y formas de ver el mundo y la vida (Iniesta 2009: 467).

En esta perspectiva, el capítulo de Cristóbal Gnecco denominado “El patrimonio en tiempos multiculturales” señala que el concepto de ‘patrimonio’ es vago en su delimitación. Indica que su difusión en contextos emergentes hace que su operatividad trascienda entre lo diacrónico y lo sincrónico, interactuando con lo homogéneo-heterogéneo, desde una visión donde interactúa el pasado, presente y futuro en contextos donde este último tiene un carácter incierto, además de que, en contextos multiculturales, lo moderno, lo posmoderno y lo transmoderno se vinculan con lo postindustrial.

El nacionalismo interactúa dinámicamente en planos locales y en los contextos multiculturales, dejando de lado la vieja relación Estado-nación y generando, en contraparte, paradigmas emergentes que se expresan en contextos asociados a los ‘no-lugares’, así como con referentes confusos, desconcertantes y hasta contradictorios. El autor considera que se debe desacralizar el vínculo entre ‘el patrimonio y la ley’, esto implica deconstruir el vínculo actual entre funcionarios y especialistas que automáticamente excluyen

a amplios sectores de la sociedad. De igual manera, plantea la posibilidad de dejar de entender al patrimonio de manera integral, y sobre todo, reducido a una mercancía susceptible de ser explotada a través del turismo; en este sentido, el autor considera que se debe volver al 'punto de origen', donde el patrimonio era parte de la comunidad y no de aquellos que a través de artimañas legales han permitido la exclusión de amplios sectores en beneficio de pequeños grupos.

El carácter cultural del patrimonio musical fue abordado por José Luis Grosso, quien aborda tres grandes temáticas: primero, la perspectiva hegemónica, que asociada al Estado-nación, genera la construcción de visiones folklóricas, regionales o pintorescas. Este paradigma 'atrapa' a la música y a los músicos en cada una de las fases de producción y consumo del capital cultural, como es el caso de la música regional ligada a evocaciones y añoranzas por grupos culturales marginados, los subalternos. Ese mismo patrimonio incorpora una parte negada, que se vincula con la añoranza. Para el autor, esa perspectiva hegemónica incluyó la incorporación de anacronismos de los otros, conformando un salpimiento que permite la reproducción de acciones performativas que rompen la visión institucional de la otredad y la diferencia, así como el vínculo entre tiempo espacio-urbano-nacional frente a otro que se ubica en un tiempo rural-transcolonial-indio, según sus propias palabras.

En segunda instancia, se refiere a la industria discográfica que incidió en el desarrollo de productos con tiempos definidos, grabaciones en situaciones estandarizadas homogenizando criterios del gusto, conformando públicos asistentes a los escenarios teatrales, donde la música se redujo a una mercancía, a un negocio. La tercera, y última temática, asocia la música y el lenguaje con la política cultural, por lo cual también está inherente la apropiación de la memoria popular asociada con el anónimo colectivo. Así, resalta un nuevo escenario en el cual se usurpa la autoría a través de 'modificaciones' o 'recomposiciones', proporcionando nuevos créditos a quienes se 'han montado' en obras que son parte del patrimonio nacional.

Silvia Valéria Vieira destaca la presencia del grafiti en centros urbanos, para ella esta expresión emergente ha sido desarrollada por las nuevas generaciones. Es un lenguaje artístico que al ubicarse en la frontera entre lo público y lo privado transita entre actos ilegales y leyes prohibitivas, siendo simultáneamente reconocido como actividad artística entre distintos sectores. La autora indica que algunas expresiones grafiteras son altamente valoradas y se exhiben en salas de arte. El panorama al que se enfrenta el grafiti se sustenta en leyes contradictorias, mensajes ambiguos, intentos por criminalizar y fronteras no definidas entre lo público y lo privado. Ella menciona que se llegan a registrar grafiteros que presentan sus obras en galerías o se declaran artistas plásticos y por la otra, realizan pintas de manera clandestina, por lo cual este arte transita entre lo que se considera legítimo e ilegítimo.

“El Andar de los Chasquis” es una propuesta que Julio César Goyes asocia con la meditación sobre el patrimonio simbólico del paisaje y los constructos ideológicos alrededor de los ecosistemas en el departamento de Nariño (Colombia), resaltando las imágenes idílicas, así como la turbia historia asociada al racismo y la eliminación étnica. Al hacer referencia al patrimonio simbólico, el autor plantea la posibilidad de que este pudiera ser manipulado como también pasa con la fotografía. Para el autor, así como el fotógrafo nos muestra lo que quiere que veamos, la visión cultural puede apoyar para ver de distinta manera lo anteriormente presentado.

Con un ejercicio paradójico resalta la relevancia de la fotografía en contextos contemporáneos y sus distintos procesamientos e interpretaciones, tal y como se exhibe en Internet o la televisión. El nexo entre el productor y el espectador vincula al acto fotográfico como una “performance de tiempo, espacio y experiencia por el lado del fotógrafo, y de experiencia y meditación no exenta de una fuerza emocional por parte del espectador”.

Según el autor, la fotografía, entre otros dispositivos estéticos que se soportan en la imagen, como el cine y el video, puede

servir para meditar sobre el paisaje, y meditar, se ha dicho, es estar dentro del paisaje considerándose parte de él. La fotografía archiva el pasado visual y por tanto es un dispositivo de pensamiento; de allí que la imágenes construidas por Los Chasquis dejan entrever, al menos para el territorio de frontera nariñense, que aunque exótico, contaminado e híbrido, perdura, dando a los sujetos ('nosotros') la posibilidad de interrogar acerca de qué es posible hacer para detener la debacle cultural de lo natural. Ahora bien, si no hay proyecto alternativo para la convivencia, nuestra propia subjetividad que es paisaje heredado pone en crisis el patrimonio simbólico en el cual los habitantes se reconocen.

La crítica a las políticas culturales universitarias fue el tema propuesto por Elena Román. Ella comenta la ausencia de trabajos críticos, lo que se conjuga con la falta de visión de los proyectos políticos culturales, de la disociación de lo propuesto frente a los requerimientos de la comunidad, de perfiles profesionales distintos a los idóneos, así como la falta de lineamientos, normas, políticas y objetivos. La 'cereza del pastel' se ubica en la disociación, la falta de interpretación, la indefinición y la falta de congruencia de las actividades propuestas frente a la desvinculación y desestructuración entre lo que se dice y lo que se hace acerca de la política cultural universitaria.

Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de una reingeniería al interior de las instituciones, donde los estudios transversales resalten el estado que presentan las políticas públicas universitarias. Además, plantea la necesidad de un cambio de paradigma en el que la difusión cultural transite de un medio a un fin, para incidir en la transformación y desarrollo social latinoamericano. Se requiere evidenciar la conformación de un discurso hegemónico, con procesos de planeación y presupuestos disociados al interior de la misma institución. Para la autora es importante analizar la coherencia interna de la política cultural, sus metas e impacto real entre la población universitaria y la construcción de ciudadanía, por lo que es necesario conformar equipos multidisciplinarios para atender problemáticas cada vez más complejas.

Josefina Campos, Carmina Fernández de Lara y Enrique Benítez, analizan el patrimonio material en tres ciudades mexicanas: Campeche, Mérida y Puebla. Detectan la letra muerta que se plasma alrededor de ese patrimonio edificado, la vaguedad de las precisiones jurídicas, la ausencia de reglamentaciones, la destrucción arquitectónica y la transgresión de la imagen urbana, todo en aras de fomentar el atractivo turístico sin que importe: “la destrucción arbitraria de distintos estilos artísticos”. Esta situación prima en los tres niveles de gobierno y se expresa en la ausencia de registro y control legal, administrativo y jurídico de los patrimonios culturales, lo que se conjuga con la apatía de amplios sectores sociales.

Para estos autores, es relevante lo que se considera como patrimonio cultural, que está asociado con criterios discrecionales, fomentando el centralismo y desatendiendo a la periferia. En los contextos patrimoniales se incluyen distintos tipos de construcciones, materiales, estilos, fases y épocas de construcción, registrándose usos mixtos que permiten fomentar lagunas legislativas que protegen determinados espacios y excluyen a otros. El ejemplo más común es el desarrollo de nuevos asentamientos que limitan con pueblos originarios, afectando, alterando, destruyendo o construyendo de manera ilegal. Concluyen que ante el desconocimiento de las declaratorias y reglamentaciones es necesario implementar mecanismos de difusión de las normativas a través de la educación y sensibilización de las comunidades.

Por su parte, José Ángel Beristáin analizó el papel de la política cultural en México durante las últimas dos décadas, primero relacionada con la educación y luego con el entretenimiento. Según el autor, con la globalización, el Estado mexicano busca implementar modelos de política cultural desfasados y disociados de la sociedad, recuperando modelos de otras latitudes vinculados al ‘esparcimiento’, a la ‘diversión’ asociada con ‘criterios de mercado’, cuya principal característica es la improvisación en los distintos componentes de la política cultural.

Estas acciones de política cultural, buscaron asociar la recuperación del pasado indígena con un proyecto posrevolucionario conformando un modelo homogéneo y progresista, conjugando lo mestizo, lo indígena y el catolicismo popular. Cabe mencionar que la política cultural también se ejecuta en otros frentes, como el surgimiento del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes —CONACULTA—, un ente irregular en su surgimiento y en su operación que subordinó a las tres instancias más importantes de Cultura en el país: la Secretaría de Educación Pública —SEP—, el Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH— y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Letras —INBAL—. En el caso del INAH, el autor destacó sus aportes y sus contradicciones y complicidades en el uso indebido de bienes culturales. Finalmente, concluyó que con la globalización se hacen evidentes las contradicciones en donde el Estado renuncia a ser rector del patrimonio cultural para, en un manto encubierto de supuesta democratización, cederle a la iniciativa privada las acciones culturales correspondientes, por lo cual, cultura-espectáculo-turismo, serán parte de la nueva trilogía que sustente a las ‘empresas de espectáculos’ en beneficio de pocos y la exclusión de muchos. Finalmente, concluye indicando que es necesario definir acciones de protección y conservación del patrimonio cultural, fortalecer los procesos de investigación y educación, la difusión y la conservación, todas ellas estrategias de preservación cultural.

Los estudios globales difícilmente recuperan ejemplos regionales, pues la metodología y el paradigma se centran principalmente en las acciones masivas o generales. Por el contrario, Arturo Vergara Hernández y Juan Luna Ruiz abordan la manera en que se desarrolla la política cultural en Hidalgo, un Estado de los más pobres de la provincia mexicana, donde el cacicazgo es detentado por unas cuantas familias que controlan la política y la economía local. Sus acciones se sustentan en el compadrazgo y el nepotismo basado en la simulación, aprovechándose de la marginación y despolitización de la población.

Frente a este control político, en los últimos años se han conformado movimientos ciudadanos que reivindican demandas socioeconómicas y culturales distintas e inclusive contrarias a la de los grupos en el poder. La represión y la corrupción son formas que estos grupos han implementado para controlar a los disidentes políticos. El carácter independiente les ha permitido evidenciar la falta de condiciones laborales de los artistas y en particular, de los artistas independientes, así como las pobres acciones y repercusiones de la política de los caciques locales.

Los autores destacan el desdén, la opacidad, el clientelismo y la discrecionalidad que los caciques mantienen alrededor de la administración cultural. Esta problemática se complementa con la ausencia de proyectos culturales a corto, mediano y largo plazo, la disociación de las acciones políticas con respecto a las necesidades ciudadanas, a la falta de proyectos de formación, capacitación y de la implementación del servicio civil de carrera, con miras a profesionalizar a la actual burocracia cultural. Las asociaciones civiles han rebasado los planes y proyectos implementados por la burocracia cultural que se limita a reportar a sus jefes los resultados sin vincularse con la sociedad, generando tensiones entre ambos sectores. En este sentido, los autores plantean la necesidad de impulsar la Ley de Cultura Estatal, así como establecer los mecanismos de democratización cultural, algo que los caciques locales, no están dispuestos a ceder fácilmente.

Algunos de los trabajos aquí expuestos fueron presentados originalmente en forma de ponencia en el *54 Congreso Internacional de Americanista —54 ICA—*, que se desarrolló entre el 15 y 20 de julio de 2012, y se reunieron, particularmente, en el simposio intitulado: “Patrimonio cultural: tendiendo puentes entre lo local, lo transcultural y los flujos globales”, coordinado por Alberto Zárate y Javier Tobar. Finalmente, queremos agradecer a las/os distintas/os participantes del simposio y a los autores, quienes dieron origen a la propuesta de este libro.

Javier Tobar y Alberto Zarate

Referencias citadas

Appadurai, Arjun

- 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce.

Beck, Ulrich

- 2008 *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

Iniesta, Moserrat

- 2009 “Patrimonio, ágora, ciudadanía. Lugares para negociar memorias productivas”. En: Ricard Vinyes (ed.), *El Estado y la Memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, pp 467-498. Barcelona: RBA Libros.

Olivera, Ana

- 2011 Patrimonio inmaterial, recurso turístico y espíritu de los territorios. *Cuadernos de Turismo*. (27): 663-667.

Rotmann, Mónica

- 2003 Globalización y patrimonio cultural: la recreación de identidades locales. *RUNA XXIV*: 257-271.

El patrimonio en tiempos multiculturales

CRISTÓBAL GNECCO

‘Patrimonio’ es un concepto vago, no por sí mismo (su absoluta materialidad desafía cualquier imprecisión, por decirlo así) sino porque los discursos institucionales —del Estado, la academia, los organismos multinacionales— lo rodean de un aura misteriosa tan poderosa que su comprensión, su fijación en el significado, parece ser una misión condenada al fracaso.¹ Pero ¿no es eso lo que quieren esos discursos, elevar el patrimonio a una condición casi mística, inasible, elevarlo a una centralidad simbólica que todos tienen que reconocer y reverenciar, sin importar que su verdadero significado nos eluda? Se supone que el patrimonio es ‘algo’ que compartimos en lo más profundo de nuestra sociabilidad, allí donde yacen los significados más esenciales, aquellos que cementan e, incluso, que crean la vida colectiva. Pero ¿dónde están esas profundidades, a dónde llegan? En cualquier caso, ¿quiénes somos? ¿Cuál es la condición que nos une, cuál la naturaleza de este tipo de vínculo que nos lleva a compartir? ¿Cuál es la naturaleza del ‘nosotros’?

La definición de un ‘nosotros’ preciso (claro, redondo, autocontenido) fue la tarea inconclusa de los proyectos nacionales. Aunque deliberadamente inacabado —la

1 El patrimonio al que me referiré en este artículo es histórico, es decir, informa sobre las conexiones con antepasados (ancestros, etc.) que pertenecen a un tiempo anterior pero que todavía son relevantes para el presente.

modernidad fue un proyecto y, por tanto, su propia naturaleza impidió su terminación—, el ‘nosotros nacional’ fue relativamente claro: una sociedad de creyentes compuesta por individuos unificados y homogéneos que compartían una historia y un futuro. El control de un patrimonio preciso e identificable que debía ser compartido por los ciudadanos nacionales fue una parte importante de la gubernamentalidad del Estado-nación (Hall 2000). Pero la nación se hizo añicos hace tres décadas. Los tiempos actuales —postmodernos, transmodernos, postindustriales— son ahora multiculturales. ¿Qué se puede esperar ahora en términos de patrimonio, cuando la nación ha sido abandonada como idea-meta, solo para ser reemplazada por esa cosa amorfa, la sociedad multicultural? Si el ‘nosotros nacional’ compartía un patrimonio porque solo había uno para compartir, heredado de/por la sociedad nacional y demarcado por el trabajo concertado de las disciplinas históricas, ¿qué tipo de patrimonio comparte el ‘nosotros multicultural’? ¿Una especie de patrimonio-paraguas, reconocido y aceptado por todos (sin importar la diversidad) como un bien común y bajo el cual prosperan patrimonios más específicos, limitados y exclusivos? Si es así, ¿qué significa una pluralidad de patrimonios para una idea que debió su existencia a su exclusividad? ¿La explota, la agranda, la derrumba? En suma, ¿qué significa el patrimonio actual, ahora que parece más confuso que nunca?

En este artículo quiero interpelar al patrimonio que ahora se despliega en tiempos multiculturales. No voy a intentar el esfuerzo infructuoso de fijarlo. Voy a intentar la tarea más modesta de desestabilizar su aparente estabilidad. Dos acciones salen a la palestra en este propósito: historizar el patrimonio y desentrañar la unión perversa entre patrimonio y ley. La historización lleva un largo trecho recorrido en antropología, donde tomó la forma de la introspección. Rabinow (1986) la llamó ‘antropologizar a Occidente’;²

2 “Debemos antropologizar a Occidente: mostrar qué tan exótica ha sido su constitución de la realidad; enfatizar aquellos dominios más asumidos como universales (esto incluye la epistemología y la economía); mostrarlos tan históricamente peculiares como

Chakrabarty (2007), 'provincializar a Europa'. El propósito es el mismo: situar geohistóricamente y geopolíticamente una práctica, una relación, un sentido; mostrar cómo llegaron a ser, señalar su acontecimiento. Eso podemos hacer con el patrimonio: volverlo a su lugar, pluralizarlo, arrebatarlo a los expertos y al abrazo posesivo del Estado; mostrar la operación fetichista, su intención naturalizadora.³ Historizar el patrimonio significa volver familiar lo que parece distante; localizar y cuestionar el aparato que lo fetichiza y reifica. Claro: el patrimonio no se auto-fetichiza ni auto-reifica, faltaba más. Alguien lo hace: los funcionarios de los museos, los arqueólogos, los historiadores, los miembros de las academias, los legisladores y sus decretos, los agentes del turismo y del mercado, los agentes transnacionales del universalismo humanista.

Y luego está la cuestión del enredo entre la ley y el patrimonio, su complicidad absoluta. De hecho, un patrimonio fetichizado y reificado (nuestro patrimonio, el patrimonio de todos, el patrimonio nacional, etc.) se rinde, fácilmente, al férreo control de la ley. El aparato legal es un dispositivo de naturalización que exige olvidar que la ley es un artefacto histórico, la codificación de los deseos morales colectivos en tiempos y lugares específicos (pero no en otros). Ley y patrimonio, sin embargo, no son contérminos. ¿Qué los obliga a ocupar la misma cama? ¿Por qué el patrimonio es sometido al imperio de la ley? No solo estamos sometidos a un fetichismo amplio y abarcador de la ley sino que el fetichismo, como ley, es llevado al patrimonio. El patrimonio no se discute; se regula. La regulación (legal) establece los términos del trato. Esta vigilancia es parte del control sobre el erotismo testamental, una operación colonial que tiene larga historia y, aparentemente, largo destino. La regulación

sea posible; mostrar cómo sus reclamos de verdad están ligados a prácticas sociales y se han convertido, por lo tanto, en fuerzas efectivas en el mundo social" (Rabinow 1986: 241).

3 Las etnografías del patrimonio han avanzado mucho en este sentido desde los trabajos pioneros de Castañeda (1996) y Bender (1998).

del trato con el patrimonio se vuelve un asunto meramente técnico: define quién lo puede encontrar (el arqueólogo en la excavación; el historiador en el archivo); quién maquillarlo (el restaurador); quien exhibirlo (el museógrafo); quién vigilarlo (la policía, algunos funcionarios de agencias estatales); quién proteger los derechos humanistas (los agentes transnacionales). Este reduccionismo técnico no es operativo sino ideológico. De hecho, ayuda a lograr lo que Mauricio Pardo (2013) ha llamado “régimen de culturización”, es decir, la forma como las dimensiones semióticas son arrancadas de las totalidades sociales —no solo retóricamente sino, también, como experiencias vividas—. En este caso, la culturización arranca el patrimonio de orígenes, destinos, diferencias y luchas de poder: su historicidad es, pues, velada por su reificación.

Estos dos propósitos —historizar el patrimonio y desentrañar su relación con la ley— me guiarán a través de este artículo, que voy a empezar por (in)definir lo indefinible. A continuación esbozo el doble papel del patrimonio en tiempos multiculturales: como mercancía y como dispositivo de gubernamentalidad. Ambas funciones son compatibles, de hecho legitimadas, por un discurso global humanista. Después sigo con los retos a la versión institucional del patrimonio, procedentes de muchos frentes y apuntando en direcciones diferentes, solo para cerrar los argumentos con una glosa de un texto de UNESCO.

(In) definiendo lo que no se puede definir

El patrimonio es lo que heredamos y lo que debemos querer, se nos dice. En términos legales, proviene de individuos identificables, por lo general establecidos por consanguinidad. Sin embargo, en el caso de la noción abstracta del patrimonio vinculado a los discursos nacionales y post-nacionales esos individuos no están bien definidos, si es que están definidos. En lugar de individuos concretos, heredamos el patrimonio de entidades abstractas, ancestrales, algunas de las cuales fueron, incluso, enemigas

de las pretensiones nacionales —como las sociedades indígenas en la mayoría de los países de América Latina, si bien en su versión prehispánica—. Sin embargo, aunque las entidades de las que hemos heredado el patrimonio son vaporosas, por decir lo menos, los Estados y los organismos multinacionales, como la UNESCO, hace tiempo se embarcaron en la tarea de definirlo —y tal definición ha variado a través de los años, desde otorgar centralidad casi exclusiva a monumentos, hasta considerar totalidades más comprensivas, especialmente manifestaciones culturales intangibles—. El acto mismo de la definición (y sus cambios históricos) debería develar su historicidad, ¿no es así? Bueno, no es así. El patrimonio es rutinariamente reificado, brutalmente sacado de la historia. Esta es una curiosa paradoja: algo que es histórico por definición (después de todo, apunta a orígenes y continuidades, a procesos temporales) es naturalizado en su elevación a símbolo nacional (y post-nacional). Sin embargo, la reificación no impidió su coherencia discursiva. En efecto, los discursos nacionales sobre el patrimonio eran relativamente coherentes —tenían claro lo que era patrimonio, para qué servía, cómo excitar a los creyentes. Pero todo esto ha desaparecido—.

Si las viejas soberanías nacionales fueron destrozadas, intencionalmente, por la retórica global del multiculturalismo, su reemplazo es inestable, precario. Las soberanías fragmentadas que se hicieron cargo de los Estados multiculturales no están bien definidas. Por ejemplo, el dominio omnicomprendivo de los derechos individuales, la piedra angular de la modernidad, en la actualidad comparte disposiciones constitucionales y legales con los derechos colectivos, antes ignorados. La primacía otorgada a unos u otros, o su coexistencia problemática, está empañada por pluralismos híbridos, usualmente retóricos pero rara vez realizados en asuntos prácticos.⁴ Es un misterio cómo estas

4 Tal es el caso, por ejemplo, del pluralismo jurídico, consagrado en las Constituciones de los países que alardean con su diversidad cultural. En Colombia, la Constitución promulgada en 1991 lo mencionó y exigió su realización a través de una

soberanías fragmentadas dan forma a las narrativas históricas. El patrimonio multicultural (es decir, post-nacional) se ha convertido en una cosa decible, incluso comprable; sin embargo, realmente es una entidad indecible, extraña, sobre la que nadie tiene la menor idea. Se cierne sobre todos, y, sin embargo, no está en ninguna parte, a pesar de estar en todas partes gracias a su asociación con el mercado. Pero si el patrimonio contemporáneo evita ser definido —y en ese carácter elusivo radica la mayor parte de su atractivo y poder simbólico—, el multiculturalismo sí es susceptible de ser fijado en su significado.

Los discursos históricos relacionados con la creación y funcionamiento de las sociedades nacionales han perdido ímpetu y significado, dada la aparición del multiculturalismo,⁵ que tiene en jaque los principios fundamentales de las

coordinación jurídica entre el sistema legal del Estado y los de las minorías culturales. Dos décadas después, sin embargo, dicha coordinación es inexistente y las disputas legales entre los diferentes sistemas son usualmente resueltas caso por caso, por lo general recurriendo a límites territoriales y culturales.

- 5 El multiculturalismo es una lógica cultural controvertida. Se basa en la idea de que las sociedades son composiciones heterogéneas de diferentes culturas y, por tanto, prescinde de la concepción moderna de la sociedad como una totalidad integrada y homogénea. El multiculturalismo promueve, protege e, incluso, crea la diversidad cultural y establece políticas públicas para organizar y canalizar su energía. Sin embargo, trata con desprecio y condena a las diferencias culturales desde las que se predicán las políticas subalternas. Como resultado, el 'otro verdadero' es reprimido por su reflejo virtual. Slavoj Žižek señaló al respecto: "En el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular... el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un 'racismo con distancia': 'respetar' la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad 'auténtica' cerrada hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada" (1998: 172). En el mismo sentido, en este artículo describo, críticamente, lo que el multiculturalismo ha realizado en el ámbito del patrimonio.

sociedades modernas, en especial la construcción de colectividades unificadas (sociedades nacionales) en términos de cultura, lenguaje e historia. En las últimas dos o tres décadas el multiculturalismo ha puesto en marcha cambios profundos, especialmente en lo que respecta a la organización de la sociedad, que ahora se predica en la coexistencia de grupos distintos —convencionalmente llamada ‘diversidad cultural’—.

Las palabras claves que ligán las reformas multiculturales son reconocimiento, autonomía y límites, especialmente con respecto a los grupos étnicos. El reconocimiento ha sido anunciado, desde comienzos de la década de 1980, como la huella más importante de la nueva sociedad. De hecho, como Charles Taylor señaló, en esa época ocurrió un cambio dramático, el paso de la política de la dignidad igualitaria a la política del reconocimiento:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante e igualitaria (1993:61).

Ese reconocimiento no debía ser una simple declaración: “Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas; que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos *su valor*” (Taylor 1993: 94-95; cursivas en el original). Sin embargo, después de casi tres décadas de políticas multiculturales está claro que la exigencia de Taylor fue ignorada: la convivencia multicultural de la diversidad cultural no se ha traducido en el reconocimiento del valor de lo diferente sino, simplemente, en el reconocimiento de

su existencia, que ha sido organizada y, en gran medida, aislada. Las desigualdades reales y vividas han sido enmascaradas por una diversidad fantasmática. El resultado es perversamente violento: las desigualdades insoportables aparecen como diversidades deseables.

Variando en intensidad y grado, las reformas multiculturales pretendieron asegurar o consagrar la autonomía territorial, legal, educativa, administrativa, fiscal y lingüística de grupos culturalmente diversos. Pero debido a que la autonomía dentro de las fronteras nacionales siempre fue un dilema para la teoría política moderna, el multiculturalismo tomó las medidas necesarias para que no fuera una amenaza para las sociedades cohesionadas que la modernidad forjó con tanto trabajo. Como resultado, la autonomía se otorga dentro de ciertos límites.⁶

Taylor lo señaló de esta manera: “El liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es, también, un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tiene que establecer un límite” (1993: 93).

El reconocimiento, la autonomía y los límites funcionan juntos, en una relación tensa pero productiva, para construir las nuevas sociedades post-nacionales. Pero un campo simbólico prominente, el de la historia, fue (aparentemente) soslayado por la reorganización multicultural. Las concesiones multiculturales establecen los límites dictados por las políticas estatales. Por eso hay bordes que no pueden cruzar ciertas autonomías: la reivindicación de autonomía nacional plena dentro de la nación es una de ellas; la historia es otra. La historia todavía es un campo —controlado por el

6 La autonomía jurídica, por ejemplo, concede a las minorías concepciones y prácticas diferenciales de justicia, a veces muy alejadas de la ley moderna; sin embargo, esta autonomía solo puede realizarse dentro de límites culturales y territoriales, es decir, solo puede aplicarse a determinadas individuos y grupos y solo en ciertos lugares.

Estado y por las disciplinas académicas— para el despliegue de un ‘nosotros’ colectivo que, sin embargo, se vuelve una categoría cada vez más borrosa en tiempos multiculturales.

Si los discursos patrimoniales tenían más o menos clara su relación con el nacionalismo, ahora su casa está desordenada; si antes administraban narrativas que trataban con un Otro externo a la modernidad (el salvaje arquetípico), ahora ignoran qué clase de discursos administran cuando ese Otro ya no es exterioridad sino interioridad constitutiva. ¿Van a seguir contando la historia de un ‘nosotros’ homogéneo, estático y disciplinado, aun cuando la alteridad se esfuerza por construirse en la diferencia y la disyunción y aun cuando florece por doquier la diversidad cultural predicada por el multiculturalismo? O, más bien, ¿van a escribir historias nuevas (múltiples, plurales) en las que los Otros antes desterrados también estén representados, esos mismos Otros que ahora luchan por fortalecer un lugar y un tiempo, sin importar que lo hagan reivindicando agendas abiertamente anacrónicas para Occidente? En cualquier caso, la situación es compleja para esos discursos. Si optan por la primera posibilidad estarán afirmando que el multiculturalismo bien puede haber llegado pero que nada ha cambiado en asuntos históricos. Esa afirmación tendría apoyo del Estado, que no oculta que su aparato mnemónico está intacto —una estrategia que sería anacrónica sino fuera calculada—. ⁷ Si optan por la segunda, esto es, una historia múltiple y plural, sea lo que sea, estará navegando en aguas desconocidas. Eso no sería un gran problema si no fuera porque allí, en la profundidad de lo desconocido, pueden estar esperando sorpresas no deseadas. Por un lado, la multiplicidad puede significar dos cosas: o historias diferentes que viven lado a lado —lo que es una utopía ingenua, dada la operación de la hegemonía— o una historia-sombrilla, de alguna manera mimética del modelo nacional, bajo la cual florecen varias particularidades. Por otro lado, una alteridad radical bien puede querer que explote lo poco que queda de las historias

7 Los museos centrales, por ejemplo, todavía son nacionales.

nacionales; en ese caso, reconstruir la totalidad destrozada sería una tarea tremenda, seguramente inútil.

Cualquiera que sea el resultado (si hay un resultado, porque el estancamiento puede ser tratado con un aplazamiento eterno), no se puede ignorar que el multiculturalismo no es un reajuste inocente de la sociedad. Ha sido ampliamente criticado por aquellos que piensan que promueve la diversidad cultural pero ignora las necesidades y expectativas de los diferentes (e.g. Žižek 1998; Hale 2002). La diversidad cultural se canaliza para satisfacer las necesidades multiculturales, sobre todo en un vacío político. La celebración de la diversidad multicultural, que estimula la proliferación de identidades locales y específicas, debilita identidades más inclusivas, unidas y fuertes. En un mundo de identidades fragmentadas, sin importar lo fuertes que sean individualmente, el sistema reina.

El multiculturalismo organiza la diversidad cultural, nominándola y creándola desde el Estado, los organismos multilaterales, las ONG y la academia, mientras que la alteridad 'real' es reprimida por su reflejo virtual. Neutraliza el activismo de la diferencia imponiéndole límites legales y de otro tipo, y entregándolo al mercado —que la trata como simple diversidad, controlada y promovida como auténtica y pura—. La distancia entre 'diversidad' y 'diferencia' es la principal limitación multicultural, tanto característica como síntoma. De hecho, las décadas posteriores a la última gran guerra, pero sobre todo las tres últimas décadas, han presenciado el abandono generalizado —en la academia, seguro, pero también en el lenguaje cotidiano— de categorías peyorativas y estigmatizantes (razas inferiores, primitivas, subdesarrolladas) y el encumbramiento de la relativización culturalista (culturas diversas) que desactiva la organización amplia de base, des-racializa el racismo (pero lo conserva intacto) y reifica/funcionaliza las diferencias (como diversidad) para dulcificar las desigualdades. Como señaló Claudia Briones, "Puesto que las relaciones sociales que recrean procesos de alterización se presentan y explican desvinculadas de la organización del capital y el

poder internacional y nacional la diferencia cultural emerge como propiedad cuasi-ontológica” (2005: 22). Este no es un diagnóstico tan novedoso como parece de la operación multicultural. Ya había sido anunciado antes del nacimiento global de esa retórica por la agudeza de Guillermo Bonfil:

La realidad desmiente la imagen de una sociedad armónica y funcional y nos obliga a poner en su lugar la de un sistema social *en tensión*, dentro del cual hay oposiciones, contradicciones y antagonismos de muy diversa naturaleza —y no sólo diversidades, que es lo único que revela un acercamiento superficial y puramente descriptivo (1970:47).

La idea multicultural de diversidad quiere que la heterogeneidad sea entendida como un “mosaico de identidades monocromas” (Brubaker y Cooper 2000: 33), eliminando las especificidades históricas, los procesos de alterización, las asimetrías y las relaciones de poder. Por eso es necesario establecer la distancia entre diversidad —la que promueve el multiculturalismo: quieta e inocua, exótica, complaciente, organizada, mercantil— y diferencia —la “constante producción y emergencia de sujetos en el embate de sus antagonismos y tensiones” (Segato 2007: 27-28)— y entender las alteridades en su acontecimiento.

Como si esto no fuera un problema casi insuperable, el multiculturalismo está cargado de tensiones constitutivas, la más prominente de las cuales es la contradicción entre derechos individuales y colectivos y la autonomía concedida a distintas simbolizaciones de la sociedad y la vida. Aunque la autonomía se mantiene a raya usando límites, no deja de ser potencialmente explosiva. La ‘solución’ que las sociedades multiculturales han adoptado para resolver estos problemas es el aplazamiento y, cuando las circunstancias son demasiado acuciantes, la casuística. Además, desde hace tiempo se ha dicho que la postmodernidad —de la cual participa el multiculturalismo como la forma actual de organización de la sociedad— ha acabado con la conciencia

histórica. De Fredric Jameson a Zygmunt Bauman, de David Harvey a Beatriz Sarlo, los teóricos contemporáneos de las lógicas culturales señalan que la tradición y la teleología son narraciones anticuadas, devaluadas por el presentismo. El pasado ha desaparecido como continuación de la experiencia y la historia solo sobrevive como fachada, no como apego significativo de las personas a los tiempos pasados. La relevancia del pasado para el presente ha desaparecido.

Así, el patrimonio en tiempos multiculturales no está ligado a identidades nacionales.⁸ En su ausencia, una posible identidad multicultural todavía tiene que mostrar la cara, si eso llega a suceder —a menos, por supuesto, que aceptemos que la identidad de una sociedad multicultural sea la suma de sus partes—. Tampoco puede ser vinculado a una conciencia histórica, al menos no en la forma como la concibió la nación. Sin embargo, por muy resbaladizo que el patrimonio sea hoy en día en términos de identidad y a pesar de lo lejos que se encuentra del sentido histórico, parece florecer en todas partes. Jesús Martín (2000) señaló una coincidencia no fortuita: lo que llamó ‘boom de la memoria’ (equivalente a un ‘boom del patrimonio’) comenzó a ocurrir justo cuando languidecía el ‘ethos’ de la modernidad. En la publicidad y los medios abundan las referencias al pasado; los parques históricos son atracciones turísticas bien concurridas, y los agentes de la patrimonialización están ocupados en todo el mundo identificando posibles objetivos. La nostalgia vende bien. Las narrativas, los recuerdos y los ‘loci’ (paisajes, sitios, incluso intangibles) relacionados con el patrimonio son ubicuos en un mundo que ha prescindido de cualquier referente temporal distinto al presente. Por lo tanto, si la identidad y lo histórico no están detrás del

8 Hay excepciones notables a esta afirmación, sin embargo. Están vinculadas a reclamos nacionales existentes —en su mayoría en casos de confrontación territorial y cultural violenta que surgen de la dominación neocolonial, como entre Palestina e Israel y entre los kurdos y Turquía—. En esos casos el patrimonio puede ser importante para forjar identidades nacionales que buscan su camino en medio de los bosques multiculturales.

auge de patrimonio, ¿qué podemos encontrar? Dos de las fuerzas más poderosas de los últimos años, el mercado y la gubernamentalidad (sostenidos por el humanismo), a los que ahora dirigiré mi atención.

Humanismo, mercado y gubernamentalidad: los rostros multiculturales del patrimonio

El humanismo ha estado con nosotros por más de cinco siglos. Desde su origen vernáculo en el sur de Europa, se las arregló para difundir en todo el mundo sus ideas básicas: el optimismo en las capacidades de los seres humanos, especialmente en la razón, tanto que colocaron a los seres humanos en el centro del escenario (el antropocentrismo desplazó a otros seres, desde entonces confinados a un mundo natural que iba a ser domesticado por la cultura); una fe ciega en la resolución pacífica de los conflictos; unidad política y consenso; debate civilizado y democracia; búsqueda de una espiritualidad generalizada (expresada en las artes y también en una comunicación íntima e interior con lo sobrenatural); los límites al poder religioso. A pesar de que estas ideas fueron puestas a prueba, sobre todo en el siglo XX, el humanismo ha sobrevivido a la catástrofe. De hecho, tanto es así, que se ha convertido en la fuente no contaminada a la que el mundo debería volver para restablecer la armonía, la paz, el bienestar. Si la modernidad solo fue una promesa inacabada (y violenta), el retorno al humanismo curará todas las heridas. Esta llamada penetrante, pronunciada por pensadores tan apasionados e influyentes como Jean-Paul Sartre y Jürgen Habermas, ha impregnado los debates filosóficos de las últimas seis décadas y ha recibido una adhesión casi universal en Occidente.

A pesar de las críticas que ha recibido, tanto en la academia Occidental (Foucault 1991) como fuera de ella (Fanon 1973), el humanismo todavía reina y lo hace firmemente en el campo del patrimonio. En efecto, si el patrimonio nacional era un símbolo de la nación y si el patrimonio multicultural no puede ser un símbolo de las sociedades post-nacionales,

¿de qué es símbolo el patrimonio contemporáneo? Aquí es cuando entra en escena el humanismo: el patrimonio (sobre todo si es monumental, salpicado de exotismo y localizado en bonitos paisajes) pertenece a la humanidad en su conjunto. Una identidad humanista y universal aparece para trascender las contradicciones insuperables que el multiculturalismo planteó a las identidades nacionales. La concepción humanista del patrimonio es cocinada y transmitida por los organismos multinacionales y operacionalizada a nivel local por las instituciones estatales. Patrimonializar (volver patrimonio algo que no lo era) es una actividad humanista: asegura que los derechos de algunos (usualmente comunidades locales pobres) sean extendidos a 'todos' desde un concepto de humanidad que solo puede ser logocéntrico; asegura que los recursos (biodiversidad, exotismo) sean accesibles a quienes pueden acceder a ellos (los habitantes privilegiados del Primer Mundo, sobre todo); asegura el acceso (mercantil) de la humanidad a lo que antes eran recursos locales —alejados de la codicia mercantil y finamente entrelazados con tejidos sociales tradicionales—.

Este esbozo rápido del humanismo no estaría completo sin discutir el mercado. En el mundo de consumo masivo en el que vivimos, el patrimonio es una mercancía más. Por un lado, se ha convertido en el objeto de deseo de la multimillonaria industria del turismo, que interviene en la formación de las políticas de patrimonio en todo el mundo. El patrimonio se ha convertido en una necesidad del mercado. Por otra parte, su promoción y protección (dos caras de la misma moneda) son rutinariamente presentadas como funciones del desarrollo económico que, a su vez, es una parte fundamental de la teleología del crecimiento.⁹ Si los países deben crecer, tienen que identificar las áreas donde puedan hacerlo. El turismo (y sus patrimonios acompañantes) es un área que ha recibido mucha atención porque está madura

9 Una extraordinaria paradoja postmoderna es la existencia de una teleología totalizante (la del desarrollo y el crecimiento económico, modelados en la biología) en medio de una temporalidad no teleológica.

para crecer; de hecho, la unión circunstancial de turistas ricos, desplazamiento rápido y el atractivo creciente de lo exótico y lo auténtico (una suerte de neo-bucolismo, buen sustituto vacacional del aburrimiento y el consumismo de la vida diaria en las democracias industrializadas) no ha pasado desapercibida a los emprendedores capitalistas.

La toma del patrimonio por el mercado y el humanismo se nutre tanto del exotismo como de la autenticidad. Lo auténtico, que busca ávidamente el turismo, no solo se requiere del patrimonio material; también se requiere del paisaje (humano / natural) que le da sentido y aumenta su disfrute. La exigencia de autenticidad y exotismo es, también, una 'nostalgia imperialista'; los agentes del colonialismo

[...] normalmente exhiben nostalgia por la cultura del colonizado como era "tradicionalmente" (esto es, cuando la encontraron por primera vez). La peculiaridad de su lamento es, desde luego, que los agentes del colonialismo suspiran por las formas de vida que alteraron o destruyeron intencionalmente [...] una clase particular de nostalgia, usualmente encontrada en el imperialismo, en la cual las personas deploran la muerte de lo que ellas mismas han transformado (Rosaldo 1993: 69).

Un patrimonio comercializable rodeado por el aura atractiva del humanismo también es un potente dispositivo de gubernamentalidad.¹⁰ El patrimonio controlado e impulsado por los Estados multiculturales (con el apoyo y la legitimidad otorgada por los discursos globales) se apodera de los dominios simbólicos donde se expresan las diferencias culturales y de donde obtienen fuerza social y política. El multiculturalismo desactiva las diferencias al convertirlas en patrimonios comercializables y cosificados; al mismo tiempo,

10 Agradezco a Mauricio Pardo por llamar mi atención sobre este asunto.

promueve la diversidad, fragmentando y despolitizando esos ámbitos simbólicos. Como Mauricio Pardo (2013) ha señalado, este proceso fue más claramente articulado en las dos últimas décadas con la atención prestada al denominado 'patrimonio inmaterial'; al apropiarse su patrimonio, los 'recién llegados desde los márgenes' son sometidos a regímenes de gubernamentalidad e "involucrados, de una manera o de otra, a la órbita del Estado y el mercado. [Las expresiones locales] supuestamente pasan por revitalizaciones culturales, por procesos de democratización [...] pero las personas directamente involucradas en la generación de esas expresiones patrimoniales son frecuentemente marginalizadas, apartadas del control de los procesos institucionales, a pesar de su supuesto protagonismo" (Pardo 2013: 17).

La empresa conjunta de gubernamentalidad y mercado ha transformado el ámbito del patrimonio: ha acelerado el ritmo de los procesos institucionales dirigidos a convertir sitios, paisajes, alimentos y rituales en 'loci' patrimoniales de atractivo universal, listos para la industria turística y para el control simbólico; y ha solidificado la enajenación del patrimonio de la identidad, independientemente de cómo sea definida. Es ingenuo, cuando no es políticamente intencionado, hacer caso omiso de este escenario de intervenciones del mercado y la gubernamentalidad sobre el patrimonio histórico, respaldadas por la razón humanista. Por ejemplo, es ingenuo señalar que su guardián disciplinario más ardiente, la arqueología, ayuda a "la gente a apreciar la diversidad en el pasado y el presente y, por lo tanto, a practicar una vida más tolerante en una sociedad multicultural"¹¹ (Little 2012: 396). Esta exageración es una ocultación deliberada de los acontecimientos no disciplinarios que afectan a la práctica disciplinaria. Afirmar que el conocimiento de un patrimonio sitiado por el mercado

11 Algo similar señaló Trouillot sobre la antropología: "Hasta hoy los antropólogos siguen diciendo a sus estudiantes y a los lectores legos que su práctica es útil para 'entendernos' mejor pero sin precisar, jamás, las especificidades de este entendimiento" (2011: 60).

ayuda a “la gente a apreciar la diversidad en el pasado y presente” y a vivir de una manera “más tolerante en una sociedad multicultural” solo sirve a los intereses abstractos de la arqueología y de las disciplinas relacionadas con el patrimonio, pero ignora las experiencias vividas en sus propios términos; puede expresar las buenas intenciones disciplinarias pero desvela la arrogancia de los guardianes auto-designados del patrimonio y, sobre todo, muestra a las personas (por no decir al patrimonio) como aisladas de los acontecimientos que afectan a sus vidas; y da credibilidad y apoyo a la pretendida legitimidad de los discursos post-nacionales sobre el patrimonio. Usualmente se acepta sin discusión —institucional y académicamente e, incluso, en la sociedad en general— que los Estados y las agencias multinacionales tienen el derecho (de hecho, la obligación) de proteger, promover y definir el patrimonio; este derecho va acompañado de una profunda naturalización de las operaciones institucionales sobre cuestiones patrimoniales. Sin embargo, ¿qué sucede cuando ese derecho es desafiado, cuando es enfrentado por concepciones alternativas sobre la historia, el pasado, los antepasados, desde prácticas locales que socaban los discursos globales?

La caída de la casa del patrimonio (como lo ‘conocemos’)

Lo que Smith llama el “discurso autorizado del patrimonio” (2006), sostenido por dinámicas de inclusión y exclusión vigiladas por los discursos institucionales, ha sido confrontado desde la base, revelando que las concepciones nacionales y post-nacionales de patrimonio solo pueden imponerse con una alta dosis de violencia —simbólica y de otra clase—. Diferentes concepciones de patrimonio —diferentes concepciones del pasado, del tiempo, de la vida— ahora se despliegan en escenarios altamente politizados caracterizados por posturas e instituciones antagónicas. Un cuerpo creciente de literatura documenta la lucha por sitios y narraciones claves y el posicionamiento diferencial de los actores involucrados; esa literatura muestra la manera

cómo las comunidades locales confrontan al establecimiento (museos, arqueólogos, organismos multilaterales). Cojtí (2006), por ejemplo, ha mostrado cómo las comunidades indígenas en Guatemala desafían la apropiación estatal del patrimonio Maya, beneficiando la política nacionalista de las elites, así como el mercado turístico internacional.

Sin embargo, es innegable que un patrimonio comercializable es atractivo, especialmente (como sucede tan a menudo) cuando los pueblos que viven en o cerca a sitios o paisajes patrimoniales son indigentes. En las situaciones en las que esos pueblos indigentes acuden al patrimonio y al mercado¹² —con ansiedad—, la relación es bastante desigual, una iteración de épocas coloniales. Al menos esos pueblos deben saber, de antemano, cuáles pueden ser las consecuencias. Deben saber que la solidaridad comunitaria, no importa cuán frágil, puede peligrar, tanto como las formas tradicionales de vivir y de relacionarse. La creación de redes locales de información y activismo para contrarrestar las políticas patrimoniales globales, en su mayoría ajenas a las necesidades, expectativas y cosmovisiones de las comunidades locales afectadas, podría ser un paso importante en esta dirección, cuyo objetivo final sería el posicionamiento de concepciones alternativas del patrimonio y el pasado. El activismo contra-hegemónico que lee los discursos globales del patrimonio desde sus impactos locales también se pregunta a qué ética suscriben los expertos en patrimonio. Frecuentemente están alineados con la ética multicultural (global, políticamente correcta, humanista, logocéntrica, mercantil) que contribuyen a promover, sin tener en cuenta las conocidas consecuencias negativas de las políticas patrimoniales sobre las poblaciones locales.

12 Un caso paradigmático en Bolivia puede verse en Gil (2010). Este caso y muchos otros muestran que las comunidades locales participan de este proceso 'compartiendo' con un público amplio lo que consideran su propio patrimonio. Sin embargo, ese compartir humanista en presencia del mercado es sospechoso, en el mejor de los casos.

Hay mucho que aprender de la manera como la gente situada fuera de las puertas vigiladas del conocimiento disciplinario se relaciona con el tiempo, la materialidad y la vida. La creciente oposición a la concepción humanista/capitalista del patrimonio —propugnada por la arqueología, la UNESCO, las ONG, las agencias gubernamentales— no puede ser ignorada y debe tenerse en cuenta. Esta oposición ha sido más claramente articulada por organizaciones de base que no solo se ocupan de los problemas que la ola patrimonial incontrolada puede causar en las comunidades locales¹³ sino, también, de formular alternativas al turismo masivo, las políticas patrimoniales verticalistas y el frecuente rompimiento de los lazos sociales. Una historia que oí hace poco en el sur de Costa Rica, en la zona de las esferas de piedra del delta del Diquís que el Estado quiere volver patrimonio de la humanidad, es ilustrativa en este sentido. Se trata de la historia de una esfera perdida que va, más o menos, así: en una laguna de la región hay una esfera que pocos han visto pero cuya existencia se conoce de tiempo atrás. También se sabe que cuando aparezca ocurrirá una gran transformación. Hace años empezó a aflorar. Los caciques consultaron a los espíritus y estos les indicaron tapparla, ocultarla de la luz, de la mirada, del acontecimiento. Las interpretaciones difieren con respecto a lo que pasará en adelante: algunos aún esperan encontrarla como señal de tiempos de prosperidad. Otros, a la guisa milenarista, creen que cuando la esfera se encuentre todo habrá terminado. Esta historia es una poderosa metáfora para pensar y sentir, para aceptar que el patrimonio no es un asunto de expertos distanciados sino de vidas reales y lazos sociales. Es una buena metáfora para pensar las concepciones verticales del patrimonio, para confrontar su aparente solidez institucional

13 Cusco (Silverman 2006) y la Quebrada de Humahuaca (Bergesio y Montial 2008), ambos en la Lista Mundial de Patrimonio, son buen ejemplo: la especulación inmobiliaria arrinconó a los antiguos propietarios y el turismo los funcionaliza como proveedores artesanales y como parte del paisaje auténtico que los turistas buscan con avidez para exotizar su experiencia del afuera.

—nacida, cómo no, de la violencia retórica—. En *Alicia a través del espejo* Lewis Carroll hizo decir a Humpty Dumpty:

“Cuando uso una palabra,” dijo Humpty Dumpty con un tono bastante soberbio, “esa palabra significa, exactamente, lo que yo quiero que signifique... ni más ni menos”. “El tema es,” dijo Alicia, “si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes”. “El tema es,” dijo Humpty Dumpty, “quién es el que maneja las palabras... nada más” (1872: 124).

¿Nada más? Pero supongamos que un patrimonio multicultural es, de hecho, un patrimonio plural. Si un patrimonio plural, horizontal y abierto significa algo distinto del inofensivo pluralismo relativista promovido por las políticas de la diversidad, puede encontrarse en la lucha por una alteridad radical. Rita Laura Segato escribió en este sentido:

La lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una “política de la identidad” no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su “diferencia,” es decir, de la propuesta de mundo alternativa que guía su insurgencia. Diferencia que aquí entiendo no con referencia a contenidos substantivos en términos de “costumbres” supuestamente tradicionales cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo (2007: 18).

La radicalización de la Otridad significa la liberación de su fuerza, contenida por las redes de la diversidad cultural. Significa pensar la Otridad en su devenir, no como una categoría subalterna fija, marcada y subyugada, sino como una categoría dinámica, comprometida con desestabilizar lo que se había convertido en estable y normal. Debido a que

vivimos en mundos naturalizados —creados por la hegemonía cultural, social, política y económica de un sistema, una clase, una cosmología— tratar de habitar mundos desnaturalizadas no es fácil pero ciertamente no imposible; primero tenemos que hacer esos mundos —liberando el campo discursivo de la omnipresencia de Humpty Dumpty—. Así, una estrategia de oposición a la toma capitalista del patrimonio está a mano, después de todo.

Implica: a) historizar el concepto y, seguramente, re-inventarlo; y b) actuar desde lo que Gustavo Esteva llamó “formas poseconómicas” que pasan por la constitución de redes de conocimiento y acción, “coaliciones de ciudadanos para la implementación de controles políticos en la esfera económica al reinsertar las actividades económicas en el tejido social” (1996:73). Ese trabajo en red tiene que entender cómo las actuales políticas globales del patrimonio se realizan a nivel local; puede hacerlo mediante la descripción de cómo los diferentes actores (comunidades, arqueólogos, historiadores, instituciones del patrimonio a nivel nacional y transnacional) y las narrativas chocan o se articulan en torno a varios significados del patrimonio, algunos de los cuales son decididamente contra-hegemónicos.

Si alguna vez surge un patrimonio multicultural, tendría varios colores e invitaría a diversas lecturas. Como Stuart Hall dijo una vez con respecto a Gran Bretaña,

El patrimonio debería revisar sus propias auto-concepciones y reescribir los márgenes en el centro, el exterior en el interior. Esto no es tanto una cuestión de representar el ‘nosotros’ como representar, de forma más adecuada, el grado en el cual ‘su’ historia nos implica y siempre nos ha implicado a través de los siglos, y viceversa (2000: 10).

La tarea primera y principal es, por lo tanto, la redefinición de la post-nación desde las diferencias hacia arriba y no desde las diversidades hacia abajo.

Coda: glosa breve a un texto de la UNESCO

Un informe de 2004 de la UNESCO sobre el impacto del turismo en Luang Prabang, un sitio Patrimonio de la Humanidad en Laos, tiene un prólogo casi increíble (ingenuo, contradictorio, brutalmente honesto) que quiero citar en longitud y comentar a fondo porque es un resumen perfecto de los temas que he tratado en este texto. Voy a ser generoso con las cursivas:

El patrimonio de Asia y el Pacífico está en peligro. El paso del tiempo y los efectos de las condiciones climáticas adversas hacen que los lugares de la cultura y la tradición, ya frágiles, sean cada vez más vulnerables. Cuando estos factores se combinan con la negligencia, la falta de mantenimiento, el inadecuado apoyo financiero, el desarrollo urbano no regulado y el crecimiento exponencial del turismo, *la supervivencia de los lugares más especiales de la región está en riesgo.*

Sitios arqueológicos, monumentos históricos, ciudades y pueblos tradicionales, paisajes culturales, artesanías, rituales, música tradicional y artes escénicas, todos están en peligro de extinción. ¿Cómo ha sucedido esto? ¿Y qué se puede hacer para *evitar que el patrimonio cultural de la región de Asia y el Pacífico desaparezca?*

Tanto el patrimonio físico como las expresiones intangibles de la historia y cultura de la región son ampliamente reconocidos por ser de un valor incalculable para sus ciudadanos. La herencia de Asia y el Pacífico es también de gran interés y atractivo para los visitantes. *Es sobre la base de este atractivo que la industria turística de la región se funda y florece.* Mientras que el valor de los recursos patrimoniales de las culturas de la región Asia-Pacífico es incuestionable, este reconocimiento no es siempre, ni siquiera frecuentemente, traducido en acción para

salvaguardar el patrimonio de la descomposición, degradación o uso excesivo. Con demasiada frecuencia, el turismo ha sido el agente involuntario responsable de la aceleración de la caída del patrimonio de la región.

En el mejor de los casos, *el turismo puede generar los recursos financieros necesarios para invertir en la rehabilitación de edificios históricos y áreas de conservación. El turismo puede ayudar a revivir las tradiciones que mueren o se pierden, las artes y las prácticas culturales, y puede proporcionar el ímpetu para que los artesanos continúen con sus artesanías tradicionales. El turismo también puede proporcionar nuevas oportunidades de sustento para un gran número de personas de las comunidades locales.* Lamentablemente, estos efectos positivos son, a menudo, negados por los efectos destructivos, pero no intencionales, del turismo que roban a una comunidad de sus herencias ancestrales, socavan los valores culturales tradicionales y modifican el carácter físico de un destino turístico a través del desarrollo y la infraestructura inapropiados.

Con el fin de garantizar que las generaciones futuras puedan tener acceso a su *patrimonio auténtico* y, al mismo tiempo, proporcionar la razón y la motivación para que los visitantes sigan queriendo visitar la región de Asia y el Pacífico, todos los interesados deben trabajar juntos de manera efectiva para salvaguardar la variada gama de recursos patrimoniales que existen en la región. El turismo puede —de hecho, el turismo debe— convertirse en un socio y una fuerza impulsora para la *conservación del patrimonio cultural y natural, tangible e intangible*, de Asia y el Pacífico. Si el turismo no contribuye a la preservación de los ambientes, culturas y tradiciones de la región, entonces no habrá lugar para el turismo en el desarrollo futuro de la región (2004: VII-VIII)

Lo que más me sorprende en este texto es el reconocimiento explícito del turismo como eje rector de patrimonio. Es tanto su entusiasmo que pasa por alto una tautología insalvable: el turismo puede generar los ingresos necesarios para la protección del patrimonio que, al final, está al servicio del turismo. El turismo también puede “ayudar a revivir las tradiciones que mueren o se pierden, las artes y las prácticas culturales” y puede “dar el impulso necesario para que los artesanos continúen con sus artesanías tradicionales [...] las oportunidades de sustento para un gran número de personas en las comunidades locales”. Esta lamentable ingenuidad trata las tradiciones, las artes, las artesanías y las prácticas culturales como meros epifenómenos que se pueden volver a representar (para los turistas, por supuesto) en un vacío social y político; no dice nada sobre la incidencia negativa y destructiva del turismo sobre las comunidades locales —sobre sus vínculos sociales, sobre sus cosmologías, sobre sus formas de relacionamiento—.

El texto también reconoce que el turismo puede “robar a una comunidad sus herencias ancestrales” y “socavar los valores culturales tradicionales”. Los impactos del turismo sobre las personas pueden ser tan devastadores que ahora la UNESCO exige consultar con los habitantes locales en los procesos de nominación a la Lista Mundial de Patrimonio, una medida que cumple con el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT: “los gobiernos deberán [...] consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y, en particular, a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”.¹⁴

Aunque este puede ser considerado como un paso en la dirección correcta (la dirección de la justicia social), la consulta no es una panacea. Cuando se implementa en proyectos de

14 Convenio número 169 de la OIT. Sobre pueblos indígenas y tribales. 1989. Verificado: 04/11/2017 Disponible en: www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf (Acceso 02/10/2017).

desarrollo en los que están en juego grandes cantidades de dinero (y, como era de esperar, en los cuales están implicadas las empresas multinacionales), la consulta puede ser un simple simulacro de respeto y democracia, cuando en realidad solo es una formalidad asediada por la corrupción y las amenazas. En conjunto, sin embargo, lo que importa para el texto es el patrimonio, no las personas. Lo que más importa es el impacto destructivo del turismo sobre los sitios y los monumentos. Es este tipo de razonamiento, precisamente, el que puede ser contrarrestado desde una oposición militante a la concepción dominante del patrimonio.

Referencias citadas

Bender, Barbara

1998 *Stonebenge: making space*. Oxford: Berg.

Bergesio, Liliana y Jorge Montiel

2008 'Patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca: identidad, turismo y después...' Ponencia presentada en el encuentro Pre-Alas, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes.

Bonfil, Guillermo

1970 "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En: Arturo Warman, *et al. De eso que llaman antropología mexicana*, pp 39-65. México: Nuestro Tiempo.

Briones, Claudia

2005 *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Universidad del Cauca.

Brubaker, Rogers y Frederick Cooper

2000 Beyond "identity". *Theory and Society*. 29(1): 1-47.

Carroll, Lewis

1872 *Through the looking glass, and what Alice found there*. Londres: MacMillan and Co.

Castañeda, Quetzil

1996 *In the museum of Maya culture: touring Chichen Itza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chakrabarty, Dipesh

- 2007 *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

Cojti, Avexnim

- 2006 Maya archaeology and the political and cultural identity of contemporary Maya in Guatemala. *Archaeologies*. 2(1): 8-19.

Esteva, Gustavo

- 1996 "Desarrollo". En: Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, pp 52-78. Lima: Pratec.

Fanon, Frantz

- 1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Foucault, Michel

- 1991 [1966] "A propósito de 'Las palabras y las cosas'". En: Michel Foucault, *Saber y verdad*, pp 31-37. Madrid: La Piqueta.

Gil, Francisco

- 2010 "*Cuando vengan los turistas... ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Departamento de Potosí, Bolivia)*". En: Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, pp 439-477. Bogotá: FIAN, Universidad de los Andes.

Hale, Charles

- 2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*. 34: 485-524.

Hall, Stuart

- 2000 Whose heritage? Un-settling "The heritage". Re-imagining the post-nation. *Third Text*. 49: 3-13.

Little, Barbara

- 2012 "Public benefits of public archaeology". En: Robin Skeates, Carol McDavid y John Carman (eds.), *The Oxford handbook of public archaeology*, pp 395-413. Nueva York: Oxford University Press.

Martín, Jesús

- 2000 “El futuro que habita la memoria” En: Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (eds.), *Museo, memoria y nación*, pp 33-63. Bogotá: Museo Nacional.

Pardo, Mauricio

- 2013 El patrimonio como una forma de culturización. Manuscrito sin publicar.

Rabinow, Paul

- 1986 “Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology”. En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, pp 234-261. Berkeley: University of California Press.

Rosaldo, Renato

- 1993 *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Londres: Routledge.

Segato, Rita Laura

- 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Silverman, Helaine

- 2006 “The historic district of Cusco as an open-air site museum”. En: Helaine Silverman (ed.), *Archaeological site museums in Latin America*, pp 159-183. Gainesville: University Press of Florida.

Smith, Laurajane

- 2006 *Uses of heritage*. Londres: Routledge.

Taylor, Charles

- 1993 *La política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Trouillot, Michel-Rolph

- 2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca, Universidad de los Andes.

UNESCO —Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura—

2004 *Impact. The effects of tourism on culture and the environment in Asia and the Pacific: tourism and heritage site management in Luang Prabang, Lao PDR*. Bangkok: UNESCO.

Žižek, Slavoj

1998 *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Buenos Aires: Paidós.