



VOLUMEN I

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

Enfoques desde Latinoamérica

RAFAEL CHAVARRÍA CONTRERAS
DANIEL FAURÉ POLLONI
CARLOS YÁÑEZ CANAL

EDITORES

Ariadna

ediciones

**CONCEPTOS CLAVE
DE LA GESTIÓN CULTURAL**

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Rafael Chavarría Contreras
Daniel Fauré Polloni
José Luis Mariscal Orozco
Ursula Rucker
Carlos Yáñez Canal
(Editores)

ISBN: 978-956-8416-74-4 (Volumen I)

Santiago de Chile, enero de 2019

Primera edición

Corrección de estilo: Magdalena Meza

Diseño de portada: Marco Lagos C.

Diagramación: Diego Aillapán

Gestión editorial: Ariadna Ediciones (<http://ariadnaediciones.cl/>)

Obra bajo Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional



Índice

Agradecimientos	11
Presentación general de la obra	
Equipo Editorial.	13
Presentación del volumen I	
Rafael Chavarría, Daniel Fauré y Carlos Yañez (Editores). . 17	
Administración Cultural.	
La administración estratégica de las culturas.	
Winston Licon Calpe (Colombia).	19
Arte	
Desde la antropología y los estudios culturales	
Pablo Andrade Blanco (Chile).	43
Cultura	
El concepto de cultura en Nuestra América y su re- propiación crítica desde lo popular y lo comunitario	
Lorena González Fuentes (Chile).	67
Cultura Ambiental.	
Un asunto pendiente de la formación universitaria	
Ana Rosa Castellanos C. (México).	89

Cultura y Poder

“Cultura Garpa”. Apuntes y reflexiones sobre cultura, política y poder

Héctor Ariel Olmos (Argentina). 111

Educación

Educación (Popular) y Gestión Cultural (Comunitaria): Aportes para entender su relación desde una perspectiva nuestroamericana

Daniel Fauré Polloni (Chile). 129

Estética

El Mar: un lugar de fragilidades en las estéticas del morar. Una mirada desde el Pensamiento Ambiental Sur

Sandra Páramo Posada (Colombia). 151

Género.

Una categoría útil en la gestión cultural

Oscar Hernández-Hernández (México). 179

Historia

Aproximaciones y provocaciones en torno a la emergencia de la Gestión Cultural en las postrimerías del siglo XX latinoamericano

Rafael Chavarría Contreras (Chile) y José Valdés Vergara (Chile). 207

Identidades y Diversidad cultural

Las paradojas de la identidad: entre la mismidad y la diferencia

Carlos Yáñez Canal (Colombia). 227

Latinoamérica

¿Un signo indescifrable?

Jorge Gómez Agudelo (Colombia) y Jaime Pineda Muñoz (Colombia). 247

Oferta y Consumo cultural

Los desafíos de un concepto sospechoso

Tomás Peters (Chile). 271

Paz

Cinco lecciones aprendidas de las paces y los conflictos

Mario López Becerra (Colombia) y Vizney Bustamante Sierra (Colombia). 293

Pensamiento Ambiental

Somos el paisaje que habitamos. Gesta de la Cultura en clave del Pensamiento Ambiental Sur

Ana Patricia Noguera de Echeverri (Colombia). 307

Política Cultural

Conceito de políticas culturais na América Latina

Antonio Albino Canelas Rubim (Brasil). 325

Agradecimientos

Agradecemos especialmente a las unidades académicas: SUV de la Universidad de Guadalajara, Univesidad Nacional de Avellaneda, Universidad Nacional de Colombia - Sede Manizales y Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Presentación general de la obra

En las últimas dos décadas, hemos observado un proceso de formalización académica de la gestión cultural en Latinoamérica que va en dos sentidos: por una parte la profesionalización de los gestores culturales a través del surgimiento y consolidación de los programas de formación universitaria tanto de licenciatura como de posgrado, y por el otro de manera paralela, en la conformación de un campo académico, de carácter interdisciplinar que toma y adapta conceptos y metodologías de diversas disciplinas para analizar e intervenir en los problemas, necesidades y procesos culturales.

En ambos sentidos, el proceso de formalización académica ha requerido de analizar la práctica de los gestores culturales (y los saberes generados de ella) a la luz de diferentes referentes conceptuales y enfoques metodológicos para comprender la configuración de la praxis y las epistemes que de ella se derivan para comprender la cultura, los qué y para qué de la acción cultural. En ese mismo sentido, se han podido utilizar, adaptar y replantear conceptos de otros campos académicos, pero también la generación y formalización de nociones que son propias de la práctica del gestor cultural, y que, al ser documentadas, analizadas y problematizadas como parte de la investigación académica, permite su teorización, generalización y aplicación a diversos contextos y procesos.

Por lo anteriormente expuesto, la Red Latinoamericana de Gestión Cultural se planteó el reto de identificar, caracterizar y problematizar los conceptos claves que se utilizan en la práctica,

formación e investigación de la gestión cultural en América Latina, con el propósito de contribuir al entendimiento y uso de los mismos, pero desde una visión crítica desde la mirada latinoamericanista.

No obstante, hablar de conceptos claves implica ir más allá de un "glosario" de términos, ya que, además de que no pretenden ser exhaustivos, no recogen muchos vocablos de la gran diversidad de formas de pensar y hacer la gestión cultural en Latinoamérica.

Esta obra tiene como objetivo brindar un primer acercamiento al lenguaje de la gestión cultural, en el intento de poner en palabras, de realizar una reflexión sobre el lenguaje, de lo que se hace y se piensa desde diversos lugares de nuestras múltiples y extensas realidades que nos caracterizan.

Como tal, estos conceptos están abiertos y en movimiento, y a partir de ello se pueden armar y desarmar, construir y deconstruir, diversos enfoques y tendencias que buscan dar sentido a una gestión cultural latinoamericana que se encuentra en la búsqueda de sí misma.

En gran parte de la historia de nuestra práctica, hemos recibido las influencias externas de las formas de hacer, pensar y nombrar la acción cultural. Por tal motivo, y como resultado de múltiples procesos de formalización o profesionalización arriba esbozados, nos vemos en la necesidad de tener claridad de los conceptos y diseñar formas posibles de deslindar campos respecto a las importaciones, en muchos casos mecánicas y fuera de lugar, al mismo tiempo que nos llevan a revisar críticamente la forma en que nos vemos y somos vistos.

En el convencimiento de que la gestión cultural se encuentra también tras las palabras, podemos hacer frente a los fantasmas de la incomunicación y, en cierta medida, a la exclusión en que operan y han operado los derroteros de la cultura activados por instancias del poder, lo cual nos plantea la exigencia de establecer un diálogo entre diferentes formas de conocimiento en el reconocimiento del intercambio intercultural entre pensar, sentir y hacer.

Lejos de quedar atrapados en torres de marfil inamovibles y puras; o en torres de babel en la que los sujetos no se comprenden (y no están dispuestos a hacerlo), los conceptos claves son las

etiquetas que vienen en los mapas dejadas por viajeros que han recorrido el territorio, cuyo propósito es guiar a otros viajeros a ubicarse y a decidir la ruta que deben seguir según sus intereses y lugares a donde desean llegar.

Así pues, los términos aquí expuestos buscan dar sentido a una práctica que se viene realizando desde hace muchos años y que necesita ser pensada. No pretenden ser homogéneos ni hegemónicos, sino contribuir a la reflexión de una gestión cultural que cada vez más se perfila como la posibilidad de constituirse en un referente de la acción cultural en Latinoamérica.

Los diferentes autores-actores que participan en esta compilación, responden a muchas situaciones, a veces coyunturales, por lo tanto, en la idea de apelar al lenguaje para dar sentido a la vida cultural, intentan no imponer una definición, ni un lenguaje único ni un solo significado, ya que revelan su lugar en el mundo. En muchos casos se apela a un vocabulario especializado, pero también responden a las discusiones y debates que se dan en congresos, encuentros, publicaciones y acciones culturales. De tal manera, es un lenguaje que busca el reconocimiento de una práctica y, como tal, se propone avanzar en la consolidación de dicha práctica.

Hemos recogido en estos conceptos claves las principales nociones que resultan del ejercicio profesional de la gestión cultural. Su resultado es producto de una convocatoria que buscaba ser incluyente, y con ánimo pluralista, de varios países y de académicos y académicas de formaciones y enfoques diferentes, lo que denota, en cierto sentido, las variaciones y los énfasis en los conceptos y las perspectivas asumidas. Ha sido un grupo heterogéneo de profesionales que se caracteriza por el respeto y el compromiso con el quehacer de la gestión cultural.

La elección de los términos no fue una tarea fácil, pues implicó analizar su uso, pertinencia y trascendencia tanto empírica como teórica. Por cuestiones prácticas y de acuerdo al formato editorial académico, se acordó iniciar este ejercicio con 30 conceptos, distribuidos en dos volúmenes. El primero agrupa términos relacionados con los pensamientos, saberes y sentidos de la gestión cultural y que suelen ser transversales a otros campos disciplinarios. Por su parte, el segundo reúne términos vinculados principalmente con el ejercicio práctico, esto

es, con las formas y configuraciones en que se realiza la acción cultural.

Como el lector podrá darse cuenta, en estos dos volúmenes están ausentes otros conceptos claves como Comunidad, Economía, Participación ciudadana, Territorio entre otros más, que sin duda serán parte de los próximos volúmenes que al cierre de esta edición se están preparando y que esperemos podamos próximamente editar y socializar con usted.

Equipo Editorial

Rafael Chavarría Contreras
Universidad de Santiago de Chile.

Daniel Fauré Polloni
Universidad de Santiago de Chile.

José Luis Mariscal Orozco
SUV. Universidad de Guadalajara, México.

Úrsula Rucker
Universidad Nacional de Avellaneda, Argentina.

Carlos Yañez Canal
Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

Presentación del Volumen I

*“Injértese en nuestras Repúblicas el mundo;
pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas”*

José Martí

El presente volumen, que presentamos a ustedes, reúne quince artículos que, a su vez, trabajan quince categorías propias del hacer de la gestión cultural en Nuestramérica. Para realizarlo, convocamos a un diverso grupo de gestores y gestoras culturales, académicas/os, investigadoras/es y extensionistas de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México para que, desde su pensar, su sentir y su hacer, co-construyéramos esta obra que le presentamos. Sin embargo, no fue pensado como una obra única sino como la primera parte de un trabajo mayor: en paralelo, José Luis Mariscal Orozco (México) y Úrsula Rucker (Argentina) trabajan en la coordinación y compilación de un segundo volumen que, a su vez, complementa este trabajo con un número similar de autoras/es y categorías a pensar y debatir.

La configuración de los dos volúmenes y la selección de un criterio para dividir los conceptos en un tomo y otro no fue tarea fácil. Y si bien, puede ser aún discutible, en la marcha se configuró una división que dejó en este primer volumen quince conceptos de carácter amplio, que se refieren más bien a pensamientos, saberes y -sobre todo- a sentidos que tiene la práctica de la Gestión Cultural desde Nuestramérica. Así, el segundo volumen presenta otro grupo de conceptos que tienen un carácter más específico, reuniendo saberes aplicados que han surgido y se han sistematizado desde las prácticas diversas de Gestión Cultural en curso en nuestra región. Sin embargo, la viga maestra que unifica y da sen-

tido a la obra en su conjunto sigue siendo el mismo: un conjunto de saberes situado y fechado, que nacen desde la praxis nuestro-americana. Aun así, somos conscientes de los límites de nuestro trabajo compilatorio, y estamos abiertos a otros conceptos -tanto antiguos como emergentes- que, ojalá, darán pie a la elaboración de nuevos volúmenes que complementen y hagan crecer esta obra colectiva.

Tal como se adelantaba en el prólogo general a ambos volúmenes, al conjunto diverso de autoras y autores convocados para esta obra se les dio una pauta para construir sus escritos. Sin embargo, es importante señalar que el resultado de ello dista de ser un diccionario o una enciclopedia. Esto porque la experiencia tiende a defender su eterna porfía para ajustarse a los cánones de cualquier índole -incluidos los de un escrito- y, por eso mismo, se expresa a través de sus autoras y autores preñada de esa situacionalidad que le da su riqueza. Por eso, cada autor/a tuvo la libertad necesaria para dialogar con nuestra propuesta de estructura, pero sin perder la riqueza de su experiencia, lo que llevó a que cada concepto tenga un título de bajada, que nos adelanta y nos apronta a los énfasis y sentidos con los que cada autor/a significa la experiencia sistematizada que nos quiere presentar.

Ahora, el turno es de ustedes, lectoras y lectores de utilizar estos escritos como mejor sea posible. Vaya acá nuestro trabajo que, en una obra general, abre quince ventanas de reflexión y acción para insertarnos en un debate amplio y global sobre la Gestión Cultural. Un debate donde esperamos podamos seguir leyendo lo global desde nuestra realidad para que, como nos advirtiera Martí, podamos injertar elementos valiosos a nuestra práctica, pero donde el tronco siempre siga siendo el nuestro.

Rafael Chavarría, Daniel Fauré y Carlos Yáñez

(Editores)

Administración Cultural. La administración estratégica de las culturas

Winston Licona Calpe¹

*“297.- **Saber contradecir.** Todo el mundo sabe hoy que poder soportar la contradicción constituye una muestra eminente de cultura. Algunos saben incluso que el hombre superior desea y provoca la contradicción para obtener un signo de su propia injusticia, ignorada por él hasta ese momento. Ahora bien, lo esencialmente grande, nuevo y admirable de nuestra cultura, el paso supremo del espíritu liberado, es **saber** contradecir, conservar la **buena** conciencia adquirida en medio de la hostilidad hacia todo lo habitual, tradicional y sagrado, lo cual es más que soportar y provocar la contradicción. Pero ¿quién sabe esto?”*

La Gaya Ciencia, F.Nietzsche.

Preámbulo en controversia

En América Latina, dialogar sobre *la administración de las culturas* entre las comunidades académicas es tema polémico. Se acepta la administración de las culturas, porque poco se ha reflexionado al respecto. Sin demeritar las elaboraciones de académicos hasta ahora, la gestión cultural es pensada y asumida de hecho, como campo interdisciplinar de profesionalización. Al respecto, Alfons Martinell señala que:

¹ Colombia. Ph.D. Economía. Escuela Superior de Economía de Praga. Profesor Asociado, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales, Facultad de Administración, Departamento de Ciencias Humanas. Contacto: wmliconac@unal.edu.co ORCID ID: 0000-0002-8903-0884

La gestión cultural no puede definirse como una ciencia ni puede considerarse dentro de un marco epistemológico propio, sino que es fruto de un encargo social que profesionaliza a un número considerable de personas en respuesta a las necesidades de una sociedad compleja. Esto le da una perspectiva pluridisciplinaria muy importante que no podemos olvidar, pero reclama que el propio sector realice las aproximaciones necesarias para construir un marco teórico y conceptual de acuerdo con las necesidades propias de esta función².

En las comunidades de muchos expertos sociales aún no se concibe considerar la administración como ciencia social, sino como disciplina funcional dependiente de la economía al servicio del mercado. Prejuicio de un sistema de conocimiento que sectoriza y también unidimensionaliza las mismas ciencias sociales y humanas, así como la otra orilla desprecia el discurso humanista-social porque no le aporta a la acción más que especulación. Es la controversia histórica de teoría y praxis. La incoherencia entre ser-conocer-pensar-decir-hacer.

En América Latina también, como descendientes y dependientes del pensamiento europeo, y particularmente anglosajón, a pesar de las legítimas posturas latinoamericanistas de pensamiento propio y liberador: “La historia epistemológica de Occidente es en parte la historia de la esferización del mundo, de la separación (sobre todo) de la economía como un universo poblado por especialistas y expertos que determina los demás universos secundarios: la política y la cultura. Pero el problema es que la economía no existe sin la cultura”³ y tampoco la administración, cuya hegemonía la ejerce la escuela anglosajona.

En cuanto a la cultura, ignorada como constructora de significaciones y sentidos de la institucionalidad económica, política y social, por la desvaloración histórica en la era de la “civilización del espectáculo”, se distorsiona como anécdota y olvida que:

² El autor citado es uno de los pensadores más destacados y promotor de la gestión cultural de Iberoamérica. Martinell Alfons y Belda Elisenda, *Seminario Internacional: La Formación en Gestión y Políticas culturales para la Diversidad Cultural y el Desarrollo*, Girona, España, Documenta Universitaria, UdeG Publicaciones, 2007, 27.

³ Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011, 39

(...) Fue la modernidad la que inventó la economía como un dominio separado de lo político y lo cultural. La cultura no es relevante porque sea una esfera; es relevante porque no existe ningún proceso social que carezca de significación. No hay ninguna práctica económica que no sea una práctica de significación. No hay ni podría haber prácticas productivas, intercambios ni relaciones de producción sin significados⁴.

Sin embargo, existe una relectura de la cultura que propicia nuevas reflexiones como las presentadas por Grimson quien acuña la categoría *configuración cultural* como campo de posibilidad comprensiva de las diferentes culturas, y la establece a partir de cuatro elementos constitutivos:

1. Campo de interlocución.
2. Campo de fronteras, sentidos, heterogeneidad.
3. Categorías, pertenencia y configuraciones.
4. Interculturalidad, comunicación y configuración.

Somos, a partir de estos elementos, “habitantes de múltiples configuraciones culturales, somos constituidos y nos posicionamos ante poderes disímiles y cambiantes. Poderes que, al igual que sus lenguajes y sus simbologías, son la objetivación de acciones humanas históricamente situadas”⁵.

Cuando las culturas se derraman en la aldea local y global... la sed de gestión bebe de la administración

Las culturas, en América Latina, Europa, Asia, Estados Unidos y África, son un sector estratégico por sus mares, playas y oasis (en sentido real y metafórico) de expresiones, productos,

4 Grimson, *op.cit.*, 41.

5 Grimson, *Ibid*, 194.

bienes y servicios culturales con gran crecimiento, desarrollo y complejidad desigual.

El campo de la *Gestión Cultural* (concepto que tiene más de 35 años), está en cuestión y reflexión. Es un terreno que aún está incompleto con discursos operantes de política gubernamental intermitente, de microempresas, emprendimientos y acción comunitaria marginal (los colectivos), que pugna por ser sostenible y reconocida con su enjambre de organizaciones. Gravita entre:

- la autogestión;
- emprendimientos culturales y sociales;
- los apoyos asistenciales del gobierno de turno que establece políticas, leyes y normativas que favorecen o debilitan los procesos culturales locales y nacionales;
- las industrias culturales (en lógica francesa, “*les industries culturelles*”);
- las industrias del entretenimiento (en lógica estadounidense, “*Entertainment Industries*”);
- las industrias creativas, “nueva ola o moda” (en lógica inglesa, “*Creative Industries*”; en lógica latinoamericana, “*La economía Naranja*”).

Todas las industrias (culturales, del entretenimiento, creativas) líderes con la lógica del capital apropiado y de alta tecnología, generan procesos productivos y comunicativos de gran escala económica, política y social que dominan los principales ejes de la vida cultural local y global. En medio de las intervenciones gubernamentales, privadas o comunitarias, es necesario reflexionar desde la administración como una de las disciplinas que la acompañan⁶, por ser un ejercicio multidisciplinar e interdisciplinar, en donde la gestión es apenas la *gerencia* o área funcional y el *pensamiento estratégico* el complemento como *dirección* que integran la disciplina de la *administración*.

⁶ Desde mediados de los 90, no pocos hemos afirmado, por lo menos en Iberoamérica, que la gestión cultural se relaciona y enriquece con la filosofía, la antropología, la sociología, la economía, la psicología, la historia, la comunicación. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos académicos de darle estatus disciplinar a la gestión, es la administración la disciplina relacional que contiene el pensamiento estratégico y la gerencia o gestión.

“La concepción de administración fue de carácter gerencial prácticamente hasta finales del siglo XX. En adelante, la disciplina administrativa supera esta condición de practicidad, mediante la incorporación de la dirección estratégica como nuevo campo de investigación y formación. (...) La perdurabilidad de las empresas y de toda aquella acción emprendedora y creadora, manifiesta en el complejo tejido social de las organizaciones e instituciones, no solo comprende una problemática de carácter práctico, sino, ante todo, de carácter teórico, propiamente dicho, de la disciplina administrativa, lo que significa una reconstrucción y recuperación de su lógica”.

Se entiende “*La administración estratégica* como el arte y la ciencia de formular, implementar y evaluar las decisiones interfuncionales que permiten a la organización alcanzar sus objetivos”. Implica que la administración estratégica pretende integrar la administración, la mercadotecnia, las finanzas y la contabilidad, la producción y las operaciones, la investigación y el desarrollo de los sistemas computarizados de información para obtener el éxito de la organización⁷.

El concepto de la administración es polémico. Está la discusión entre la escuela norteamericana con su *management* que se tradujo como gerencia. Unos dicen que *management* no es gerencia, sino administración, y que la gerencia o gestión es un reduccionismo de la administración a lo instrumental. Pero para fortuna del desarrollo de la administración, con Peter Druke lograron construir un discurso del *management* que se convirtió en el discurso direccionador y constructor de las sociedades actuales. Y está la Escuela Renana en Europa que pugna por el rostro social de la administración y por la comprensión de la etimología de la administración como un asunto de servicio con responsabilidad social. *Administraere* es el servicio a la sociedad. Servicio no visto como la construcción del éxito individual a costa de “volver polvo a los demás”, sino el servicio como búsqueda de construir sociedades sostenibles y perdurables con el mejoramiento de vida para la perdurabilidad.

7 Rodrigo Vélez y Manuel Garzón, *La administración es algo más que gerencia*, Bogotá, D.C. Colombia, Revista Universidad & Empresa, Facultad de Administración, Universidad del Rosario, 2005, 7-31.

Entendida la perdurabilidad no como estatismo o más de lo mismo, sino como elemento transformador y de enriquecimiento de las sociedades para la capacidad de realización de cada uno de los sujetos que en ellas conviven. Es una utopía, porque es la búsqueda de la promesa de felicidad inalcanzada hasta ahora de manera igualitaria. 1500 millones de hambrientos o 1600 millones de seres sin agua potable ponen en entredicho cualquier concepto, afirmación o justificación de cómo podría ser un mundo mejor.

De la gestión cultural a la administración de las culturas: un dilema estratégico

En Estados Unidos, los conceptos de “gerencia de las artes” (*arts management*), “administración de las artes” (*arts administration*) y “gerencia cultural” (*cultural management*) se han usado indistintamente. El equivalente europeo traducido del inglés, ha sido *gerencia* o *gestión cultural*. El espectro de las artes ha sido superado con la mayor inclusión de otros sectores (industria cultural, industria creativa, comunicaciones, patrimonio, culturas populares, etcétera) que dan una configuración más integral de lo cultural ampliando su clasificación y dimensión en contexto con las políticas culturales. Por ello se puede afirmar que desde los 70 se visualiza la inclusión que existe de las artes como parte de lo cultural, y desde los 90, el tránsito de la *gerencia* hacia la *administración*. Esa reflexión implica la comprensión del *tránsito de la gestión cultural a la administración de las culturas* como un dilema estratégico. Hace unos años esto podría ser calificado como un exabrupto positivista y funcional. ¿Cómo así que la cultura se administra si es dimensión simbólica expresiva y significativa de la sociedad y es el escenario de la libertad? ¿Cómo así que la cultura se tiene que organizar y direccionar si es libre expresión y construcción de los individuos como sujetos en sí, colectiva y socialmente?

Para contribuir a esa polémica, retomo un texto de la norteamericana Patricia Dewey⁸, quien en la revista Internacional *Journal of Arts Management*, interroga sobre la validez de la formación actual para ese tránsito de la gestión a la administración, dado los

8 Patricia Dewey, “From Arts Management to Cultural Administration”, No. 3, Volume 6, Montréal, AIMAC, Canadá, International Journal of Arts Management, primavera de 2004, 13-22.

cambios en el sistema mundial, en el sistema de las artes, en el sistema de la política cultural y en el sistema financiero del sector de las artes que implican cambios sistémicos en el sector de la cultura. Cambios que cuestionan y exigen reflexiones sobre las dimensiones del sector cultural, sobre la formación en gerencia de las artes por lo incompleto de las intervenciones que desde la gestión se emprenden. Por ello, se requiere una disposición al cambio *de la gerencia de las artes a la administración de las culturas (From Arts Management to Cultural Administration)*. En donde todas las áreas funcionales de la administración asumen su dimensión estratégica, permitiendo la autonomía de las mismas. Por ejemplo: podemos hablar de *marketing* cultural, logística y operaciones de la actividad cultural, organización y desarrollo del recurso humano dedicado a la labor cultural, gestión de finanzas y contabilidad cultural, como áreas de investigación y praxis de la gestión o gerencia de las organizaciones de la cultura.

Así, el pensamiento estratégico complementa a la gerencia como elemento conceptual que da fundamento y sentido a la lógica práctica de la administración, cuya función es la supervivencia, el crecimiento sostenible y la perdurabilidad con rentabilidad social de las organizaciones.

Esta nueva noción de pensamiento estratégico, comprende aspectos relacionados con problemas surgidos ante la complejización creciente de la economía de mercado, imponiendo niveles de incertidumbre que retan el desarrollo de competencias nuevas para la toma de decisiones en medio de entornos y contextos que emergen como variables exógenas influyentes en la gerencia o gestión. La acción intersectorial múltiple genera ambientes de rivalidad competitiva; actores y expertos influyen la dinámica social con sus percepciones e intereses; las reglas de supervivencia de las organizaciones o empresas se fundamentan en el principio de la eficiencia y la productividad. Tardíamente, la gerencia o gestión evolucionan al *ethos* social y bioético de la administración. De esta manera, la estrategia es un método para la acción con sentido y resultados portadores de calidad de vida. Se trata de dar *respuestas* en lugar de *reacciones*⁹.

Por el contrario, la gerencia o la gestión sin estrategia, como componentes de la administración, nos llevarían a aceptar el poe-

9

Fabio Gallego, *El pensamiento estratégico*, Barcelona, España, Paidós plural, 2004.

ma de Leopardi citado por Nietzsche que, refiriéndose a los hombres suprahistóricos hastiados de su sabiduría y sobresaturación, dice: “Nada existe que digno de tus emociones sea; la tierra no merece un suspiro. Dolor y tedio nuestra vida es; nada más. Y el mundo es fango. Cálmate”¹⁰. Algunos temas puntuales que permiten sacar como colofón de que efectivamente vale la pena avanzar en esta discusión de *la administración estratégica de las culturas* son:

1. La revaloración de los conceptos de economía, administración, empresa y cultura.
2. Las sociedades actuales y las culturas con sus ámbitos de conflicto.
3. La reconstrucción de los territorios etnomulticulturales en interculturalidad asimétrica.
4. La alta concentración de capitales en el sector cultural.
5. La alta concentración de monopolios en medios de comunicación.
6. Circulación asimétrica y unidireccional de los productos culturales.
7. Los entornos y contextos políticos locales, regionales, nacionales e internacionales de debate y sus culturas.
8. La producción cultural masiva y de consumos desde las multinacionales.
9. La presencia con oportunidades y amenazas del entorno y contexto cultural digital.
10. Los instrumentos emergentes de política cultural y la agenda vigente de una administración cultural glocal alternativa”.

¹⁰ Federico Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Editorial Biblioteca Edad, 2006, 46. Nietzsche citando los versos de Giacomo Leopardi, titulados: *Así mismo*.

¹¹ Este último punto puede ser considerado a partir de los esfuerzos de: *La Agenda 21 de la cultura: una propuesta de las ciudades para el desarrollo local*, que surge de la convocatoria entre la Diputación Provincial de Barcelona y la Intendencia Municipal de Montevideo, en *Pensar Iberoamérica*, Revista de Cultura, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), 2003, Revista Núm. 4.

Día a día surgen neologismos (como *glocal*) dada la rapidez con que se suceden los acontecimientos y producto de la tardía reacción explicativa con que los académicos intentan rasguñar y comprender la realidad. Los académicos siempre andamos a la saga de los acontecimientos. Es una manera válida de poder explicar cambios y tendencias sobre el terreno de los hechos y no quedarse en su especulación mecánica, porque el laboratorio social es mucho más complejo que todos nosotros juntos y que todas las disciplinas del conocimiento.

Revaloración de los conceptos

Pareciera redundante hablar de que es lo que representa la cultura para la sociedad, de si la cultura es la transversal o no, si las visiones de cultura superaron la reducción antigua a las bellas artes. Todos los académicos, especialistas y expertos que se mueven en el campo cultural, consideramos que ese debate ha sido superado. Sin embargo, siempre será menester repetirlo, porque también es tradición que cuando uno invoca la palabra "cultura" se hace relación directa a expresiones artísticas a pesar de comprender que lo cultural, como alguna vez lo dijo Jack Lang: "*La cultura es todo*" y que la cultura incluye no solo la ilustración y las bellas artes, sino que es parte sustantiva en todas las construcciones de significados y razones de ser de la sociedad. Me atrevería a decir que, por asunto metodológico, los académicos de las ciencias sociales tratan de clasificar y de generar múltiples definiciones que, a la postre, si las uniéramos, confluirían con las asumidas como recomendaciones de las Conferencias Mundiales de Políticas Culturales de Unesco, para reconocer que la cultura tiene dimensiones tan profundas y complejas que reducirla a definiciones es prácticamente un imposible, pero que, metodológicamente, requiere delimitaciones para poder ser un objeto de estudio y observancia. "La cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social"¹². Diría, como afirma un artículo en el periódico *El País*, que: "la cultura son aquellos elementos que la sociedad es capaz de alimentar y recoger para su diario vivir. Es lo que la misma gente y los grupos humanos

¹² Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad* Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, 34.

filtran y con ellos desarrollan su vida cotidiana¹³. Pienso que, si la cultura es la transversal de la sociedad, hemos llegado a un punto en que cualquier institución, cualquier proceso de la vida social de las naciones, tiene como eje transversal esa búsqueda y esa multiplicidad de expresiones que acompañan nuestras conductas y elaboraciones. Cuando se habla de cultura se considera que otro tipo de conocimiento, como el de las ciencias exactas y otras disciplinas cargadas de positivismo, nada tienen que ver con la cultura, y justamente es todo lo contrario, a pesar de que ciencia y tecnología fuesen miradas con desdén en la primera Conferencia Mundial de Venecia (1970), así como también las industrias culturales fueran vistas con la misma prevención (e incluso se llamaba la atención sobre sus peligros atentadores contra la identidad de las naciones). Todas las declaraciones mundiales desde 1982 con Mundiacult México, reclaman cada vez una mayor dimensionalidad y protagonismo de estas en la sociedad. Uno lee *El poder de la Cultura*¹⁴ y encuentra un reconocimiento abierto y convocante a las industrias culturales¹⁵. Se avanza en las percepciones y se acepta hoy que son parte sustantiva de todos los países del mundo a pesar de sus desigualdades, inequidades, exclusiones, inclusiones, asimetrías que presentan.

La economía: indicadores, asunto de culturas

En cuanto a la economía, ha sido vista como la ciencia que estudia la distribución racional de los recursos escasos. Ese fue un planteamiento de Walras y Pareto, Menger y Von Mises, los positivistas de la lógica económica y de la forma como podían operar las sociedades. Soy un economista que guarda distancia con esta escuela y, por ello, podría ser un renegado que se refugió en las turbulencias de lo cultural, por aquello de que la economía es mucho

13 Otra amenaza procede de la explotación comercial intensiva de las nuevas técnicas de información, que podrían dejar anticuadas a muchas de las instituciones y pautas culturales existentes y conducir al predominio de una cultura de masas comercial y cosmopolita. Ver informe final Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales. Venecia 1970.

14 Es el título del informe final de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo. Estocolmo, Suecia, 30 de marzo – 2 de abril de 1998.

15 El objetivo 3 de política recomendado a los Estados miembros de Unesco en Estocolmo98 dice: “Reestructurar las políticas y las prácticas a fin de conservar y acentuar la importancia del patrimonio tangible e intangible, mueble e inmueble y promover las industrias culturales.”. Ver informe final, pág. 17.

más que mercado. La discusión en el mundo es si la economía se convirtió en una “ciencia exacta” incapaz de resolver los dramas humanos con todas las informaciones del sube y baja que vemos en los diarios. Es decir, de si subió el PIB o bajó la tasa del dólar. Y todas estas métricas parecieran como una hechicería técnica que pretende confundir a las sociedades para darle más de lo mismo y en donde los grandes resultados económicos siguen centrados en las calificaciones que se da a la participación de los países y de los diferentes sectores en las construcciones de los productos internos brutos. Resulta que el campeón invicto todos los años es el capital financiero. No hay estadística en el mundo que demuestre lo contrario.

Comparto la visión de Karl Polany⁶, crítico de la historia económica, quien reflexiona sobre esta trampa que le hicieron a la economía como ciencia social, porque la economía es eso: el *sustento del hombre* y su etimología es el *oikos*. *Oikonomia* o administración de la casa. Y la economía no era más que la forma de la distribución, no ya de los recursos escasos, sino de los recursos necesarios y equitativos en la casa. Porque en la casa nunca se pelea con el papá por la repartición del pan o si papá puede poner más dinero que el hijo o viceversa; se discute con sensatez, porque lo importante es que todos tengan la posibilidad de estar bien y todos tengan la posibilidad de desarrollo material y espiritual. Al contrario, **en la casa se confronta el egoísmo**. Justamente esto del *oikos* lo reflexiona Daniel Bell⁷, planteando que es la base fundamental de la sociedad, retomando a los economistas utópicos alemanes del siglo XIX, para mostrar que la casa es el eje principal de la organización de una sociedad. Entendida la casa como el escenario de confluencia de intereses y por eso lo denomina el *Hogar Público*⁸. Concepto que se ha convertido como en un paraguas para todas las economías del mundo y que está muy entroncado con el discurso de la ética y la responsabilidad social para revalorar lo económico no como un asunto puramente numérico, de métricas, de mercados y utilidad, sino como un asunto de la forma de organizar las sociedades para su pervivencia, no solo para supervivencia, sino para el mejoramiento de calidad de vida que es, en últimas, el propósito que se supone persiguen todas las insti-

16 Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Madrid, Biblioteca Mondadori, 1994.

17 Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza editorial, 3a. edición, 1989.

18 Ver último capítulo del texto: Bell, op.cit.

tuciones y deben perseguir los grupos humanos en su interacción cotidiana.

Un artículo sobre economía política de la cultura¹⁹, referencia una frase que afirma: “las políticas culturales son un asunto importante de la economía política de la cultura”²⁰. Hecho que corrobora una profesional del *marketing*²¹, cuando hace una síntesis de los debates actuales de las industrias culturales que concluye afirmando el retorno de la economía política de la cultura. Hecho importante si se tiene en cuenta que los estudios culturales han sido criticados por su olvido de la relación directa con los asuntos de la política. Entendida la política no a la manera del sentido común como el usufructo del éxito individual, sino como el ejercicio del interés colectivo a la manera de la *polis* griega, la ciudad, la construcción de ciudad y por ende de ciudadanía como asunto colectivo, hecho de cultura más allá de los intereses de mercado. Esa frase de Bruner se constituye en un llamado de atención a los Estados de que las políticas culturales no pueden ser construcciones en abstracto, sino que se traducen directamente en los presupuestos de las naciones, en los recursos económicos que el sector privado destina para su corresponsabilidad social que le compete por obligación y también la veeduría de la sociedad civil para fiscalizar el manejo de los presupuestos y el uso de los recursos que se destinan al sector cultural e incluso los que genera ella misma. Dicho sea de paso, la cultura le pertenece a la sociedad y no a los Estados. Si le perteneciera a los Estados sería fascismo, dictadura.

Retomo en ese artículo la explicación de la economía como un *lenguaje común* a la manera hegeliana que la considera como el constructor de la sociedad y eso es justamente un asunto cultural, y no puramente económico en sí. Asunto cultural que se relaciona con la política como hecho de cultura desde la acción y construcción de su discurso y de los resultados que genera, porque cada producto tiene una valoración simbólico-histórica de mitos y ritos de los procesos productivos, distributivos y de consumo. Hago esta anotación porque la humanidad, por fortuna o por infortunio, le apostó a la lógica del mercado; por fortuna o por infortu-

19 Winston Licona, “Hacia una economía política de la cultura en Colombia”, *Revista del Cenés*, Volumen XXI, No.33, Tunja, Boyacá, 2002.

20 Ver último capítulo del texto: Bell, op.cit.

21 Martha L. Restrepo, *Medios, consumidores y tecnologías*, Bogotá, D.C, Editorial Universidad del Rosario, 2007

nio, el capitalismo lleva más de cinco siglos y hasta el presente no se avizora otro modelo económico poderoso que lo sustituya. El socialismo pudo sobrevivir 70 años y lo que hoy existe son *anómicas endemias sociales* o problemas estructurales, que a la manera de Durkheim no logran colmar las expectativas del conjunto de las sociedades. Esto es un asunto polémico en los círculos políticos y académicos, porque si algo albergan las sociedades, es la búsqueda de un mundo mejor, pero que no sabemos cómo llamarlo porque el socialismo resultó un proyecto descorazonador e incompleto en la forma y contenido como se construyó y se buscan otras alternativas que quizás sepan dosificar la eficiencia y eficacia de la utilidad marginal del capital o del mercado con los sentidos solidarios y cooperantes de un mundo humanista que soñó el socialismo.

El mercado ha tenido la capacidad de sobrevivir con un sistema capitalista que audazmente recicla y permea las sociedades, retomando todo aquello de lo cual renegaba, por ejemplo: los asuntos de la planificación, la cooperación y generación de riqueza con desarrollo sostenible y responsabilidad social. Tenemos entonces esta premisa: estamos en una economía de mercado, porque tenemos que controvertir y buscar formas de que sea un modelo económico más incluyente que mute y genere calidad de vida material y espiritual.

Con frecuencia se habla también de proyectos de economía social. Esto es un absurdo. La economía es una ciencia social que por su naturaleza se ocupa de las relaciones productivas de los grupos humanos como asunto básico de las sociedades. Esto es una trampa en los discursos académicos, porque ¿qué es lo que no es social en la economía?, ¿social acaso es lo marginal? Lo social es el conjunto de interrelaciones que se establecen en la sociedad; son los conectores, puentes, intercomunicaciones de gestiones por el juego de intereses a la manera weberiana. De todos modos, lo social es lo *insitu* o intrínseco de la existencia de la humanidad. No de otra manera sería explicable y el capitalismo es un hecho social. Pero en el capitalismo y la economía de mercado actual se habla de lo social, considerado como el ejercicio de apoyo a los pobres y excluidos, es decir, a los diferentes, desiguales y desconectados.

Como lo afirmé anteriormente, al concepto de la administración se incorporó el pensamiento estratégico como asunto de di-

rección y la gerencia o gestión como productividad y mejoramiento de la administración. Administración en un sentido disciplinar, es más que gerencia o gestión, y el pensamiento estratégico es direccionamiento de la organización para su capacidad de inserción, desarrollo y perdurabilidad en los escenarios sociales. Su eje problémico es la empresa como hecho de “emprender”. Emprendimiento como construcción del desarrollo de toda la capacidad productiva y creativa, individual y colectiva, dentro de la cadena generadora de valor. Como dice Alain Touraine en su *Crítica de la modernidad*, las empresas son convertidas en puro instrumento del capital, y como todo el pensamiento de izquierda y alternativo se levantó contra el discurso de las empresas que siempre fueron señaladas como los entes culpables y expresión del racionalismo, de las debacles en la sociedad.

Pero, (...) A partir del momento en que se habla de estrategia empresarial y ya no de reglas generales de racionalización, la empresa se convierte en un actor esencial de la vida social y los análisis no pueden contentarse con reducirla a ser la unidad básica del sistema capitalista. Esto se traduce en una creciente ruptura entre una macroeconomía muy formalizada, útil para las decisiones gubernamentales y una microeconomía que tiene que ver con los estudios de gestión y, por tanto, con un enfoque sociológico. El estudio del sistema y el estudio de los actores se separan, (...) válido tanto en el caso de la empresa como en el de la nación y el consumo, tema que apunta a destruir nuestra imagen de la modernidad y la idea de que los actores se definen por estar de acuerdo o no con el sentido de la historia, que culminaría en el progresivo triunfo de la racionalidad²².

Las sociedades son núcleo de diferentes visiones del mundo. Una que se impuso es que el mercado solo tiene como razón de ser la utilidad y nadie hace empresa para trabajar con pérdida. Generalmente con pérdida económica lo hacen los soñadores de las organizaciones culturales ‘puristas’, que piensan que hacer arte o desarrollar la cultura implica una *cultura de los pies descalzos*, y

²² Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Bogotá, D.C, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2000, 142.

entonces, pretenden diferenciarse de las empresas como organizaciones culturales que no se mezclan con esa lógica de negocio de las industrias culturales. El resultado es que las organizaciones que hoy no se constituyen como empresa corren el riesgo de morir, y deben ocupar al Estado y mecenas que quieran apoyar a la organización cultural, que tiene como objetivo hacer inserción constructiva de tejido social de gran escala con los marginados.

Hoy las empresas y los emprendimientos culturales son asunto socioeconómico de primer orden que requieren construir sus bases de subsistencia con el solo hecho de mantener continua y sostenible su acción. Si ahora se habla de crear cajas de resonancia y mayor ampliación, hay que meterse en el juego de relaciones de fuerza y de sentido para construir recursos, y como tal, hay que operar con toda la racionalidad de una empresa que integre diversos intereses y lógicas, que asuma todo el bagaje que la administración le puede proporcionar. Interpreto a Touraine como que las empresas dejaron de ser un instrumento del capital para convertirse en instituciones básicas para la generación de riqueza social y cultural de las naciones.

Desde tiempos inmemoriales, si se quisiera hacer la semblanza de Carlomagno, de Marco Polo, estas fueron empresas capaces de socializar las tácticas de dominio y de territorio y desde las tácticas de la guerra dominar, y hoy los imperios económicos nos enseñan que las empresas no pueden quedarse en la lógica de la simple organización marginal que hace el mal llamado trabajo social. Hoy está todo en entredicho. A la manera de García-Canciani, las culturas hoy mantienen un juego de conflicto en donde se entremezclan el *valor de uso* y el *valor de cambio*. Por ejemplo, el valor de uso como el nivel de utilidad del agua, y el valor de cambio, como transacción del agua como objeto de consumo con beneficio socio-económico. Lo que le da sentido a la acción de consumir es el *valor signo* entendido como la diferencia de marcas. El producto "Made in USA" parece de alto perfil, pero si es "Made in China" o "Made in Colombia" parece hecho de forma masiva y con baja calidad. Lo mismo sucedía en la época del socialismo. Los productos rusos eran durables, pero poco estéticos, y la lógica del mercado es fabricar productos efímeros. El *valor símbolo* es la aprehensión afectiva que se le da a cada elemento de la vida humana y social. Si recibo un anillo de fantasía y me lo regaló mi novia, para mí es más que una verdadera joya de oro de 24 k. Es una *percepción de sentido*

simbólico que cada ser humano, dentro de una relación social, le da a su vida, a lo que se apropia²³.

Administración estratégica de las culturas para puntos de fuerza que convocan a las sociedades

Lo local se volvió universal, lo global puede ser todo. Ulrich Beck sugiere que debemos volver a hablar de las culturas cosmopolitas. Lo cosmopolita era visto como “*light*”, la ciudad a la que llegan todos los productos y en esa esquizofrenia del consumo se pierden las dimensiones de lo que se es y los puntos identitarios. El cosmopolitismo, dice Beck, es tener la oportunidad, el reconocimiento de la capacidad que tiene cada ser en su comunidad de conocer múltiples elementos y situaciones en un sentido cósmico (*common sense*). El cosmopolitismo deja de ser “*light*”, para ser hoy una de las estrategias políticas del mismo capital en el desarrollo de su expansión, y debemos aprender sus tácticas, a ver si es posible hacer algo distinto con una tendencia más equilibrada, cooperante y menos asimétrica y excluyente que permitan encontrar puntos de convergencia (Beck lo propone²⁴ y Touraine lo plantea como interrogante²⁵)²⁶. Asistimos a una época de producción y consumo de productos culturales con desigualdades abismales en ingresos e inversión. El entrecruzamiento es mayor, aunque sea profundamente asimétrico, en lógicas asimétricas de creación, producción, distribución, circulación y consumo. Para aproximarnos al estado de exportaciones e importaciones de productos culturales, podemos observar las estadísticas 2013 de su distribución de productos culturales por región de la Unesco (son estadísticas deficientes y porcentuales que apenas cubren las llamadas industrias creativas, pero que reflejan la velocidad con la que se trabajan los datos como instrumento de toma de decisión). De este informe se pueden inferir tendencias para la visualización y diseño de estrategias y para pensar en serio la *administración estratégica de*

23 García Canclini, op.cit.

24 Ulrich Beck, *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004.

25 Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, Bogotá, D.C, Fondo de Cultura Económica, 2004.

26 Pueden resultar como utopías por el choque entre los intereses de los actores, pero de imposibles vive y surgen las acciones de la humanidad. Como las consignas de mayo del 68: “Busquemos lo imposible, porque lo posible ya está hecho”.

las culturas que respalden y dimensionen un discurso cada vez más documentado en nuestro campo:

Distribución de exportaciones de productos culturales por región, 2013.

REGIÓN	PORCENTAJE
Arab States	0.8 %
Caribbean	0.02 %
Central Asia and Eastern Europe	2.7 %
Latin America	1.2 %
North America and Europe	49.1 %
Pacific	0.45 %
South and East Asia	45.5 %

Fuente: Traducción libre del autor con base en Unesco *Institute for Statistics (UIS) based on data from UN Comtrade, DESA/UNSD, 2015.*

Distribución de importaciones de productos culturales por región, 2013.

REGIÓN	PORCENTAJE
Arab States	3.0 %
Caribbean	0.1 %
Central Asia and Eastern Europe	2.7 %
Latin America	3.4 %
North America and Europe	61.7 %
Pacific	2.0 %
South and East Asia	26.1 %

Fuente: Traducción libre del autor con base en Unesco *Institute for Statistics (UIS) based on data from UN Comtrade, DESA/UNSD, 2015.*

Son mercados y consumos que crecen más que en proyección matemática. Luis Bonnet y Alfons Martinell, españoles estudiosos del sector cultural, presentaron en 2005 unas cifras que mostraban cómo el mercado se ha ido concentrando en las ciudades y cómo se incrementa la baja circulación en la periferia de los productos mundiales. Eso se observa en nuestras poblaciones más pobres y alejadas, que comparten un solo televisor. Se mantienen “desconectados” como consumidores desiguales y asiduos de lo que inculca la mediática. ¿Y qué se puede esperar de esas asimetrías? Pasarán muchos años para alcanzar un punto de equilibrio, pues sociólogos, antropólogos y científicos sociales en general, están demostrando todos estos desequilibrios asimétricos de la humanidad.

Las culturas territoriales tienen problemas de riesgo en la recepción, emisión y producción de bienes y servicios culturales. Sin embargo, los pueblos de periferias marginales no se van a acabar. Terminarán subordinados. Se cerrarán las puertas de las iglesias y muchos saldrán corriendo para las urbes a buscar sus expectativas. A lograr un lugar en el mundo. Pero ya los pueblos estarán con esa condición asimétrica y macro de desequilibrio. La característica de las ciudades latinoamericanas es que tengan comunas, favelas, chabolas, zonas marginales como parte sustantiva del paisaje. El punto es: ¿Cómo hacer la vida más amable y como conectar los discursos de unos y otros? Es un reto de los teóricos que implica capacidad de sensibilidad para hacer coherentes e integrantes los discursos con los hechos de corto, mediano y largo plazo.

La cultura es el recurso estratégico en la era hegemónica. Yúdice²⁷ señala que la cultura se volvió un recurso material y espiritual de las sociedades, un recurso que todo mundo invoca. El recurso es el hecho de que las sociedades conscientemente se apropian de los objetos materiales y espirituales que son capaces de asimilar o construir. Las sociedades van convirtiendo los bienes que necesitan para sobrevivir en recurso.

La cultura es un recurso estratégico. Cuando México negoció el NAFTA con Estados Unidos y Canadá, puntos de alta discordia fueron los del campo cultural: espectro electromagnético, derechos de autor, patentes, registros, propiedad intelectual. En

27 George Yúdice, *El Recurso de la Cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.

Francia, y asumido luego por Chile, surgió el debate de la excepcionalidad cultural para contrarrestar la interferencia directa del hegemon. La agenda XXI de Río de Janeiro quedó en el pasado con la formulación de los 17 ODS (Objetivos del Desarrollo Sostenible). La cultura no aparece, de manera explícita, como uno de ellos. Se intuye que es una matriz transversal que los impregna y relaciona a todos. De este cambio surge como nueva “geist” o espíritu estratégico.

Dentro de la disputa de la cultura como recurso y de los riesgos que viven las culturas, hay que observar las tendencias con las cuales tenemos que interlocutar. Hay un proceso de nuevas cartografías culturales que se entrecruzan y que exigen intervenciones más directas y estratégicas.

El discurso de la globalización como el monstruo peligroso que se va a comer al mundo no tiene sentido. Estamos metidos en ello, no hay opción, debemos entrar en él con todos sus desequilibrios y desigualdades. Lo grave sería que todos hiciéramos lo mismo. Si México exporta tacos y los hispano-parlantes hacen que Estados Unidos hable en español, es bueno que en Latinoamérica se hable inglés y francés. Y que nuestras lenguas aborígenes se difundan por el mundo (no se trata de dialectos, son lenguas con estructura gramatical propia).

La administración estratégica de las culturas exige comprender los territorios como espacios de competencia desigual en todas sus esferas. Hasta el rincón más miserable del planeta tiene características desequilibradas y asimétricas. Esto es una verdad de apuño que solo los tontos se atreverían a negar. Hoy se habla de ciudad-región, de municipio-región. ¿Cómo crear mayores sinergias de apoyo y de soporte? Estados Unidos, Oriente, España y otros han logrado favorecerse de estos desequilibrios y aprovecharlos, lo que se refleja en sus grandes agregados e indicadores de economía cultural que marcan los países homólogos.

Hay una creciente necesidad de desarrollo, no solo de empresas e industrias locales culturales y ahora creativas. ¿Cómo desatar con mayor ímpetu el factor esencial de la expresión cultural, como lo es la creación? La creatividad es el motor de la existencia humana que requiere de administración estratégica porque, al parecer que es un producto que florece silvestre, necesita ser potenciado. *Administración estratégica de las culturas* es

desatar el proceso de articulación de esa creatividad, que genera efectos multiplicadores como proceso y no como evento que propicie cajas de resonancia. Es articular las cadenas de valor cultural con sus otros componentes como: inversión, ingreso, producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios culturales que canalizados y potenciados por las organizaciones culturales en su proceso de conversión a empresas que asimilen los conceptos, métodos y procesos de una administración estratégica de las culturas.

Retomando la construcción de marcas país, que no es nada nuevo, lo desarrollaron los alemanes desde finales del siglo XIX y ha sido explotado por Europa, América y Oriente. Las marcas país solo pueden surgir y fortalecerse si hay una construcción sólida del discurso y de los productos locales. Ahí está la fuerza y este es el reto por enfrentar y desarrollar.

Como los hechos sociales y culturales son de final abierto, espero que este artículo incompleto refleje ese espíritu como sarta de inquietudes abiertas a la reflexión no semántica, para que el discurso de la *Gestión Cultural* sacuda su estancamiento y propicie rupturas que permitan un tránsito disciplinar hacia a la *administración estratégica de las culturas*, más allá de las prevenciones románticas de la marginalidad cultural y de las devoradoras ansias de la racionalidad utilitaria.

Bibliografía

- Samir Amin, *Más allá del capitalismo senil*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003.
- Ulrich Beck, *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004.
- Elisenda Belda, Alfons Martinell, Toni Vila, *Seminario Internacional: La formación en gestión y políticas culturales para la diversidad cultural y el desarrollo*, Girona, Documenta Universitaria, Edicions a Petició, SL, 2007.
- Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 3a. edición, 1989.
- José J. Brunner, *Un Espejo Trizado, Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988.
- Cepal, Informe anual sobre el progreso y los desafíos regionales de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en América Latina y el Caribe en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41173/7/S1700475_es.pdf Recuperado agosto 01 de 2017.
- Fred David, *Conceptos de Administración Estratégica*, México D.F, Prentice Hall Hispanoamericana, S.A. 5ª Ed, 1997.
- Patricia Dewey, "From Arts Management to Cultural Administration", Canadá, *International Journal of Arts Management*, No. 3, Volume 6, Montreal, AIMAC, 2004.
- Peter Drucker, *Los desafíos de la gerencia para el siglo XXI*, Bogotá, D.C., Editorial Norma, 1999.
- Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Fabio Gallego, *El pensamiento estratégico*, Barcelona, Paidós plural, 2004.
- Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- Clifford Geertz, *Conocimiento Local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.

- Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.
- Víctor Guédez, *Gerencia, Cultura y Educación*, Caracas, Fondo Editorial Tropicós/CLACDEC, 1996.
- *La Agenda 21 de la cultura: una propuesta de las ciudades para el desarrollo local*, Diputación Provincial de Barcelona - Intendencia Municipal de Montevideo, Pensar Iberoamérica, Revista de Cultura, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), 2003.
- Winston Licona, *Hacia una economía política de la cultura en Colombia*, Tunja, Boyacá, Colombia, En Revista del Cenes, Volumen XXI, No.33, 2002.
- Winston Licona, *Apuntes sobre definiciones de cultura*, Borrador de apuntes, 2002.
- Winston Licona & Rodrigo Vélez, "Cultura y desarrollo integral: viejos ideales, nuevas estrategias", Facultad de Administración, Universidad del Rosario, Bogotá, *Revista Universidad & Empresa* No. 6, ISSN: 0124-4639, 2004.
- Alfons Martinell & Elisanda Belda, *Seminario Internacional: La Formación en Gestión y Políticas culturales para la Diversidad Cultural y el Desarrollo*, Girona, Documenta Universitaria, UdG Publicacions, 2007.
- Henry Mintzberg, *Directivos, No MBAs. Una visión crítica de la dirección de empresas y la formación empresarial*, Barcelona, Ediciones Deusto, Planeta De Agostini, 2005.
- Henry Mintzberg, James Quin, John Voyer, *El proceso Estratégico: Conceptos, contextos y casos*, México D.F, Prentice Hall Hispanoamericana, S.A. 1ª.Ed, 1997.
- Nietzsche Federico, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Editorial Biblioteca Edad, 2006.
- Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Madrid, Biblioteca Mondadori, 1994.
- Martha L. Restrepo, *Medios, consumidores y tecnologías*, Bogotá, D.C, Editorial Universidad del Rosario, 2007.
- Jeremy Rifkin, *La era del acceso: la revolución de la nueva economía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2002.

- Joseph Stiglitz, Anthony Atkinson, *Lecciones de Economía Pública*, Madrid, Ministerio de Economía y Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales, 1988.
- David Throsby, *Economía y cultura*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Bogotá, D.C, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, Bogotá, D.C, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Unesco, *Nuestra Diversidad Creativa. Informe final de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, Madrid, España, Ediciones Unesco, Fundación Santa María, 1997.
- Unesco, *Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales. Informe final*, París- Francia, Ediciones Unesco, 1982.
- Unesco, *Conferencia Intergubernamental sobre políticas culturales para el desarrollo, Informe final*, Estocolmo-Suecia, Ediciones Unesco, 1998.
- Unesco, *International flows of selected cultural goods and services*, Montreal, Unesco Institute for Statistics, Unesco Sector for Culture, 2005.
- Unesco, *International flows of selected cultural goods and services*, Montreal, Unesco Institute for Statistics, Unesco Sector for Culture, 2013.
- Vélez Rodrigo & Garzón Manuel, *La administración es algo más que gerencia*, Universidad del Rosario, Bogotá, D.C. Colombia, Revista Universidad & Empresa, Facultad de Administración, 2005.
- George Yúdice, *El Recurso de la Cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Arte Desde la antropología y los estudios culturales

Pablo Andrade Blanco²⁸

Intencionado un comienzo a la discusión

Para abordar este artículo, desarrollaremos una breve aproximación al concepto a través de sus usos y significancia en la historia de Latinoamérica. Esta aproximación, por cierto, es arbitraria y no responde a un trabajo historiográfico en profundidad, sino más bien a una selección de hitos de manera aleatoria que buscan abordar el uso del concepto desde una mirada de las ciencias sociales. Se han obviado las representaciones indígenas o étnicas en este artículo, pues amplían aún más la discusión, pese a que comparten algunos elementos del corpus teórico expuesto aquí.

En la actualidad, el término “arte” es utilizado de manera indistinta por diversas personas y en múltiples contextos. ¿Qué esconde este concepto para su uso masivo?, ¿cuáles son sus orígenes y por qué su usanza es muchas veces indiferenciada?

²⁸ Antropólogo chileno. Doctor en Arquitectura, Patrimonio Cultural y Medio Ambiente por la Universidad de Sevilla. Profesor de la Licenciatura en Historia Mención en Gestión Cultural, Universidad de Santiago de Chile. Sus líneas de investigación son Patrimonio Contemporáneo, Espacio Público, Metodologías. Contacto: pablo.andrade@usach.cl ORCID ID: 0000-0003-0648-2664.

Comencemos con un ejercicio habitual, simple y contemporáneo del término a través de los motores de búsqueda en Internet más utilizados hoy en día. Los primeros resultados nos arrojan las definiciones inscritas en Wikipedia, Wikiquote, diccionarios, promociones universitarias especializadas en “arte”, portales de artes visuales, entre otros.

Al profundizar en las páginas asociadas a definiciones del término, etimología y conceptos, podemos identificar la siguiente definición consensuada en varias fuentes de Internet:

El arte (del latín *ars, artis*, y este del griego τέχνη *téchnē*), es entendido generalmente como cualquier actividad o producto realizado con una finalidad estética y también comunicativa, mediante la cual se expresan ideas, emociones y, en general, una visión del mundo, a través de diversos recursos, como los son plásticos, lingüísticos, sonoros, corporales y mixtos. El arte es un componente de la cultura, reflejando en su concepción las bases económicas y sociales, y la transmisión de ideas y valores, inherentes a cualquier cultura humana a lo largo del espacio y el tiempo. Se suele considerar que con la aparición del Homo Sapiens el arte tuvo en principio una función ritual, mágica o religiosa, pero esa función cambió con la evolución del ser humano, adquiriendo un componente estético y una función social, pedagógica, mercantil o simplemente ornamental²⁹.

En la misma búsqueda, se desprenden concepciones asociadas a artistas, artesanía, arte clásico, arte rupestre, arte contemporáneo, arte visual, etcétera. La presencia en la red del concepto es tan amplia como fuera de ella. Sus usos no son solo lingüísticos, sino también prácticos, en tanto que con el concepto de “arte” se señalan movimientos de creación, formas estéticas, ideas y pensamientos. Sin embargo, es un concepto acuñado en Europa que se ha ido modificando con los avatares del tiempo, según determinadas formas de vida, de producción y de relaciones, como podemos desprender de su definición en Wikipedia. La misma definición establece, desde mi punto de vista, una visión naif

del arte rupestre en tanto construcción mágica y no funcional; se le vincula casi mágicamente y no científicamente al origen del *Homo sapiens*, en una idea “del buen salvaje”, y no como dispositivos funcionales, prácticos en las realidades sociales y culturales correspondientes.

De esta manera, esta definición toma concepciones clásicas del arte, como la griega, que se clasificaba en seis disciplinas (arquitectura, danza, escultura, música, pintura y literatura), lo que vuelve a este concepto, desde este origen clásico y occidental, en uno de alta complejidad en tanto su abstracción práctica, debido a que cada una de estas disciplinas da cuenta de percepciones, técnicas, saberes y conocimientos diversos.

Entonces ¿qué es el arte y cómo nos aproximamos a su definición en el presente? Una de las formas de aproximarnos, es reflexionar en torno a cómo llega esta concepción europea y clásica a nuestro continente, cuál es su implicancia y cómo se desarrolla este concepto, cómo se apropia y difunde. Podemos realizar un ejercicio de etnoficción en que un grupo de conquistadores atraviesa el Océano Atlántico en busca de las Indias y, por azares, se encuentra con un nuevo continente. En este viaje, y también en los sucesivos, la conquista de estos territorios trae consigo pregonos de apropiación de estas tierras en nombre de Dios y el Rey, objetos religiosos, armas, ropas, escritorios, animales y alimentos desconocidos en este continente, pero, sobre todo, trae un nuevo lenguaje, sonoramente diferente y taxonómicamente distante.

En el proceso de conquista y colonia, el “arte”, como concepto europeo, se circunscribe principalmente a manifestaciones religiosas y políticas, vinculadas a la pintura y escultura. A través de ella, se importan una serie de obras con fuertes iconografías que presentan un doble vínculo: la corona y la religión. Estas obras iconográficas y representaciones son reproducidas a partir del siglo XVI en nuestro continente. Simultáneamente, las manifestaciones prehispánicas son vistas bajo múltiples interpretaciones valóricas que van desde lo pagano y demoniaco a lo divino en tanto algunas de estas representaciones son estéticamente valoradas por la manufactura empleada por el artesano o artista local. Es en este proceso cuando se niega y destruye aquello vinculado a conceptos de fealdad, pagano y demoniaco y se acepta y abraza lo asociado a belleza, en tanto producción divina, “la gracia de Dios”. Esta dualidad interpretativa de las manifestaciones locales y las

propias traídas desde Europa, se vincula a cánones estéticos de belleza y fealdad que, a su vez, se desprenden de construcciones valóricas de un *ethos* religioso, político y cultural.

Desde una perspectiva política, se desarrolla una línea de reproducción de retratos de gobernantes, del Rey y su corte, pero también elementos visuales que permitan establecer alegorías de la familia real. Un ejemplo de esto son las pinturas asociadas a las hazañas militares de Alejandro Farnesio que custodia el Museo Histórico Nacional de Chile: “Si bien a nivel iconográfico el conjunto de pinturas conserva los motivos e historias representadas en los grabados, los cambios a nivel de composición nos llevan a pensar que el significado de estas obras en el contexto chileno colonial fue principalmente alegórico”³⁰.

En este sentido, Acevedo señala que parte de la funcionalidad política es establecer referencias visuales de gobernantes que se encuentran en otro continente, teniendo un amplio sentido didáctico el uso de estas pinturas en los confines del reino. Pero, además, poseen un sentido de propaganda imperial, dando a conocer a través del relato épico visual las continuidades y vinculaciones genealógicas de la corte:

La memoria virreinal andina conservaba el recuerdo de esos militares “a la hechura de Alejandro” que habían intervenido en la política de los Asturias en el virreinato y es muy posible que durante el siglo XVIII con la llegada de los borbones al trono de España y el asenso de Isabel de Farnesio como reina consorte, la historia de Alejandro Farnesio renaciera como una forma de insertar la memoria de la región dentro de un nuevo contexto político³¹.

El caso de los Farnesio es parte del arte vinculado a líneas políticas imperiales, un acto de propaganda e imaginaria, en tanto su producción visual en Cuzco, ocurre después de cien años de los sucesos y en un nuevo contexto dinástico del imperio español. Por lo

³⁰ Catalina Acevedo, “De Flandes a los Andes: Aproximaciones Historiográficas a la Serie de Pinturas las Glorias de Alejandro Farnesio”, Angela Brandão, Flavia Galli, Marcela Drien (eds.), *Política(s) na história da arte: redes, contextos e discursos de mudança*, Sao Paulo, Margem da Palavra editorial, Universidad Federal de Sao Paulo, 2017, 35.

³¹ Acevedo, op. cit., 38.

tanto, el mensaje visual entregado permite establecer continuidad en la gobernanza, las familias siguen ligadas, el imperio no ha cambiado, sigue siendo el mismo pese a ser una nueva dinastía. Esto debe ser comprendido, a su vez, en los procesos de producción y circulación de esta serie de pinturas. Hoy en día se encuentran algunas obras de la serie en Argentina, Bolivia, Perú, México y Chile.

Las obras citadas, como también la producción religiosa en nuestro continente, dan a conocer los procesos de importación de arte y artistas europeos que generaron en Sudamérica verdaderas escuelas asociadas a la arquitectura, escultura y pintura, como los son la cuzqueña y quiteña. En ellas no solo se produce y reproduce la impronta europea, sino que también se incorporan elementos de la visión de artistas locales, mestizos e indígenas.

Surge, de esta forma, una interpretación y reinterpretación del *ethos* europeo, en conjunto con su propia cosmovisión; un sincretismo que, a veces, no es tan claro en forma, pero sí en la ejecución, en las materialidades y composiciones.

Los inicios del siglo XIX están marcados en América por la transición de la vida colonial a las Independencias nacionales, dicho en otras palabras, el fin de la dominación hispánica, que se extendería hasta 1898 en los casos de Cuba y Puerto Rico. La iconografía de esta época suele mostrar la convivencia del tema político con lo religioso, factor este último que iría perdiendo nitidez conforme avanzaba la centuria y las autoridades eclesiásticas y las órdenes religiosas fueron perdiendo poder. Podríamos poner como ejemplos de esta confluencia temática a obras como las realizadas a finales del XVIII por Tomás Cabrera en Argentina, representando el Campamento del Gobernador Matarras del Chaco, en 1774 (Museo Histórico Nacional, Buenos Aires); pintura de historia que muestra las paces realizadas entre el militar y el cacique indígena Pykín, cuya escenificación aparece amparada por la Virgen de la Merced, San Pedro Nolasco y San Francisco³².

32 Rodrigo Gutiérrez, "Continuidades y recuperaciones de la cultura hispana en la construcción de las identidades nacionales americanas", Fernando Guzmán, Juan Manuel Martínez (eds.), *Arte Americano e Independencia. Nuevas Iconografías. Quinta Jornadas de Historia del Arte*, Andros impresores, Colección Museo Histórico Nacional, 2010, 31.

En estas composiciones, en este relato visual, comienzan a aparecer nuevos sujetos sociales, nuevos actores que invocan esta mixtura, esta superposición de valores que insinúan nuevas formas de representar Latinoamérica³³.

Paralelamente en Europa, de la mano del Renacimiento, surge el concepto de “Bellas Artes”, separando por completo los objetos de producción artesanal y en serie que poseen un objetivo funcional. Esto va cambiando con la Ilustración entre los siglos XVIII y XIX y con la llegada de la modernidad, donde al objeto de arte se le atribuyen categorías de unicidad.

El cierre del período colonial en el siglo XIX y el surgimiento de las nuevas repúblicas trae consigo nuevos ajustes en el arte sacro y político. Uno de estos casos es la representación de Santiago el Matamoros, el cual es usado como protección frente a los enemigos, sufriendo procesos adaptativos según los contextos históricos.

También es interesante señalar la adaptación iconográfica que se hizo de ciertas imágenes, siendo de las más relevantes la ocurrida en Alto Perú con la del Apóstol Santiago: trasvasado desde España a América en su carácter de “matamoros”, los españoles lo transfiguraron en “mataindios” para adaptarlo a la realidad que les tocó vivir. En los años de la Independencia la población autóctona creó, para solicitar su protección, la imagen del Santiago “matagodos” o lo que es lo mismo “mataespañoles”³⁴.

Estos procesos adaptativos y sincréticos se expresan también en las “Artes Arquitectónicas”: “La retablística, estrechamente ligada en esa época a la labor del escultor, ha revelado a través de recientes investigaciones, una interesante y poco conocida línea de desarrollo al alero del Neoclasicismo entre Reino y República, que depara aún, sin duda, hallazgos de interés”³⁵. En

33 Es importante señalar que el término “Latinoamérica” es una construcción contemporánea y que es utilizada en este artículo para establecer referencias geográficas y culturales.

34 Gutiérrez, op. cit., 30.

35 Isabel Cruz de Amenábar, *Patrimonio Artístico en Chile. De la Independencia a la República 1790 – 1840*, Chile, Origo Ediciones, 2016, 145.

el caso chileno, esto va desde la segunda mitad del siglo XVIII en adelante. El artífice de estas esculturas adosadas a muro en catedrales, basílicas e iglesias, comienza en los inicios republicanos a desarrollar encargos y monumentos públicos.

De esta manera, antes de la existencia de las academias de Bellas Artes en las recién formadas naciones, la escultura pasa de interiores arquitectónicos a ocupar un lugar en el espacio público a través de elementos en relieve que conmemoran hitos fundacionales. En las primeras décadas del siglo XX, surge la arquitectura neocolonial, un fresco a volúmenes e imaginarios de la arquitectura colonial y barroca conservada en algunos palacios e iglesias.

Sería José Vasconcelos, en su puesto de Ministro de Instrucción Pública, quien permitiría la consolidación del estilo arquitectónico Neocolonial o Neobarroco en algunos casos, desde principios de los años veinte, alentando obras como la del arquitecto Carlos Obregón Santacilia. Este, junto a Carlos Tarditi, sería autor del pabellón mexicano en la Exposición del Centenario de Brasil, en 1922, cuya fachada estaba inspirada en la arquitectura religiosa virreinal. A esto podríamos sumar la ingente cantidad de edificios residenciales de familias pudientes como los que se construyeron en esos años en la Colonia Polanco, gusto potenciado asimismo por la fortuna del llamado "misión style" en los Estados Unidos, recuperación de las arquitecturas religiosas de las misiones californianas que provocó una masiva oleada de construcciones, en especial en la península de Florida³⁶.

Mientras existe esta tipología arquitectónica, las Escuelas de Bellas Artes ya producen sus propias obras e importan una serie de elementos decorativos y conmemorativos en un rediseño urbano de la ciudad, los monumentos públicos, fuentes, parques y jardines comienzan a rediseñar el paisaje urbano conocido hasta mediados del siglo XIX y que se extiende como práctica urbana hasta el presente. Por otro lado, en la primera mitad del siglo XX, el arte mural pos Revolución Mexicana, comienza tomar protag-

36 Gutiérrez, op. cit., 35.

onismo en el continente. José Vasconcelos propone y materializa el programa gubernamental a través de murales públicos, ya que:

“La Revolución nos reveló a México o mejor dicho, nos dio ojos para verlo. Y se los dio a los pintores. La imagen visual se convierte en el agente mediático entre el pueblo y la contingencia. De esta manera, se crea una conexión vital entre arte y sociedad: el renacimiento de la pintura pública por un lado, y por otro, la cotidianidad del nuevo México posrevolucionario”³⁷

Lo sucedido en México comienza a influenciar paralelamente a Latinoamérica. En el caso chileno, a fines de la década de 1930, Laureano Guevara creó un departamento de pintura mural en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Chile³⁸.

De esta manera, la primera mitad del siglo XX en manos del arte mural, trasciende la tela, la obra del caballete, y se integra y manifiesta a través de edificios públicos, lo que podemos observar en el Manifiesto del Sindicato de Pintores y Escultores, redactado por Siqueiros en 1922. En él se establecía la necesidad de trabajar en forma propositiva para socializar el arte, destruir el individualismo y repudiar la pintura de caballete, produciendo obras monumentales que sean de dominio público, con el objetivo de producir belleza y declarar la lucha, un arte de protesta y compromiso³⁹.

En Chile, en 1940 Siqueiros y Guerrero comienzan el mural “Muerte al Invasor” después del terremoto de 1939 y el cual fue entregado a la comunidad de Chillán el 25 de marzo de 1942, declarando lo siguiente: “El arte mural significa un retorno a las culturas del pasado. Estamos luchando por hacer comprender esta

37 Paula Domínguez, *De los artistas al pueblo: Esbozos para una historia del Muralismo Social en Chile*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Arte, Universidad de Chile, 2006, 10.

38 Pablo Andrade, *La ciudad invisible. Imaginario Urbano y Patrimonio Inmaterial en la Sociedad de la Información*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015, 111.

39 Juan Bragassi, *El Muralismo en Chile: Una experiencia histórica para el Chile del Bicentenario*, en http://www.memoriachilena.cl/602/articles-123178_recurso_2.pdf

modalidad del arte y nuestro esfuerzo está siendo compensado al constatar la admiración que estas pinturas murales despiertan en la imaginación de todos"⁴⁰. En estas expresiones murales se deja ver el relato político, una crítica y un reconocimiento a la población mestiza e indígena, un relato de la otra nación, con un fuerte poderío indigenista y a su vez modernizador, en los que se retrata el anhelo industrial, el desarrollo, la América morena, los conflictos entre otras recurrentes representaciones de nuestra historia. Se incorporan técnicas contemporáneas y se desarrolla una escuela propia.

Hegemonía y reproducción técnica-social

Como hemos podido observar en el apartado anterior, el arte, como concepto, como idea, es una importación europea del siglo XVI que se incorpora al territorio como ejercicio discursivo hegemónico, es decir, lo que se considera como arte es definido de acuerdo a un *ethos* europeo y por un grupo dominante (conquistadores). Esta relación hegemónica es reproducida por gobernantes y la iglesia (grupos dominantes) quienes, posteriormente, establecen que son las Bellas Artes, dejando de lado las artesanías o reproducciones en serie y funcionales. Es aquí donde se desarrollan pequeños atisbos de creadores locales.

En este sentido, lo que se reproduce no es únicamente la manifestación última, sino que, en palabras de Gramsci, es la superestructura de estos grupos. Así, el arte refleja iconografías y visualidades que dan cuenta, exaltan y alegorizan a los grupos sociales dominantes. Esta idea es expresada por Bourdieu para hacer alusión a la violencia simbólica que se manifiesta en estas representaciones de poder. Es un ejercicio invisibilizado por su propia legitimidad social. En esta oposición hegemónica-subalterna, se invisibiliza el segundo en tanto el primero apela a lo correcto y normado, a lo permitido, a lo definido como bello, como auténtico.

De esta manera, la reproducción social es legitimada, en palabras de García Canclini, mediante procesos rituales o teatrales-

40 Domínguez, op. cit., 111. Cita obtenida del Diario La Discusión de Chillán, 26 de marzo de 1942.

dades que permiten dicha manifestación.

La articulación entre lo económico y lo simbólico. Para Bourdieu las relaciones económicas entre las clases son fundamentales, pero siempre en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural. En la reproducción definió la formación social como “un sistema de relaciones de fuerza y de sentido entre los grupos y las clases”⁴¹.

De acuerdo al párrafo citado, la hegemonía en el campo cultural es estratégica para el dominio económico donde se reproduce la dominación del grupo social señalado. De esta manera, se asegura el control cultural de estos bienes simbólicos. Como diría Bonfil Batalla, lo propio sobre lo ajeno, lo apropiado y lo enajenado.

La estética burguesa. La primera gran investigación sobre el gusto de elite la realizó Bourdieu con el público de museos. Quizá sea en ellos donde aparece más exacerbada la autonomización del campo cultural. En los museos el goce del arte requiere desentenderse de la vida cotidiana, oponerse a ella. La “disposición estática” y la “competencia artística” exigidas por el arte moderno y contemporáneo suponen el conocimiento de los principios de división internos del campo artístico. Las obras se ordenan por tendencias según sus rasgos estilísticos, sin importar las clasificaciones que rigen los objetos representados en el universo cotidiano: por ejemplo, la capacidad de distinguir entre tres cuadros que representan manzanas, uno impresionista, otro surrealista y otro hiperrealista, no depende del conocimiento ordinario de la fruta, sino de la información estética que permite captar los tres tipos de tratamiento plástico, la orga-

⁴¹ Pierre Bourdieu, “Introducción de Néstor García Canclini”, *Sociología y Cultura*, México, Editorial Grijalbo, 1990, 10.

nización sensible de los signos⁴².

La reproducción social de un grupo dominante no solo establece legitimidad y visibilidad, sino que define la construcción del gusto a partir de conocimientos y saberes institucionalizados, por lo tanto, la reproducción se focaliza en el traspaso constante de capitales simbólicos que exponen dicho poder. He ahí la violencia simbólica sobre grupos subalternos.

La estética de los sectores medios. Se constituye de dos maneras: por la industria cultural y por ciertas prácticas, como la fotografía, que son características del “gusto medio”. El sistema de la “gran producción” se diferencia del campo artístico de elite por su falta de autonomía, por someterse a demandas externas, principalmente a la competencia por la conquista del mercado. Producto de la búsqueda de la mayor rentabilidad y la máxima amplitud del público, de transacciones y compromisos entre los dueños de las empresas y los creadores culturales, las obras del arte medio se distinguen por usar procedimientos técnicos y efectos estéticos inmediatamente accesibles, por excluir los temas controvertidos en favor de personajes y símbolos estereotipados que facilitan al público masivo su proyección e identificación⁴³.

Podemos definir los gustos medios mediante la incorporación de una tecno-estética más desarrollada y que apunta a públicos masivos. En esta materia, el sentido simbólico suele carecer de provocación, controversia o subvertir al gusto burgués o hegemónico. Se crean arquetipos de una imagen común y laxa que permite la identificación de grupos culturalmente diversos en una síntesis imaginaria de la identidad. Por lo tanto, surge la creación de un imaginario capaz de aglutinar “lo nacional” a través de un paisaje, un personaje. Muchas veces a punta a un relato visual romántico y nostálgico.

42 Bourdieu (García Canclini), op. cit., 16.

43 Bourdieu (García Canclini), op. cit., 19.

La estética popular. Mientras la estética de la burguesía, basada en el poder económico, se caracteriza por “el poder de poner la necesidad económica a distancia”, las clases populares se rigen por una “estética pragmática y funcionalista”. Rehúsan la gratuidad y futilidad de los ejercicios formales, de todo arte por el arte. Tanto sus preferencias artísticas como las elecciones estéticas de ropa, muebles o maquillaje se someten al principio de “la elección de lo necesario”, en el doble sentido de lo que es técnicamente necesario, “práctico”, y lo que “es impuesto por una necesidad económica y social que condena a las gentes ‘simples’ y ‘modestas’ a gustos ‘simples’ y ‘modestos’”. Su rechazo de la ostentación corresponde a la escasez de sus recursos económicos, pero también a la distribución desigual de recursos simbólicos: una formación que los excluye de “la sofisticación” en los hábitos de consumo los lleva a reconocer con resignación que carecen de aquello que hace a los otros “superiores”⁴⁴.

Para Bourdieu (García Canclini), la construcción del gusto popular está determinado por la funcionalidad, la precariedad de recursos simbólicos y la falta de sofisticación. Sin embargo, podemos discutir este punto a partir de diversas colecciones de arte popular que existen en museos latinoamericanos, bienes culturales que reproducen el barroco andino, el neocolonialismo o neoclasicismo, expresiones populares que transgreden los límites entre popular y contemporáneo.

Ahora bien, siguiendo con lo propuesto desde la perspectiva de la reproducción social, no debemos olvidar que estas categorías son desprendidas de una sociedad europea de fines del siglo XX. Entonces ¿qué sucede con estas al aplicarlas a contextos latinoamericanos del siglo XXI? Las categorías se vuelven difusas, los límites se diluyen en la liquidez característica de un mundo globalizado. La fotografía considerada como un elemento de gusto medio, se transversaliza a los otros a partir de imágenes obtenidas con un Smartphone o fotografías de autor con una circulación limitada de las mismas.

44 Bourdieu (García Canclini), op. cit., 21.

Desde la perspectiva de la reproducción técnica, no podemos sino comenzar por lo planteado por Benjamin. En este sentido y haciendo la analogía de lo planteado por Bourdieu, el gusto medio se asemeja a la pérdida del aura, ya que, técnicamente, se reproduce la obra tanto como sea posible, destruyendo su originalidad. Sin embargo, el mismo Benjamin nos plantea que "el concepto de autenticidad del original está constituido por su aquí y ahora; sobre estos descansa a su vez la idea de una tradición que habría conducido a este objeto como idéntico a sí mismo hasta el día de hoy. Todo el ámbito de la autenticidad escapa a la reproducibilidad técnica..."⁴⁵. Esto nos lleva a pensar que la autenticidad y la unicidad como conceptos vinculados al aura y previamente a las Bellas Artes, son en sí fenómenos modernos, que adquieren valor en la medida que la "técnica" es capaz de reproducir exponencialmente una obra determinada.

El valor ritual prácticamente exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto: ciertas estatuas de dioses sólo son accesibles para los sacerdotes en la celda; ciertas imágenes de la Virgen permanecen ocultas por un velo durante gran parte del año. Ciertas esculturas de catedrales góticas no son visibles para el espectador al nivel del suelo. Con la emancipación que saca a los diferentes procedimientos del arte fuera del seno del ritual, aumentan para sus productos las oportunidades de ser exhibidos. Un retrato en busto, que puede ser enviado de un lugar a otro, tiene más probabilidades de ser exhibido que la estatua de un dios, que tiene un lugar fijo en el lugar del templo. Lo mismo sucede con un cuadro si lo comparamos con el mosaico o el fresco que precedieron. Y aunque por sí misma una misa no estaba menos destinada a la exhibición que una sinfonía apareció en un momento en que su capacidad de ser exhibida prometía ser mayor que la de una misa. Con los diferentes métodos de reproducción técnica de la obra de arte, su capacidad de ser exhibida ha crecido..."⁴⁶.

45 Walter Benjamin, *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, México DF, Editores Itaca, 2003, 42.

46 Benjamin, op. cit., 53.

La fotografía y el cine plantean, durante el siglo XX, un cambio de paradigma en el arte y en las formas que tenemos para aproximarnos a él. Entonces ¿dónde se encuentra el “arte” para estos casos? De acuerdo a lo expresado por Benjamin, el arte se encuentra en la exhibición, en la activación ritual de esa aura, en el espacio performativo de la representación, en la relación con el público. Por lo tanto, lo masivo posee un componente artístico en el momento interpretativo y lo popular una producción de sentidos que subvierten los cánones hegemónicos.

Popular y contemporáneo

Durante todo el siglo XX, el concepto de popular extiende su uso a la arquitectura, alfarería, música, danza y modos de vida, pero ¿qué es lo popular? Diversos autores han tratado el tema en las ciencias sociales desde Gramsci a Martín-Barbero. Para el primer autor, lo popular es entendido como lo propio del pueblo italiano, es decir, definiciones culturales definidas por su adaptación e historia, las diferencias entre sujetos meridionales y del sur de Italia que permiten establecer una idea de nación popular que antagoniza con el fascismo nacionalista de esos años. Sin embargo, parte de su descripción se funde en una construcción confusa con lo que entendemos por tradición.

En América meridional y central me parece que se debe examinar la cuestión de los intelectuales teniendo en cuenta las siguientes condiciones fundamentales: tampoco en América meridional y central existen una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero el problema no se presenta en los mismos términos que en los Estados Unidos. En la base misma del desarrollo de estos países encontramos los cuadros de la civilización española y portuguesa de los siglos XVI y XVII, caracterizada por la contra-reforma. La base industrial es muy limitada y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor parte de los intelectuales son de tipo rural; y dado el predominio del latifundio con extensas propiedades eclesíásticas, estos intelectuales están ligados al clero y a los grandes propietarios⁴⁷.

Por lo tanto, el concepto de lo popular en las primeras décadas del siglo XX para Gramsci, se vincula a la construcción de nación desde la cultura y en contraposición de los grupos hegemónicos que habían definido una Italia liberal. Constantemente este autor desliza su opinión con respecto al gusto y consumo literario de esos años en Italia, el consumo de producciones extranjeras versus el propio, el “popular”. Sin embargo, en estas reflexiones —a veces difusas desde una línea epistémica—, Gramsci identifica elementos que son parte de una construcción artística en la literatura, construcciones que son capaces de construir una imagen, un imaginario: “Pero la obra de arte contiene también otros elementos historicistas, además del determinado mundo cultural y sentimental: son los que constituyen el lenguaje, entendido no solo como expresión puramente verbal, como puede fotografiarse por la gramática en un tiempo y un lugar determinados, sino como conjunto de imágenes y de modos de expresión que no entran en la gramática”⁴⁸.

Por otro lado, para Martín-Barbero, esta relación dicotómica y estructural entre hegemonía y subalterno, no es rígida y taxativa, sino más bien plural:

“Estamos comenzando a romper con la imagen, o mejor con el imaginario, de un poder sin fisuras, sin brechas, sin contradicciones que a la vez lo dinamizan y lo tornan vulnerable. Se trata, tanto en la teoría como en la acción política, de un desplazamiento estratégico de la atención hacia las zonas de tensión, hacia las fracturas que, ya no en abstracto sino en la realidad histórica y peculiar de cada formación social, presenta la dominación”⁴⁹.

Para Martín-Barbero, estas rupturas y contradicciones se expresan en los contextos de lo cotidiano, en los barrios, donde emerge una lucha por la identidad de los grupos populares, donde la memoria juega un rol particular, no como una búsqueda nostálgica y en oposición a su invisibilidad y negación, sino como espa-

48 Gramsci, op. cit., 279.

49 Jesús Martín-Barbero, *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 110.

cio de representación de esta desigualdad⁵⁰. Sin embargo, es importante no confundir lo popular con lo tradicional, pese a que se entremezclen; de la misma manera, tampoco debemos confundirlo con lo marginal, pues en este último se reproduce la hegemonía económica vinculada a la pobreza. Si bien es cierto que lo popular está en una tensión constante con las culturas dominantes y de mercado, la marginación es un intento tramposo de homogenización de estos valores propios de la diversidad y pluralidad cultural⁵¹.

Pero lo popular no es homogéneo y es necesario estudiarlo en el ambiguo y conflictivo proceso en que se produce y emerge hoy. De un lado está lo popular como memoria de otra economía, tanto política como simbólica, memoria de otra matriz cultural amordazada, negada. La que emerge en las prácticas que tienen lugar en las plazas de mercado campesino y aun urbano de Latinoamérica, en los cementerios, en las fiestas del pueblo y del barrio, etc. En todas esas prácticas se pueden rastrear ciertas señas de identidad a través de las cuales se expresa, se hace visible un discurso de resistencia y de réplica al discurso burgués⁵².

Para Martín-Barbero, lo popular representa un discurso de resistencia que subvierte lo dominante, una expresión de contracultura ante un mercado simbólico y globalizado que trasgrede a los territorios en que habitamos. Sin embargo, el problema sigue presentándose ante la incapacidad taxonómica de lo popular, se aplica como una expresión genérica que tiende a desaparecer esta pluralidad, la vuelve a invisibilizar. Usamos expresiones como música popular, arte popular, arquitectura vernácula, en un ejercicio que busca legitimar estas expresiones, pero que, finalmente, reproduce las categorías más clásicas del arte europeo en su origen griego. Esto último, por cierto, no invalida el trabajo desarrollado por autores que han investigado profundamente lo popular, sino más bien nos plantea desafíos como investigadores a lo hora de identificar

50 Martín-Barbero, op. cit., 116.

51 Martín-Barbero, op. cit., 126.

52 Martín-Barbero, op. cit., 119.

elementos propios que diferencien y aglutinen la construcción de lo popular.

¿Por qué muy pocos artesanos llegan a ser reconocidos como artistas? Las oposiciones entre culto y popular, entre lo moderno y tradicional, se condensan en la distinción establecida por la estética moderna entre arte y artesanías. Al concebirse al arte como un movimiento simbólico desinteresado, un conjunto de bienes espirituales en los que la forma predomina sobre la función y lo bello sobre lo útil, las artesanías aparecen como lo otro, el reino de los objetos que nunca podrían despegar de su sentido práctico⁵³.

A pesar de lo manifestado por García Canclini, podemos profundizar que el artífice puede llegar a ser considerado "artista", en tanto su rol interpretativo y representación aumentan su capacidad simbólica y disminuyen su capacidad funcional o, mejor dicho, su función es primordialmente simbólica. Por lo tanto, estas creaciones apuntan a salvaguardar un *ethos* popular, a reproducir y representar una memoria a partir de saberes y prácticas propias de un territorio y una población.

Lo popular toma elementos asociados a esta imagen visual y expresiva más allá de la forma, del lenguaje, una singularidad simbólica, que expresa la experiencia cotidiana, un soporte y representación de la memoria y de la identidad. La particularidad de un objeto con mayor capacidad polisémica y menos funcional, surgido de esta gama de posibilidades, se vuelve en un objeto de arte que transita de lo popular a lo contemporáneo. La representación de la imagen abstracta de la memoria puede ser figurativa apelando a una práctica tradicional de representación, pero es capaz de transgredir o subvertir esta estructura en la capacidad de romper líneas temporales y reproducciones seriadas.

53 Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 225.

Popular y performativo

Al proseguir con la idea de cuándo lo popular se transforma en arte, nos enfrentamos a este tránsito hacia lo contemporáneo. Valiéndose de herramientas performativas y expositivas, el arte popular es capaz de construir un relato polisémico de su matriz cultural, de su origen de estructura conceptual, su experiencia y su cotidianeidad. Un ejemplo de esto lo tenemos con el trabajo desarrollado por la “Agrupación Huellas de Greda de Talagante”, quienes trabajan en la cerámica policromada, característica y tradicional de la zona central de Chile. Los trabajos realizados de policromía, tienen origen en la cerámica desarrollada por las Monjas Clajas Clarisas a fines de la Colonia y principios de la República, una cerámica decorativa y funcional que nos lleva a pensar en un ideario barroco contenido en minúsculas piezas de “artesanía” o “arte popular”.

Esta práctica cerámica es transferida al mundo laico y aparecen artífices que retratan el mundo rural y fiestas religiosas. Una de sus principales exponentes a principios del siglo XX es Sara Gutiérrez. Si bien las primeras composiciones son vistas desde un prisma costumbrista y folclórico, debemos detenernos a pensar en la capacidad de estos artífices de retratar el mundo cotidiano (invisible), a través de sus propias herramientas. Para el antropólogo James Clifford, el arte vanguardista de principios del siglo XX en Europa se caracteriza por tener una capacidad etnográfica en su narrativa⁵⁴, de la misma forma los artífices populares plasman en sus representaciones expresiones que denotan su visión del mundo, una interpretación etnográfica con materialidades simples, pero con un complejo entramado simbólico, como bien diría Geertz⁵⁵.

54 James Clifford, Barcelona, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Ediciones Gedisa, 2001.

55 Clifford Geertz, Barcelona, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, 2000.



Fotografía n°1. Marina Molina⁵⁶.

Como podemos ver en la Fotografía n°1, la escena representada en cerámica policromada de Talagante, Chile. Se muestra una imagen de dos hombres y dos mujeres en que el primer plano existe una tensión en las representaciones humanas, que expresivamente nos plantean una discusión, por otro lado, las figuras del fondo observan esta acción de manera pasiva. Esta descripción de la imagen nos da a conocer, en primera instancia, el relato descriptivo que las artífices realizan de una situación rural, en la que por las ropas podemos identificar al campesino y campesina y al patrón. Por otro lado, esta imagen representa un trabajo histórico y de memoria en su localidad. Es una representación de la memoria reciente asociada a la Reforma Agraria en Chile en los períodos 1967-1973, un proceso político que se ve interrumpido por el Golpe de Estado el 11 de septiembre de 1973.

Esta narrativa visual y tridimensional describe el trabajo campesino de la uva. Es posible identificarlo por las ropas, utensilios y paisajes que existen en la composición, pero, además, se incorpora en este relato a la mujer, generalmente invisibilizada

⁵⁶ Pablo Andrade, Rolando Báez, Javiera Müller y Loreto Rebolledo, Chile, *La Reforma Agraria Memoria Re-imaginada desde el arte popular*, Colección Museo Histórico Nacional, 2017.

en los relatos históricos y políticos. La creadora de estas imágenes es Gretel Cerda y en esta escena representa varias historias familiares en el relato de su tía abuela. Las mujeres en la escena (abuela), son una sola en distintos tiempos de su vida. En el fondo de la imagen, hay una embarazada. En el relato oral, ese embarazo significó una pérdida. Por lo tanto, la escenificación de la memoria establece una alegoría a la desprotección del trabajo femenino previo a la Reforma Agraria, la precarización de las mujeres que debían trabajar hasta el momento del parto, arriesgando la vida de ellas y sus hijos. Por otro lado, la mujer que aparece en primer plano es la misma abuela que discutía con un latifundista. Esto generó un desplazamiento hacia otros lugares de trabajo, un hecho compartido en diversos relatos de campesinos en esos años.

La creación y representación de la memoria familiar e histórica, genera un relato que grafica lo que hemos expuesto anteriormente, como un arte popular en tránsito constante a lo contemporáneo. Es capaz de transgredir tiempos, género e historia, subvierte su invisibilidad y surge en una fisura de lo hegemónico que permite este relato plural. Una narrativa visual que se impregna en el presente, como sucede con la oralidad.

Aunque tanto haya sido escrito sobre las narrativas como estructuras de comunicación, hay también una ventaja en mirar los escenarios que son reductibles a la narrativa porque exigen el acto de corporalizar. Los escenarios, como la narrativa, toman el cuerpo y lo insertan en una estructura. El cuerpo en el escenario, sin embargo, tiene espacio de maniobra porque no responde a un guion. Tal y como lo argumenté en el capítulo I, los escenarios generan una distancia crítica importante entre el actor social y el personaje. Ya sea se trate de un asunto de representación mimética (un actor que asume un papel) o de performatividad, de actores sociales que asumen modelos socialmente regulados de comportamiento apropiado, el escenario nos permite de manera más completa, mantener ambos simultáneamente, el actor social y el papel, y así reconocer los ajustes incómodos y las áreas de tensión⁵⁷.

57 Diana Taylor, *El archivo y repertorio. La memoria cultural y performativa en las Américas*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, 101.

El arte popular contemporáneo establece un ejercicio performativo que incomoda, se vuelve una expresión contracultural, apreciada por diversos grupos sociales, ya que posee elementos estéticos y simbólicos reconocidos por grupos diversos. Es, en tanto, un relato transversal que explicita historia, identidad y cultura.

Las identidades autosuficientes, identidades-mónada, impiden la posibilidad de tramar miradas distintas para construir imágenes mediante las cuales, aun fugazmente, se perciban enteras las sociedades. Estas nunca serán capaces de conciliar sus momentos diversos en una forma consumada, pero sí de entrever figuras en las que puedan reconocer sus propios contornos. Y estas representaciones de conjunto, construidas por encima de las identidades parciales, se vuelven especialmente necesarias en ciertos momentos que apelan a la cohesión del cuerpo social. Por ejemplo: cuando se encuentran en juego situaciones que involucran el bien común, cuando se requiere plantear proyectos públicos, procesar aspectos de una misma memoria o marcar ritualmente los tiempos de la historia compartida: trámites todos estos que renuevan las razones del pacto social⁵⁸.

A modo de corolario

El arte debe ser comprendido no únicamente desde su valoración estética, sino desde su capacidad crítica y su capacidad de construir nuevos relatos que nos incomodan o nos ponen en conflicto, que subvierten la obviedad, pero, sobre todo, que vinculan pasado y presente en un espacio tiempo que va desde la calle a una galería o a un museo. La capacidad del arte de relatar en tiempo presente es su mejor herramienta para una gestión cultural crítica que permite vincular a un público, espectador, lector o transeúnte con sus propias experiencias de vida. Capta su atención y se convierte en una nueva experiencia para este sujeto. “La palabra arte — había escrito Bourriaud en *Estética relacional*— aparece hoy solo como un resto semántico de esos relatos, cuya

⁵⁸ Ticio Escobar, *La identidad en los tiempos globales*, Ponencia del autor facilitada a los estudios de contingencia, Seminario Espacio y Crítica.

definición más precisa sería esta: el arte es una actividad que consiste en producir relaciones con el mundo con la ayuda de signos, formas, gestos u objetos⁵⁹.

Por lo tanto, hablamos del arte, en su capacidad relacional y polisémica, del arte en su vinculación entre sujetos, historia, el arte que apela a su matriz cultural, lingüística, territorial y temporal,

“pero consagra todo lo que desacomode las relaciones entre sujetos. Declara “subversiva y crítica” cualquier “invención de líneas de fuga individuales o colectivas, construcciones provisorias y nómadas a través de las cuales el artista propone un modelo y difunde situaciones perturbadoras. Un neodadaísmo o neoanarquismo revitalizados con las tácticas efímeras de la performatividad⁶⁰.”

59 Nestor García Canclini, *Arte y Fronteras: de la transgresión a la postautonomía*, en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-71/garcia-canclini>, p. 8.

60 *Ibid.*

Bibliografía

- Catalina Acevedo, “De Flandes a los Andes: Aproximaciones Historiográficas a la Serie de Pinturas las Glorias de Alejandro Farnesio”, Angela Brandão, Flavia Galli, Marcela Drien (eds.), *Política(s) na história da arte: redes, contextos e discursos de mudança*, Sao Paulo, Margem da Palabra editorial, Universidad Federal de Sao Paulo, 2017, 35.
- Pablo Andrade, *La ciudad invisible. Imaginario Urbano y Patrimonio Inmaterial en la Sociedad de la Información*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015, 111.
- Pablo Andrade, Rolando Baeza, Javiera Müller y Loreto Rebolledo, Chile, *La Reforma Agraria Memoria Re-imaginada desde el arte popular*, Colección Museo Histórico Nacional, 2017.
- Walter Benjamin, *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica*, México DF, Editores Itaca, 2003, 42.
- Pierre Bourdieu, “Introducción de Néstor García Canclini”, *Sociología y Cultura*, México, Editorial Grijalbo, 1990.
- Juan Bragassi, *El Muralismo en Chile: Una experiencia histórica para el Chile del Bicentenario*, en http://www.memoriachilena.cl/602/articles-123178_recurso_2.pdf, 2010, 4.
- James Clifford, Barcelona, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Ediciones Gedisa, 2001.
- Isabel Cruz de Amenábar, *Patrimonio Artístico en Chile. De la Independencia a la República 1790 – 1840*, Chile, Origo Ediciones, 2016, 145.
- Paula Domínguez, *De los artistas al pueblo: Esbozos para una historia del Muralismo Social en Chile*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Arte, Universidad de Chile, 2006, 10.

- Ticio Escobar, *La identidad en los tiempos globales*, Ponencia del autor facilitada a los estudios de contingencia, Seminario Espacio y Crítica.
- Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 225.
- Nestor García Canclini, *Arte y Fronteras: de la transgresión a la postautonomía*, en <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-71/garcia-canclini>, p. 8.
- Clifford Geertz, Barcelona, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, 2000.
- Rodrigo Gutiérrez, "Continuidades y recuperaciones de la cultura hispana en la construcción de las identidades nacionales americanas", Fernando Guzmán, Juan Manuel Martínez (eds.), *Arte Americano e Independencia. Nuevas Inonografías. Quinta Jornadas de Historia del Arte*, Andros impresores, Colección Museo Histórico Nacional, 2010, 31.
- Antonio Gramsci, *Cultura y Literatura*, Madrid, Ediciones Península, 1967, 46.
- Jesús Martín-Barbero, México, *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Diana Taylor, Santiago, *El archivo y repertorio. La memoria cultural y performativa en las Américas*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

Cultura

El concepto de cultura en Nuestra América y su reapropiación crítica desde lo popular y lo comunitario

Lorena González Fuentes⁶¹

A modo de introducción

Tal y como sucede con los conceptos y teorizaciones de las ciencias sociales, la teoría crítica y las humanidades, la noción de cultura no posee una definición unívoca y universal, sino que se modifica en función de la situación y contexto en la cual se inscribe y actúa. De este modo, la significación de cultura, en tanto está imbricada en la realidad —dinámica, cambiante, contradictoria— en la cual se inserta, se ha vuelto contingente y, por lo mismo, polisémica. Esto no quiere decir que, entonces, sea inviable establecer una conceptualización pertinente de ella y no nos quede más que caer en un relativismo teórico. Lo que se pone de manifiesto es la imposibilidad de constituir una delimitación absoluta y acabada del término sin caer en construcciones miopes y esencialistas que difícilmente podrían enriquecer el debate y la praxis de —en este caso específico— la gestión cultural.

61 Chilena. Doctora en Estudios Americanos con mención en Pensamiento y Cultura de la Universidad de Santiago de Chile y Educadora Popular Feminista. Académica de la Escuela de Filosofía de la Universidad Cardenal Silva Henríquez. Integrante del Colectivo de Sistematización Militante Caracol – El apañe de los piños. Contacto: lorena.gonzalez.f@usach.cl ORCID ID: 0000-0002-6779-5552.

Teniendo a la vista esta salvedad, este escrito se llevará a cabo abordando tres ejes fundamentales. El primero busca rescatar algunas categorías, nudos y debates fundamentales que posibilitan delimitar conceptualmente la noción de cultura tal como la entendemos en la actualidad. El segundo problematizará cómo se ha concebido la noción de cultura en el territorio nuestroamericano. Finalmente, el tercer eje se centrará en las implicancias que dichas conceptualizaciones tienen para la gestión cultural haciendo hincapié en los desafíos y posicionamientos políticos que exige.

Delimitación conceptual

La noción de cultura surge en el mundo eurocéntrico occidental a partir de la contraposición entre ella y la naturaleza. Si lo natural es aquello que existe sin más y, por lo mismo, se encuentra arrojado a su mera existencia, lo cultural exige la acción humana que domina y transforma el mundo para su beneficio y que establece, en dicho proceso, una valoración —y consecuentemente una desvaloración— de ciertos métodos, símbolos y acciones, es decir, que configura un universo de sentidos específicos. Por ejemplo, a pesar de la belleza, solidez o cuán imponente resulte una montaña y sus alrededores, jamás será considerada como un producto cultural, a diferencia de lo que sucede con la pintura que de ella misma se hiciera o, incluso, con la representación o cosmovisión que se desarrollase en torno a su figura. Estos últimos elementos serían objetos culturales que constituyen —valga la redundancia— el mundo cultural de una comunidad específica.

En directa relación con esto y desde una perspectiva etimológica, cultura se asocia al *cultivo* (de la tierra, de los dioses, de una misma, etcétera), que proviene del *colere* latino cuya raíz griega se remite al *kol-*, la acción de ‘podar’. Es esta práctica la que grafica cómo, de manera más o menos explícita, se orienta el ejercicio cultural en la medida en que busca ‘cortar’ o circunscribir la realidad de manera tal que se nos vuelva mensurable, comprensible, aprehensible y, entonces, guíe y posibilite el actuar en el mundo.

¿Qué quiere decir esto? O, ¿a qué apunta en específico? Habitamos un mundo que nunca lo determinamos por completo y nos desenvolvemos en una temporalidad que, a pesar de cómo la cuan-

tifiquemos o cuánto tratemos de sortearla o, incluso, ‘ahorrarla’, jamás nos pertenece del todo. Así, la realidad se vuelve vertiginosa y, a veces, hasta amenazante. Por ello, en la medida que reconocemos que hombres y mujeres no somos objetos pasivos, sino sujetas activas capaces de modificar a partir de un proceso creador la naturaleza que habitamos, la cultura, como menciona el filósofo Raúl Fornet-Betancourt, se vuelve una perspectiva que permite que el mundo se nos presente en un estado de contingencia⁶². Es decir, que este no es absoluto ni está determinado del todo, sino que en la medida en que actuamos en él, lo vamos modificando y re-significando.

La cultura se encuentra arraigada al mundo de la vida, a su contexto y situación, a la lucha cotidiana por sobreponerse a los obstáculos de la existencia, los cuales involucran todos los ámbitos del vivir, desde la sobrevivencia, pasando por los problemas sociales, hasta el sentido de la vida. No se forja cultura por mera entretención, como si fuera un pasatiempo ocioso, sino que se hace buscando satisfacer las necesidades humanas. De ahí que podamos entender la práctica cultural como esos ejercicios de natación que una colectividad lleva a cabo para salir a flote⁶³, los cuales constituyen, como menciona el sociólogo Cristián Parker, la segunda naturaleza de lo humano que orienta las acciones y sentires permitiendo que despluguemos las propias capacidades espirituales y corporales a fin de crear, cultivar y proteger el mundo⁶⁴. De este modo, la cultura no solo involucra una dimensión racional, también implica los afectos, sentidos, valores, intuiciones, hábitos, estereotipos, sentimientos, etcétera, o sea, todo lo que nos constituye como humanos y humanas.

En directa relación con lo recién señalado, no se ‘elige’ hacer cultura, no es una opción que se pueda eludir en función de las intenciones y apuestas que se tengan o que se deseche por no contar con el tiempo o con una formación adecuadamente certificada. Cada comunidad, para que se constituya como tal, exige la creación de comprensiones, afectividades, cuerpos válidos, desafíos, proyectos y percepciones comunes. Es decir, implica la construc-

62 Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, “Tareas y propuestas de la filosofía intercultural”, en *Concordia- Rheine Monographien, Wissenschaftsverlag Mainz, Achen, 2009, 41.*

63 Cfr., *Ibid.*, 38.

64 Cristian Parker, “Cultura” en Ricardo Salas (coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2004, 87.

ción de una cultura propia que aglutine, generando identidad y orientando las acciones a seguir. Como establece el filósofo indio Raimon Panikkar, la naturaleza humana es cultural⁶⁵. Entonces, en tanto no somos sujetos aislados, sino que forjamos colectividades con otros y otras, la creación cultural nos es intrínseca.

Este tipo de afirmaciones pueden parecer ‘benevolentes’ o reduccionistas si las contrastamos con aquello que tradicionalmente se nos ha impuesto como cultura. Es más, incluso se podría radicalizar —o caricaturizar— el argumento y sostener que, entonces, basta con que un grupo de personas se reúnan y pasen un tiempo juntas para que de manera espontánea y casi sin esfuerzo, florezca a borbotones la cultura. Por ello, y para no caer en básicas falacias, es imprescindible hacer patente a qué responden las concepciones hegemónicas que hemos introyectado del término donde, desde la colonización que nos moldea, se nos han inculcado que la cultura no es un actividad que cualquier colectividad puede realizar, sino una que está reservada para las sociedades desarrolladas o civilizadas que protagonizan la historia del mundo y, por ello, producen ciencia, bellas artes y, por supuesto, una docta Cultura —con mayúscula y en singular—, la cual debe ser transmitida y extendida a otras comunidades bárbaras que no han sido capaces de forjar tan célebre manifestación humana.

Hay que hacer hincapié en que la herencia colonialista no es menor. Tal como lo indica Víctor Vich, a partir del discurso moderno⁶⁶ se produce la desvinculación entre la cultura y las demás dimensiones de la vida⁶⁷. Cabe mencionar que esto no solo sucede con el ejercicio cultural, sino también con el arte, la política, la economía y el conocimiento, lo que conlleva sus respectivos encapsulamientos y los vuelve lugares autónomos y autosuficientes al que pueden acceder solo los expertos.

La tradición burguesa, consolidación de la modernidad, también aporta lo suyo para validar/consolidar esta perspectiva conceptual. Sin ir más lejos, bajo el prisma individualista que caracteriza a Rousseau, la cultura corresponde al perfeccionamiento

65 Cfr. Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”, en Graciano González R. Arnaiz (ed), *El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

66 Respecto a la relación indisoluble que existe entre colonialismo y modernidad, entendiendo al primero como condición de posibilidad de la segunda, ver: Enrique Dussel, 1942, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*, 1994.

67 Víctor Vich, *Desculturizar la cultura*, Argentina, Siglo XXI, 2014, 84.

moral y del espíritu que a través de la educación —es decir, la conducción de las pautas de comportamiento— le permite al hombre ser libre. De manera análoga, los fieles representantes del idealismo alemán, Fichte, Goethe, Hegel, diferencian tajantemente los términos *Bildung* y *Kultur*, donde este último estaría remitido a la dimensión agrícola antes mencionada, y por su parte, el primero haría alusión a la formación estética, intelectual y moral que el sujeto adquiere. La cultura entendida como *Bildung* implica la interiorización del espíritu filosófico. En contraposición a la adquisición de una serie de contenidos o conocimiento específicos, la cultura propicia una impronta humana, una disposición a la acción, contemplación y/o teorización. De este modo, el hombre culto, se concibe como el sujeto elevado a la cumbre del saber⁶⁸ que evoluciona desde su básico estado de naturaleza a un temple espiritual digno y admirable que lo posiciona en un lugar superior al resto de los seres mundanos.

Esta concepción de Cultura como algo único y externo a nosotras que podría ser eventualmente alcanzado tras un proceso de conducción, moldeamiento y aprendizaje adecuado, proclama una idea de universalidad humana que erige como absolutos los cánones de la sociedad burguesa, eurocéntrica y patriarcal⁶⁹. Es decir, tiene una carga ideológica que invisibiliza la colonización⁷⁰ y las lógicas de dominación social que la sostienen —es la cultura de los privilegiados económica, política y socialmente— mientras que posibilita, a través represión de la creatividad y la diversidad cultural —de la homogeneización y hegemonización de sí misma—, el posicionamiento de ‘esa’ versión de cultura, como la ‘Cultura’.

68 Cfr. Parker, op. cit., 81.

69 Tajantes y abundantes son las aseveraciones que evidencian la misoginia y racismo de la sacrosanta filosofía ‘tradicional’. A modo de ilustración, destaca Rousseau (2005) cuando afirma en su célebre *Emilio* que ‘La educación de las mujeres deberá estar siempre en función de la de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos. Educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar’ (254). O, por su parte, cuando Hegel (1980) nos ilumina mencionando que ‘América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres’ (p 71).

70 Sin ir más lejos, esta definición de cultura es la misma que, en nuestras latitudes, hacen sus personajes como Sarmiento y todos quienes abogan por la ‘civilización’ -como posibilidad de humanización- para las colectividades nuestroamericanas.

Si tomamos distancia de la definición colonialista opresora para recurrir a una versión más formal, tenderíamos a afirmar que cultura corresponde al conjunto de objetos con un valor especial, que constituyen la identidad de un grupo y que han instalado sentidos estéticos sobre la vida personal y colectiva. No obstante, en la línea de lo propuesto por Víctor Vich, esta conceptualización estaría incompleta. Pues, como se enunciaba al comienzo, cultura no solo son 'objetos', también implica sentidos comunes, estereotipos, hábitos, formas de organización e interacción, es decir el modo en que nos desenvolvemos integralmente en la realidad. El estilo de vida de una comunidad, lo socialmente aprendido son constituyentes imprescindibles de la dimensión cultural.

Por ello es que resulta tan relevante y asertiva la redefinición que desde la antropología se realiza. Dicha disciplina, de la mano de Edwards Taylor —quien, como establece Parker⁷¹, fue el primero en construir una reconceptualización desde este prisma—, amplía la noción de cultura concibiéndola como el 'complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y toda otra capacidad y hábito adquirido por el hombre [y la mujer] como miembro de la sociedad'⁷².

Esta apertura no solo es denominativa, sino que implica una perspectiva epistemológica —y entonces, política— diferente, pues posiciona a la cultura como el agente que establece y regula la forma en que se despliegan las relaciones sociales⁷³. Es decir, hace evidente que hombres y mujeres somos configuradas bajo una matriz cultural y a partir de esta se generan deseos, sentires, necesidades, expectativas, etcétera, o sea, se configuran las subjetividades. La práctica cultural produce realidad al mismo tiempo que la soporta.

Teniendo en cuenta lo mencionado, y aun cuando pueda parecer perogrullo, es fundamental poner de manifiesto que la cultura no es un objeto almacenado en una biblioteca, museo o bóveda. Tampoco es un espectro acabado, absoluto y necesario que anda deambulando sobre nuestras mentes y cuerpos, esperando la posibilidad de encarnarse en algún grupo humano. Toda cultura es hija del contexto histórico, político y social en el que surge. Vale

71 Cfr. Parker, op. cit., 80.

72 Edward Tylor "La ciencia de la cultura", en J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975, 29.

73 Cfr. Vich, op. cit., 84.

decir, toda cultura es situada, depende de la historia, creatividades y posibilidades que cada comunidad posea. Así como el acceso a ella siempre está mediado por las condiciones en las que se encuentra el sujeto y la colectividad a la que pertenece. Tal como menciona el filósofo cubano, las 'culturas no solamente reflejan la contingencia del mundo, sino que ellas mismas son contingentes, a pesar de las formaciones aparentemente estables que se presentan hoy en día'⁷⁴.

Del mismo modo que ninguna colectividad surge *ex nihilo*, las culturas no son forjadas por adanes y evas que por primera vez se encuentran en el mundo constituyéndolo y constituyéndose en una reciprocidad infinita. Las culturas, en tanto núcleos significativos, contienen tradición y patrimonio.

El desarrollo de cada cultura requiere de memoria y experiencias compartidas, tanto en su realización como en su significación. La tradición entrega personalidad y contorno a la cultura. En base a ella se define qué es 'lo propio'; pero, en ningún caso significa el fin de su despliegue. La cultura no tiene como objetivo la perduración y construcción de tradición. O sea, no debe castrar su construcción en pos de mantener una fidelidad conservadora con lo ya realizado. La creación cultural no puede circunscribirse a la mera reproducción y aprendizaje de lo que ya existe, sino que debe forjarse estableciendo una relación con la tradición que respete, valide y propicie el dinamismo de la colectividad humana en la que tiene lugar. Vale decir, la cultura en tanto se encuentra viva, se construye en un gerundio infinito, que tiene a la vista la tradición pero que, como menciona Raúl Fornet-Betancourt, no la ontologiza.

Cabe mencionar también que la vinculación entre cultura y tradición no es homogénea ni monógama. Las culturas se nutren y permean por diversos elementos y tradiciones. Precisamente porque cada cultura no se constituye de manera aislada, sino que se encuentran en interacción permanente con otros procesos culturales. Ya sea a través del conflicto — explícita o solapadamente violento— o de formar armónica, las culturas cuajan como una confluencia de elementos, apuestas y (des)encuentro entre dos o más culturas/colectividades. De ahí que los discursos esencialistas, puristas o conservadores respecto a lo que sea o no una cul-

74 Fornet-Betancourt, op. cit., 42.

tura se vuelven profundamente miopes pues niegan el dinamismo, la flexibilidad e historicidad que les es inherente. Como indica Parker,

no existe cultura que surja en forma totalmente aislada del resto de culturas (pretéritas o coetáneas) y, a lo largo de la historia de la humanidad, las diversas culturas han interactuado unas con otras, generando complejos procesos de intercambio (marcados por la colaboración o la agresión)⁷⁵.

Como deja ver el sociólogo chileno, la interacción entre diferentes culturas y/o tradiciones no siempre se forja de manera dialógica y mancomunada. Las desavenencias y confrontaciones no solo son posibles, sino que son deseables, pues se logran aglutinar y plasmar con mayor intensidad en la identidad social que está en juego. La tensión entre tradiciones implica un conflicto de poder que se materializa en la lucha por la hegemonía de la interpretación, vale decir, en una *lucha hermenéutica*... Volveremos sobre este último punto, pero primero es necesario centrarse en cómo lo cultural se vincula con la formación de las identidades colectivas y cómo ellas son legitimadas en el espacio social.

Tal como anteriormente mencionábamos, las culturas poseen una tradición que las nutre y orienta; dicha tradición es fruto de la cristalización de la creación cultural que se busca perpetuar a través de la reproducción de sus lógicas y costumbres comunes junto a la instauración y reconocimiento de un patrimonio (material e inmaterial) específico. Todos estos elementos—tradición, costumbres comunes y patrimonio—, moldean la identidad cultural.

No obstante, toda identidad, para constituirse como tal, precisa de una oposición. No por simple afán confrontacional, sino porque —al menos en un momento inicial— la configuración del significado se construye por lo que excluye, por ‘lo que no es’. Vale decir, la diferencia, aquel choque con una alteridad que pone en jaque lo que hemos interiorizado, el rechazo⁷⁶ a un otro, es impres-

75 Parker, op. cit., 86.

76 Cabe mencionar que dicho ‘rechazo’ no siempre es unívoco ni tajante. Por el contrario, la diferenciación que se genera suele estar cargada de contradicciones y ambigüedades. Por ejemplo, la relación que se genera desde el mundo popular con las clases ricas y poderoso-

cindible en el reconocimiento de lo propio. Pues lo hace evidente, permitiendo su identificación y afirmación, al mismo tiempo que niega, desprecia o margina las otras manifestaciones que no se inscriben dentro de esa identidad común. De ahí que el etnocentrismo se ha vuelto un aspecto transversal al momento de constituir cultura. Y en pos de no caer en lógicas fascistas avaladas por la necesidad de autodeterminación cultural, la pregunta por cómo se representa la diferencia, 'lo otro' dentro de cada cultura, tiene una relevancia política mayor.

Es imprescindible poner de manifiesto que, así como las culturas siempre están en choque con otras culturas, al interior de cada una de ellas también se producen confrontaciones y tensiones. Cada cultura, a pesar de tener una identidad que la aglutine, es un espacio habitado y constituido por diversidades. No es lo mismo ser hombre que ser mujer dentro de la misma cultura, así como no es lo mismo pertenecer a la clase dominante o al estrato popular. La división social del trabajo, las formas de diferenciarse y, por supuesto, de consumir, condiciona la constitución de las identidades sociales. La cultura, como menciona Vich, siempre es un espacio de lucha⁷⁷ y es ese enfrentamiento, *Polemos*, lo que les da dinamismo y las enriquece configurando su despliegue y existencia.

El choque cultural, hacia el exterior como en la dimensión interna, se vuelve *principia sine qua non* de la configuración de una identidad común y es lo que devela el sinsentido de una identidad autogenerada fuera de todo tiempo y lugar. No existe una identidad esencialista, natural, pura, estática o trascendental, sino que siempre es un producto histórico dinámico, un gerundio que se reinventa o consolida a partir de la tensión propia de la situación histórica, política y social en la que se desenvuelve. Tal como señala Víctor Vich,

El mundo es (y ha sido siempre) un lugar de movilidad donde las culturas son el resultado de muchas conexiones de espacios, de tiempos y de tradiciones diversas. Todas las culturas se han formado en el medio de las fronteras, pero las relaciones de poder han sido

sas, a quienes por una parte se les reconoce como 'los otros', perversos, egoístas, frívolos, inútiles, etcétera, pero al mismo tiempo que se les repudia, se les admira y, muchas veces, se desea la vida y privilegios que poseen.

77 Cfr. Vich, op. cit., 33.

las encargadas de regularlas y presentarlas de manera estable⁷⁸.

La cultura y las identidades culturales como una instancia intrínsecamente conflictiva mediada por las relaciones de poder que se ponen en juego tensionándola y manteniéndola viva, pero que, tal como se evidencia en la cita recién referida, se articulan en un relato y estructura que la hace coherente unificándola, estabilizándola e invisibilizando la confrontación que le subyace. En esto se juega la lucha hermenéutica que se mencionaba más arriba, en la consolidación de una interpretación válida que se plasma en lo que Parker denomina una ‘gramática cultural’, compuesta por una conciencia colectiva, una visión de mundo, los ritos, lo sagrado, lo profano, el humor, los sentidos comunes, el *ethos*, etcétera⁷⁹. Todo este conjunto de símbolos específicos de cada cultura se vuelve determinante en la construcción de las subjetividades, pues tiene la potencia de moldear incluso aquello que identificamos —o no— como necesidades⁸⁰ básicas.

He aquí la relevancia que tienen los procesos comunicacionales en la edificación de una cultura, ya que, por una parte, permite la organización de ella misma y, por otra, constituye lo político. De ahí que el sociólogo Jesús Martín Barbero ponga especial atención a los usos y mediaciones que forjan el entramado del cual surge el producto social, estableciendo la relevancia que tiene la industria cultura en la conformación del campo simbólico colectivo. A partir de esto se evidencia cómo la cultura se concibe como un triple recurso. El primero se vincula con la cultura como mercancía, es decir, como recurso económico. El segundo guarda relación con lo simbólico, esto es, lo cultural en tanto configuración de sentidos comunes. El tercer recurso hace referencia con lo político, lo que se expresa en cómo el ámbito cultural permite —o

78 Vich, *Ibid.*, 34.

79 Cfr. Parker, *op. cit.*, 89.

80 En relación a esta afirmación, resulta esclarecedor tener a la vista cómo en la actualidad neoliberal en que nos desenvolvemos, de la mano del consumismo, se nos han impuestos como ‘necesidades’ objetos y cosas que no otrora no eran tales. Tales como lo imperioso que resulta tener la última versión del celular de moda, las zapatillas de tal o cual marca, el auto último modelo; fármacos para despertar, para dormir, para concentrarse, para evadir la realidad, etcétera, como si en la satisfacción de cada uno de esos deseos se jugara nuestra posibilidad de rehumanización.

no— visibilizar los antagonismo del contexto⁸¹.

La estrecha relación que se establece entre lo comunicacional, lo político y lo cultural tiene larga data y, sin duda, los análisis al respecto son fuertemente influenciados por el materialismo histórico, sobre todo cuando se evidencia cómo los objetos culturales son una instancia estratégica para todo proyecto político, en tanto no son neutros ni desafectados, sino fruto y promotores de las formas de opresión, explotación y desigualdad que los paren. Vale decir, la vida social, política e intelectual no es un correlato exclusivo de la conciencia de los sujetos y sujetas, su producción y validación están mediadas por las condiciones materiales de producción de la vida y la validación de un grupo social específico en desmedro. Por ello es fundamental la lucha hermenéutica que se gesta al interior de cada cultura, pues, como indica el filósofo italiano Antonio Gramsci, la cultura oficial se enfrenta negando o, en el mejor de los casos, estereotipando a las culturas subalternas. Se homogeneiza y hegemoniza el 'gusto' y se establece una distinción entre alta y baja cultura o entre la cultura docta y el folclore popular. Lo políticamente esencial de este ejercicio —y he ahí la radicalidad de la lucha diagnosticada— es que no solo se jerarquiza una manifestación humana por sobre otra, sino que se le niega a toda una colectividad la posibilidad de constituirse como sujetos con una identidad situada forjada en espacios de reconocimiento de lo diverso y lo plural⁸². Asumir que existe una sola cultura válida y oficial, engendra autoritarismo y violencia, pues conlleva la imposición de un nombramiento inauténtico que imposibilita que los otras y otras sean.

A pesar de esta estrategia de dominación, cabe destacar que no por ello el mundo popular se ha resignado a dejar de crear y entonces carece de una identidad cultural propia. Al contrario. Las clases subalternas producen sus sentidos, formas y estilos de vida a pesar de la negación del centro dominante, constituyendo, así, cultura de resistencia, la cual tensionará y se enfrentará con los cánones hegemónicos.

81 En relación a esto es pertinente señalar cómo para Barbero resulta paradigmático la configuración que 'lo popular' ha tenido a partir de lo masivo, y el papel que ha desempeñado el melodrama -sobre todo en el territorio nuestroamericano- en dicho ejercicio. Se volverá sobre esto en el apartado siguiente.

82 Cfr. Vich, op. cit., 25.

Lo cultural tiene que ver tanto con la creación de algo nuevo como con la socialización de alguna creación existente. Así como la sacralización y ontologización de la tradición representaba un riesgo para el dinamismo cultural, la instrumentalización de lo 'propio' por los grupos dominantes se vuelve un elemento del cual la cultura popular debe resguardarse. No porque exista una relación romántica con la marginalidad y se atesore ese lugar de rebeldía contestataria, sino porque la masificación cooptada de las apuestas de vida específicas del mundo subalterno implica la despolitización, la castración de la potencia transformadora que tiene la gesta de resistencia. La cultura da cuenta de un estilo de vida específico, que es producida, pero, al mismo tiempo produce, moldea a hombre y mujeres. Por eso, es esencial en todo proyecto político, pues así como puede destinarse a preservar y reproducir permanentemente objetos, prácticas, lógicas de vinculación, etcétera, también, como indica Víctor Vich, pueden contribuir a cambiar esa misma forma de vida⁸³.

La cultura en Nuestra América

De la mano de lo explicitado en el apartado anterior, nos centraremos ahora en poner en evidencia algunos elementos que permiten comprender cómo se ha desarrollado lo cultural en Nuestra América. Para ello es indispensable tener a la vista el carácter que nuestro territorio y sus comunidades tienen desde el proceso de invasión, saqueo y colonización europea, lo cual ha configurado una matriz opresora que sigue vigente hasta el día de hoy.

Nuestra América nunca ha sido enteramente occidental y desde la conquista tampoco es *indígena*. No obstante, las repúblicas y naciones que habitamos y perpetuamos son blanquizadas. Es decir, tenemos como referente y reconocemos como 'propio' lo europeo, lo blanco, y, como contraparte, le entregamos a las comunidades originarias —y con mayor énfasis, a todo lo afrodescendiente— el carácter de 'lo otro'. Así, toda creación, cultura y manifestación que les pertenezca, se niega y subyuga, o, en el mejor de los casos, se exotiza y folcloriza, volviendo a los pueblos

83 Cfr. Vich, op. cit., 26.

ancestrales, como reza la Maldición de Malinche, extraños en su propia tierra.

Esto no se debe a una perversidad o un paradójico racismo intrínseco de los y las habitantes latinoamericanas, sino que tiene que ver con cómo la concepción de cultura que se nos ha implantado es, tal como explicita Fonet-Betancourt, monocultural y fuertemente eurocéntrica. Por ello, agrega el filósofo cubano, la evolución de la cultura en Nuestra América debe ser leída a partir de la dialéctica opresión liberación, poniendo atención al desarrollo que a contrapelo se ha gestado en los límites de 'la Cultura'⁸⁴.

En relación a cómo esta implantación ha tenido lugar, resulta pertinente tener a la vista lo que desarrolla Néstor García Canclini y la distinción que realiza entre endoculturación, transculturación y la hibridez cultural, pues a partir de esta diferenciación se ponen en evidencia las lógicas de vinculación que se establecen entre las diversas culturas que habitan en una misma 'cultura oficial' y se deja de manifiesto el absurdo del etnocentrismo como bandera política indentitaria.

La noción de endoculturación se relaciona con la trasmisión 'oficial' de la cultura, vale decir, de la cultura dominante hacia las culturas oprimidas, a través de los medios de comunicación, las instituciones educativas, la publicidad, etcétera. A partir de ella constatamos cómo la cultura de élite se vuelve *visiblemente* dominante porque es la que inunda nuestra cotidianidad en tanto se toma los espacios públicos, en desmedro de la cultura popular que se sigue moviendo, creando y reproduciendo en las fisuras o en la marginalidad. No obstante, estas culturas subalternas no son del todo negadas por la cultura elitizada. De hecho, varios de sus elementos son cooptados. Ese proceso no horizontal ni dialógico, mediante el cual la cultura hegemónica se ve modificada y afectada por la incorporación de componentes o lógicas de las culturas oprimidas en pos de evitar el colapso de su marco estructural, es lo que García Canclini denomina transculturación y que trae como consecuencia una identidad oficial más inestable y heterogénea, pero que perdura a pesar de ello⁸⁵.

84 Cfr. Fonet-Betancourt, op. cit., 42.

85 A partir de esto se puede hacer el vínculo con lo referido respecto a los melodramas, donde, por ejemplo, se da una representación mediática de lo 'popular' a través de la figura de la sirvienta, 'nana', del recolector de basura, vendedor ambulante, etcétera, de modo que esos sujetos tienen cabida en la televisión, aunque sea para hacer caricaturas de ellos, exagerando sus formas de hablar, modos, gustos musicales, su estética, sus principios éticos, et-

El último concepto del teórico argentino al cual se aludía, es el de hibridez. Este corresponde a la reconfiguración de las culturas a partir de la incorporación o recuperación de elementos y manifestaciones que pertenecen a una cultura otra, lo cual es apropiado, adaptado y modificado en función de las necesidades y lógicas propias. Un ejemplo de esto es el *spanglish*, entendiendo por este las variaciones y adopciones que desde el español se han generado con diversos términos del inglés. En Chile los casos de este fenómeno abundan, desde el célebre *cachai*, hasta cuando se dice que se va de *shopping* al *mall* en vez de ir a comprar al centro comercial.

Retomando lo mencionado por Raúl Fornet-Betancourt y poniendo énfasis en la dimensión liberacionista de la cultura, es importante recalcar el gesto *calibanezco*⁸⁶ tan propio del territorio y las comunidades nuestroamericanas. Dicho gesto o actitud tiene que ver con la posibilidad de subvertir, a partir de la apropiación crítica, los instrumentos que tradicionalmente se han utilizado para instalar y perpetuar la opresión. Calibán aprende el lenguaje del dominador Próspero para maldecirlo en su propia lengua. Nuestra América calibanezca se apropia de las herramientas colonizadoras que se disfrazan de civilización, desarrollo y prosperidad, las resignifica y las adapta a sus necesidades para poder fortalecer los procesos de empoderamiento y liberación⁸⁷.

La cultura no está ajena a este movimiento. ¿Qué queremos decir con esto? Básicamente que, a pesar de que la cultura se ha

cétera. Es decir, se recogen elementos de ese 'mundo otro' que no revisten peligrosidad para el patrón cultural imperante, despolitizando, infantilizando y, consecuentemente, estereotipando su cultura y humanidad, pero escudándose en un discurso que posiciona el carácter inclusivo que tiene la parrilla mediática pues permite que todos y todas seamos representadas.

86 Al respecto ver: Fernández Retamar, *Todo Calibán*, La Habana, Fondo Cultural del ALBA, 2000.

87 Si tuviéramos que mencionar algún ejemplo de esto, cabría mencionar como caso emblemático, al luchador mapuche Leftraru quien, siendo esclavo del invasor Pedro de Valdivia, aprende las habilidades guerreras propias del imperio español (como montar y domar un caballo) para luego utilizarlas en contra de los opresores. No obstante este caso particular, existen numerosas manifestaciones colectivas que se han parido en Nuestra América y que han utilizado las armas del dominador para enfrentarlo. Entre ellas cabe mencionar la Teología de la Liberación junto a la praxis de los curas y monjas obreras quienes, de la mano de las comunidades cristianas de base, encarnaron radicalmente la apuesta cristiana por el pueblo pobre fortaleciendo su proceso de empoderamiento y lucha, a pesar de la persecución que desde el Vaticano se desplegó en su contra. Otro ejemplo lo constituye el desarrollo de la Educación Popular, como una propuesta pedagógica de concientización y liberación de los oprimidos y oprimidas, a contrapelo de la propuesta de enseñanza hegemónica que se utiliza en pos de la domesticación e instrumentalización del pueblo.

instalado a partir de una impostura excluyente, colonialista y universal que nos ha hecho despreciar todo lo propio, esa trasmisión puede ser cuestionada rescatando

—a través de la transformación de sus objetivos en función de los nuestros— lo útil que ella contenga, al mismo tiempo que se desecha todo aquello que perpetúe la dominación.

En el caso de la cultura en Nuestra América, esta apropiación crítica se ha dado de la mano de una afirmación de lo comunitario, de la gesta colectiva. Al poner a la comunidad en el centro, como artífice de la producción cultural, se cae la idea de que solo el individuo docto y formado, es creador de cultura. Pues evidencia que existe una 'cultura otra' que se forja en las fisuras o, más bien, fuera de los espacios oficiales de trasmisión y exhibición cultural. Es la cultura colectivizada cuya creación se vuelve una tarea diaria. Entonces, se deja de pensar que la cultura es algo que está fuera de nosotros, de nuestras latitudes y comunidades. Al desprendernos de estos estereotipos, se afirma el valor de lo propio y se recupera la capacidad creadora. Tal como mencionaba el ineludible José Martí,

los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!⁸⁸.

Este proceso de resignificación de lo cultural o de 'desculturización de la cultura'⁸⁹, se instala con fuerza —volviéndose hegemónico en algunos países— durante los años 60 y la primera parte de los 70 hasta que, a punta de golpes de Estados, dictaduras y la consecuente instalación de la doctrina de seguridad nacional, se ve coartado y vuelve a tener una presencia más bien marginal. Es en dicho contexto cuando el pueblo deja de considerarse como un objeto y asume su condición de sujeto protagonista, artífice de la sociedad, forjador y transformador de historia. En esa línea, evidentemente, el mundo popular es intrínsecamente un productor

88 José Martí, *Nuestra América*, Venezuela, Biblioteca de Ayacucho, 2005, 37.

89 Cfr. Vich, op. cit.

de cultura, la cual se incentiva y produce a borbotones a raíz de las prácticas educativas, organizativas y comunitarias.

En este escenario es indispensable tener a la vista el aporte que Paulo Freire y la Educación Popular realizan en la reconfiguración y consolidación de esta propuesta, sobre todo a partir de dos elementos. El primero tiene que ver con cómo, a través de la implementación y el trabajo de los 'círculos de cultura', se toma conciencia de que el espacio educativo y, entonces, el de creación y comunicación cultural, no solo está en las escuelas o universidades, sino que también se encuentra, como menciona Gadotti y Torres, junto a un árbol, en una fábrica, en las casas o en cualquier espacios donde 'un grupo de personas se reúne para discutir sobre la práctica: su trabajo, la realidad local y nacional, su vida familiar, etcétera'⁹⁰. Es en esas instancias de encuentro, de cuestionamientos y anécdotas compartidas, de análisis, de conflicto, de aprendizaje, donde se van constituyendo comunitariamente (en la unidad de lo común) sentidos sobre la realidad y sentires en las subjetividades. Así, la cultura se vuelve el cosmos que crea sentido entre el caos, lo desconocido y el absurdo. Es decir, ese orden que entreteje mundos y subjetividades determinando las posibilidades de deseos y acción.

Este último aspecto tiene relación con el segundo elemento que aporta la praxis de la Educación Popular de cuño freiriano, en una apropiación cultural crítica. Si la cultura, los saberes y sentidos que se forjan, validan y reproducen no solo actúan sobre la información que tenemos, sino sobre lo que somos capaces de imaginar, entonces la cultura no solo se revela como un campo de trabajo, sino como espacio de acción y disputa política y epistémica. Trabajar desde la cultura exige tensionar los sentidos comunes, los modos de vinculación y objetivación que permiten la articulación de diversos universos. Desde ahí que tiene sentido apostar por una 'acción cultural para la libertad'⁹¹ que promueva identidades y relaciones sociales contrarias a las opresoras.

La apropiación crítica de la cultura y sus implicancias

⁹⁰ Moacir Gadotti y Carlos Alberto Torres, *Paulo Freire: una biografía*, México, Siglo XXI, 2001, 72.

⁹¹ Ver: Paulo Freire, *Acción cultural para la libertad*, Argentina, Tierra Nueva, 1983.

para la gestión cultural

En el apartado anterior se hacía referencia a cómo se dio una apropiación crítica de la cultura a partir de la acción protagónica del pueblo organizado en la gestión y difusión de ella. No obstante, el momento actual dista mucho del clima de efervescencia política, social y comunitaria que tuvo lugar hace más de medio siglo atrás. De hecho, al hacer una caracterización respecto a cuál es el papel que la cultura desempeña hoy, es posible constatar que se ha vuelto una forma de entretenimiento banal o un derroche de pura sofisticación hiperestetizada que tanto entretiene y alimenta las tertulias de la élite.

De la mano de esto, cabe también mencionar que ante un mundo globalizado como el vigente, la diversidad cultural cada vez tiene menos cabida. Una sociedad mundial implica un mercado global a través del cual occidente expande e impone sus formas de vida y consumo propio, generando una nivelación de las diferentes apuestas de vidas, es decir, de las distintas culturas. En este escenario, o las culturas se adaptan o pierden importancia y van lentamente extinguiéndose.

Sin embargo, lejos de dar por perdida la trinchera cultural, se hace necesario apostar por resignificar la importancia de una gestión cultural crítica. Para ello es fundamental tener a la vista dos urgencias. La primera se relaciona con reasumir el posicionamiento político de la gestión cultural. Y se habla de 're-asumir', porque desde la ideología dominante, se ha utilizado el contrato y la profesionalización de la cultura como una estrategia para ocultar las asimetrías del poder, poniendo de manifiesto que ya no es deseable una dimensión propagandística, sino que los esfuerzos deben concentrarse en la producción de eventos y espectáculos. Pero, tal como lo recuerda Raúl Fonet-Betancourt, 'la cultura también implica la política o, dicho de otra manera, no hay cultura sin percepciones políticas'⁹², incluso —y sobre todo— aquellas que se disfrazan y proclaman la neutralidad.

92 Fonet-Betancourt, op. cit., 46.

A partir de esta urgencia se hace indispensable volver a des-culturizar la cultura posicionándola como un agente de transformación social haciendo manifiesto que lo 'cultural' no solo está inserto en los 'clásicos' lugares de la cultura, sino que se hace presente en las formas de vinculación y en la constitución de las subjetividades. Es decir, los 'males' de nuestro tiempo, a saber, el racismo, la corrupción, el autoritarismo, el machismo, etcétera, también son parte de la dimensión cultural que forjamos y perpetuamos. Por ello, las políticas culturales deben recuperar su potencia como dispositivos promotores y activadores de procesos sociales; al mismo tiempo que abandonen esa visión que las posiciona como la mera gestión de eventos y actividades.

Al decir que la política cultural impulsa procesos colectivos, se está haciendo mención a que, por una parte, forja y socializa producción simbólica. Pero, por otra parte —y esta es tan relevante como la anterior— es responsabilidad suya también hacer visible cómo se ejerce el poder generando representaciones que lo pongan en jaque o desestabilicen los imaginarios que fomenta. Es decir, debe buscar romper con la construcción política y cultural cotidiana que es funcional a las lógicas de dominación imperantes. Si el poder se consolida imponiendo hábitos y afectividades (esto es modificando el goce, las pasiones y el deseo), trabajar desde la cultura, implica ir a contracorriente resignificando los imaginarios sociales. Y con esto no se le está pidiendo una excentricidad o algo que vaya más allá de la capacidad que les es propia a las creaciones culturales. Tal como indica Víctor Vich,

los objetos culturales suspenden el pacto cotidiano, transforman la percepción común, introducen representaciones inéditas en la sociedad e incentivan la producción de sentidos críticos ante lo existente. Es decir, al desfamiliarizar la costumbre, los objetos culturales sirven como dispositivos que pueden activar deseos críticos, crear nuevos sentidos de comunidad y ser capaces de contribuir a neutralizar el poder⁹³.

En un contexto como el actual, en pos de subvertir las lógicas de opresión, se hace más necesario que nunca generar una propuesta contracultural a partir de la cual se construyan subjetividades y colectividades anticapitalistas, anticolonialistas y antipatriarcales.

La segunda urgencia para una gestión cultural crítica —que se emparenta fuertemente con la anterior— se relaciona con volverse un *agente* cultural. Es decir, no quedarse en la realización de actividades aisladas que no problematicen nada y que solo se remitan a entretener. Asumirse como agente cultural implica generar procesos de visibilización y crítica, que posicionen temáticas concretas, destructoras de los estereotipos hegemónicos, productoras de nuevas representaciones sociales y que, al mismo tiempo, posibiliten la vinculación entre distintos actores sociales, abandonando las mónadas culturales que solo se comparten entre quienes ‘pertenecen’ al sector cultural. De este modo los productos culturales lograrán ‘activar procesos de discusión pública y cambio político’⁹⁴.

A partir de la asunción de estas dos urgencias, se abre un desafío mayor, que tiene que ver con un cambio en las reglas del juego respecto a la validación y reconocimientos de los y las negadas por la cultura oficial. Esta modificación no tiene que ver con que las comunidades excluidas tengan ‘abogados’ que hablen por ellos y ellas. Lo que se necesita es una transformación en los modos de concebir la cultura, la política y el saber, para que esos sectores marginados puedan acceder a ser representantes de sí mismos, siendo capaces de crear sus propios significados. Es decir, como antaño, deben poder volverse actores protagonistas de la esfera pública en base a la participación y decisión.

Precisamente porque la lucha por la justicia social, política y económica implica la lucha por el reconocimiento de la identidad del otro y la otra, la cultura de la alteridad necesita ‘hacerse mundo y ser mundo’⁹⁵. Y para ello es indispensable no solo reconocer su existencia, sino también posibilitar las condiciones para que exista un mundo donde esas otras realidades puedan desarrollarse. Esto exige insoslayablemente abandonar la idea de que el derecho a tener una identidad y tradición divergente constituye un elemento decorativo o folclórico. Al contrario. Si se proclama la apuesta de vivir respetuosamente las vicisitudes y riquezas de un mundo intercultural, esto reclama garantizar el derecho a ser diferentes en lo *decisivo*. Es decir, en las formas de gobernarse, de hacer economía, de educar, de defenderse, de expresarse, de *cultivarse*, de conocerse (co-nacerse) a la humanidad y al mundo con

94 Vich, *Ibid.*, 93.

95 Fornet-Betancourt, *op. cit.*, 69.

él. Como menciona el filósofo cubano, 'la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad, es decir, mundo reales propios, pero que se 'reconocen' como co-fundadores de la realidad humana'⁹⁶.

El desafío —inmenso— está en la posibilidad de que la gestión cultural asuma su papel en la creación, socialización y sistematización de productos culturales que visibilicen otras apuestas de vida y que potencien los procesos de concientización y empoderamiento comunitario a través de la recuperación de la capacidad — el poder— de crear. De la desobediencia ineludible al mandato de adaptación y perpetuación al sistema y la apuesta por transformarlo humanizándolo.

96 Fornet-Betancourt, *Ibid.*, 70.

Bibliografía

- Enrique Dussel, 1942, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*, La Paz, UMSA, 1994.
- Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, La Habana, Fondo Cultural del ALBA, 2000.
- Raúl Fornet-Betancourt, "Tareas y propuestas de la filosofía intercultural", en Concordia — Rheine Monographien, *Wissenschaftsverlag Mainz*, Achen, 2009.
- Paulo Freire, *Acción cultural para la libertad*, Argentina, Tierra Nueva, 1983.
- Moacir Gadotti y Carlos Alberto Torres, *Paulo Freire: una biografía*, México, Siglo XXI, 2001
- Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Georg Wilhelm Hegel, G.W. *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, Madrid, Altaya, 1980.
- José Martí, *Nuestra América*, Venezuela, Biblioteca de Ayacucho, 2005.
- Raimon Panikkar, "La interpelación intercultural", en Graciano González R. Arnaiz (ed), *El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Cristian Parker, "Cultura" en Ricardo Salas (coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2004.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

- Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, Madrid, Alianza, 2005
- Edward Tylor “La ciencia de la cultura”, en J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975, 29- 46.
- Víctor Vich, *Desculturizar la cultura*, Argentina, Siglo XXI, 2014.

Cultura ambiental. Un asunto pendiente de la formación universitaria

Ana Rosa Castellanos C.⁹⁷

En los planteamientos discursivos de la formación profesional, se menciona en una buena cantidad de programas educativos, como parte de su perfil de egreso, el propósito de una atención al medio ambiente; para ello, en muchas de las licenciaturas se incorporan contenidos específicos referidos a estudios sobre medio ambiente como, por ejemplo, materias de ecología general o materias denominadas como temas ambientales, además de tener algún tipo de prácticas concretas vinculadas al cuidado del entorno, como pueden ser la siembra de árboles o las visitas de limpieza de desechos en parques públicos, entre otras.

La incorporación de temáticas ambientales provee de cierta información a los profesionistas en formación, que les puede ayudar a construir una perspectiva de la relación entre su campo de acción profesional y los problemas ambientales del entorno. Sin embargo, no necesariamente les induce a una postura ética frente a la problemática social, como tampoco les forma para una comprensión compleja de la realidad circundante o para el análisis de sus interconexiones, de sus condiciones, de los contextos e implicaciones a corto, mediano y largo plazo.

⁹⁷ Mexicana. Doctora en Ciencias y Humanidades para el trabajo interdisciplinario, Coordinadora de Docencia en el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. Profesora Investigadora Titular B en la Universidad de Guadalajara. **Contacto:** acastel@redudg.udg.mx. **ORCID ID:** 0000-0002-3737-0174.

Cuando los profesionistas egresados se miran ante situaciones (de toma de decisión) donde se implican aspectos de impacto ambiental en los que desde el espacio laboral existe una afectación directa y evidente, los profesionistas en ejercicio no siempre actúan éticamente, una buena parte se hacen “de la vista gorda”, como suele decirse, considerando este aspecto fuera de la esfera de acción de su desempeño profesional y contribuyendo así en forma indirecta, a las condiciones de deterioro del medio.

Experiencias así ocurren por diversas razones: por desconocimiento al no saber cómo intervenir ante la situación; por considerar que, si intervienen, eso les pueda generar una problemática mayor que se les escape de las manos; por serles más conveniente ignorar la situación y con ello sacar algún tipo de ventaja, o por sentirse rebasados ante la situación y no saber cómo idear una alternativa que considere los impactos ambientales. Ante ello, existe la necesidad de una formación profesional que, abierta y explícitamente, aborde los niveles de responsabilidad social y ciudadana, dimensionando la condición ética del desempeño profesional, contribuyendo, en lo posible, a evitar o disminuir la indiferencia laboral o el proceso de corrupción de los profesionales en su posterior ejercicio laboral. A este proceso de corrupción profesional alude Adela Cortina, cuando señala: “de ahí que la ética de la profesión pida siempre mucho más que el cumplimiento de unos mínimos legales: que exija a los profesionales aspirar a la excelencia. Entre otras razones, porque su compromiso no es el que les liga a la burocracia, sino a las personas concretas, a las personas de carne y hueso, cuyo beneficio da sentido a cualquier actividad e institución social”⁹⁸.

Siendo los profesionales el semillero de las nuevas ideas y propuestas en cualquier ámbito del mundo del trabajo, este análisis busca reconocer cuál es el tipo de conocimiento ambiental que se recibe durante el proceso formativo en el nivel superior, cómo se traduce en una práctica profesional y qué impacto representa en su entorno desde la dimensión ambiental, con el interés de conocer las características de este conocimiento, su cualidad disciplinar, el tipo de construcción epistémica que posibilita, así como su potencial interacción con otros campos disciplinares. El objetivo es explicar las condiciones y maneras en que el conocimiento ambiental —considerando su discurso y su práctica—, se perfila y

⁹⁸ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo, Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

manifiesta en los hábitos y las prácticas cotidianas, en los estilos de vida, en las acciones y en las disposiciones de los ciudadanos, de los estudiantes y egresados de estas licenciaturas, así como la forma en que los docentes y las autoridades asumen y enuncian un discurso en torno a las problemáticas ambientales.

He considerado importante abordar el proceso de construcción del conocimiento ambiental en las profesiones e indagar en la siguiente interrogante: ¿de qué manera se logra formar un habitus ambiental en los estudiantes y egresados durante la formación profesional, y para el ejercicio de la ciudadanía?

Antecedentes en el campo del conocimiento y de la educación ambiental

Aun con todos los esfuerzos de las últimas dos décadas, en nuestro país no se ha logrado constituir sólidamente un espacio de reflexión, diálogo, investigación y producción de conocimiento ambiental que tenga impacto en la formación profesional y un efecto de largo plazo en los procesos educativos y de vida. Los modelos y los métodos de integración de la dimensión ambiental en los proyectos curriculares continúan privilegiando la inclusión de materias o unidades de aprendizaje relacionadas con el campo ambiental, o bien, de ecología general, que nosiempre logran la clarificación del vínculo entre el ejercicio de una profesión y las problemáticas ambientales. Esto genera una apropiación superficial de tal problemática y, en consonancia, una práctica profesional que no reconoce esta dimensión en su complejidad ni en el impacto ambiental que el ejercicio de las profesiones causa.

A nivel internacional, el primer punto de partida de la reflexión ambiental educativa fue en octubre de 1975, en Belgrado, con el Seminario Internacional de Educación Ambiental, que contó con la asistencia de 96 participantes y observadores de 60 países. Ahí se elaboró el documento indicativo conocido como la Carta de Belgrado (1975), donde se señalaba la necesidad de “una nueva ética global, una ética de los individuos y de la sociedad que correspondan al lugar del hombre en la biosfera; una ética que reconozca y responda con sensibilidad a las relaciones complejas, y en continua evolución, entre el hombre y la naturaleza y con sus

similares". En la declaración, se hace un llamamiento a los Estados Miembros para que incluyan en sus políticas de educación, medidas encaminadas a incorporar un contenido, unas direcciones y unas actividades ambientales a sus sistemas educativos, denominándose en su momento de manera genérica como "educación ambiental". Para orientar estos propósitos, la carta de Belgrado incorpora una serie de objetivos, metas y propuestas destinadas a la formación de las nuevas generaciones, constituyendo la perspectiva de la denominada "educación ambiental" en las que se destacan estas directrices:

Cuadro 1. Carta de Belgrado

F. Directrices Básicas de los Programas de Educación Ambiental

1. La Educación Ambiental debe considerar al ambiente en su totalidad - natural y creado por el hombre, ecológico, económico, tecnológico, social, legislativo, cultural y estético.
2. La Educación Ambiental debe ser un proceso continuo, permanente, tanto dentro como fuera de la escuela.
3. La Educación Ambiental debe adoptar un método interdisciplinario.
4. La Educación Ambiental debe enfatizar la participación activa en la prevención y solución de los problemas ambientales.
5. La Educación Ambiental debe examinar las principales cuestiones ambientales en una perspectiva mundial, considerando, al mismo tiempo, las diferencias regionales.
6. La Educación Ambiental debe basarse en las condiciones ambientales actuales y futuras.
7. La Educación Ambiental debe examinar todo el desarrollo y crecimiento desde el punto de vista ambiental.
8. La Educación Ambiental debe promover el valor y la necesidad de la cooperación al nivel local, nacional e internacional, en la solución de los problemas ambientales.

Fuente: www.ambientum.com/pdf/educacionambiental.pdf (1975).

Estas orientaciones internacionales, enfocadas directamente al campo educativo, generaron nuevos espacios de discusión y un cambio desde las posturas conservacionistas hacia visiones de mayor alcance. Estas visiones integraban una contextualización de los problemas ambientales según su inserción social, cultural, política y económica y con una fuerte crítica al modelo de desarrollo, pero sin profundizar en las condiciones de construcción del conocimiento ni tampoco en las formas de estructuración y desarrollo del conocimiento en los diversos campos disciplinares respecto a la relación sociedad-naturaleza.

Del 14 al 16 de octubre de 1977, con la declaración realizada durante la conferencia intergubernamental de Tbilisi sobre educación ambiental⁹⁹ organizada por la Unesco, en cooperación con el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y celebrada en la Ciudad de Tbilisi [ex república socialista de Georgia], los procesos de formación profesional comenzaron a incorporar materias relacionadas con la ecología o con temáticas vinculadas al análisis de los problemas ambientales.

Para promover la educación ambiental, se formularon estrategias que integraban contenidos de las ciencias de los procesos biofísicos, orientando la acción humana hacia la comprensión y cuidado de los mismos, pero sin observar su interrelación con las ciencias sociales y políticas, o el impacto de la acción humana en el entorno natural.

Considerando este enfoque, las instituciones mexicanas de educación superior incorporaron programas de educación ambiental. Estos consistían en actividades paralelas a la formación profesional vinculadas a dar atención o seguimiento a problemáticas específicas del entorno inmediato de la institución, tales como el programa Escuela Verde realizado en convenio de la SEMARNAT y la SEP en Nuevo León, o la agenda ambiental generada en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

En el Estado de Jalisco, durante la década de los ochenta, se crearon múltiples asociaciones civiles como la organización ambientalista Biosfera Jalisco Colima A. C. (BIOJACO), Pro Hábitat A. C., el Centro de Coordinación y Promoción Agropecuaria A. C.

⁹⁹ “Declaración de la Conferencia Intergubernamental de Tbilisi sobre Educación Ambiental”, 1997. Recuperado de: <http://eaxxi.blogspot.com.es/2012/10/tbilisi-1997-declaracion-de-la.html>.

(CECOPA), el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A. C. (IMDEC), la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas A. C. (AJAGI); el Colectivo Ecologista Jalisco A. C. Estas asociaciones civiles y sus acciones se encontraban más en la lógica del activismo, la gestión, el trabajo comunitario y la denuncia, que orientadas a la profesionalización y la formación ambiental. Este enfoque ha cambiado en la reciente década (2003-2013), ya que hoy por hoy algunos de estos organismos que aún subsisten y otros que se han constituido en épocas más recientes, tienen personal experto que funge como asesor, formador o consultor especializado.

Podemos decir que durante las décadas de 1970 a 1990, se dio en Jalisco una fuerte actividad de organización popular y comunitaria, no necesariamente orientada o enfocada a la acción educativa en el ámbito formal. En la Universidad de Guadalajara se venían desarrollando acciones enfocadas hacia el cuidado del medio ambiente, como los trabajos en la Sierra de Manantlán (que logran la declaración de Área Natural Protegida y Reserva de la Biosfera) o la actividad en el Laboratorio de La Primavera. Esta labor de la Universidad de Guadalajara es la más antigua y organizada en materia de formación ambiental en el Estado de Jalisco, siendo nuestra Institución la organizadora de la Primera Reunión Nacional de Educadores Ambientales en México (1992) y sede del Primer Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental. Durante el congreso se estableció la necesidad de contar con espacios para la profesionalización y formación de expertos en los temas ambientales, ya que se evidenció que no existían mecanismos para llevar a cabo dicho propósito debido a que el campo del conocimiento ambiental era incipiente y no existía literatura suficiente al respecto. Así fue como las inquietudes y búsquedas se gestaron en torno a la educación ambiental y se inició una discusión respecto al ambiente como campo de conocimiento (antes se le ubicaba en una adjetivación del campo educativo).

En 1993, la Red de Educación Popular y Ecología de la ciudad de México, organizó reuniones y publicaciones en torno a la educación ambiental (materiales destinados a profesores y estudiantes, dirigidos fundamentalmente al sector de la educación básica). En 1994, la Universidad de Guadalajara creó la Coordinación de Ecología y Educación Ambiental para orientar las acciones de la Red Universitaria; inició con un programa de manejo de papel (op-

timización, reúso y reciclado) que se ha mantenido hasta la actualidad como parte de una cultura de trabajo en la institución, aunque no se ha logrado generalizar en todas las dependencias de la Red Universitaria, sino más bien en la mayor parte de las oficinas administrativas y no en los espacios de aula de los Centros Universitarios y las dependencias del Sistema de Educación Media Superior (preparatorias).

En los años siguientes (1995-1999) se realizó la conferencia de la NAAEE (North American Association for Environmental Education o Asociación Norteamericana de Educación Ambiental) y la Reunión Técnica sobre Educación Ambiental, con lo que se promovió la constitución de redes locales, regionales y nacionales, se creó un directorio de educadores ambientales y se analizaron sus avances y retos. Durante este tiempo, se puede considerar que se despertó un gran interés en los educadores por el campo ambiental.

Para Lucie Sauvé, estudiosa de los procesos de formación ambiental en el análisis y reconocimiento de las formas de incorporación ambiental, menciona que se pueden identificar desde el abordaje que ella realiza: “quince corrientes de educación ambiental. Algunas tienen una tradición más «antigua» y han sido dominantes en las primeras décadas de la EA (los años 1970 y 1980); otras corresponden a preocupaciones que han surgido recientemente”¹⁰⁰. Ella las clasifica respecto a su posicionamiento filosófico, su metodología y su planteamiento de aprendizaje.

En el estudio realizado por María Luisa Eschenhagen¹⁰¹ sobre la incorporación de la dimensión ambiental en el currículo del posgrado, se ubica un antecedente importante en el año de 1988, en una convocatoria conjunta de la Unesco, el PNUMA, la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, el Instituto Colombiano de Fomento a la Educación Superior (ICFES) y la Universidad Nacional de Colombia, en un seminario realizado en Bogotá, Colombia, al que le precedió un amplio estudio diagnóstico en las Universidades Latinoamericanas, constatando la dificultad para incorporar enfoques ambientales y una perspectiva interdiscipli-

¹⁰⁰ Lucie Sauvé, *Una cartografía de corrientes en educación ambiental*, cátedra de investigación de Canadá en educación ambiental, Université du Québec à Montréal, 2004. Recuperado de: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/sauveo1.pdf>

¹⁰¹ María Luisa Eschenhagen, “La educación ambiental superior en América Latina: una evaluación de la oferta de posgrados ambientales”, *Revista Theomai*, 2007. Recuperado de: <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero16/Eschenhagen.pdf>

naria. Este seminario aportó recomendaciones para la inclusión de perspectivas ambientales orientadas en una visión interdisciplinaria y de vínculo a la problemática ambiental, recomendación que, a la fecha, se mantiene, pero que no ha logrado permear en la estructuración curricular de los estudios universitarios.

Una situación interesante que recupera Eschenhagen en su análisis, es la rigidez de las disciplinas científicas para incorporar una perspectiva socio-histórica en la construcción de sus planteamientos conceptuales y paradigmáticos. Esta inflexibilidad se traduce en una ceguera teórica en los análisis de la problemática ambiental. De esta manera, se incorpora en la formación universitaria, siendo la interdisciplina una posibilidad para la incorporación de un enfoque ambiental, posición que no siempre se comparte entre quienes proponen la inclusión de esta perspectiva y que se enfrenta a las dificultades de concepción y de visión de los sujetos del currículo, en particular, a los docentes y estudiantes que lo viven.

La década de los noventa fue muy rica en actividades de organización, análisis, proyectos y programas para la educación ambiental. Se llevó a cabo el Segundo Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, el Foro Nacional de Educación Ambiental, el Primer Congreso Nacional de Investigación en Educación Ambiental y la Primera Cumbre Infantil sobre Medio Ambiente. Todas estas actividades marcaron el rumbo de la educación ambiental en México, el fortalecimiento de la investigación en este campo y los programas de formación de educadores ambientales. Sin embargo, esta actividad no se continúa a comienzos del año 2000; pareciera que luego de un boom vino un impás, un alto en el camino que, aunque puede parecer reflexivo, responde a una parálisis en la sociedad civil, sus organizaciones y las instituciones en materia de innovaciones al campo del conocimiento ambiental. No obstante, desde la Secretaría de Medio Ambiente para el Desarrollo Sustentable (SEMADES), se han diseñado estrategias para impulsar y consolidar las acciones de formación ambiental (en particular a nivel de educación básica y secundaria), como en los espacios informales de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y de otras instituciones preocupadas por esta temática; cabe destacar que muchos de estos proyectos no logran encontrar arraigo con los estudiantes en formación.

Sin embargo, este esfuerzo que se realiza desde los espa-

cios de gobierno, aún mantiene un tinte paternalista y de resolución unilateral, ya que no se logra involucrar a los ciudadanos en las acciones de resolución en el mediano y el largo plazo, siendo más actores de comparsa de los programas en su arranque, que actores responsables del desarrollo de estos. Ejemplo de ello, son las periódicas plantaciones de árboles que luego mueren por falta de riego, pero que se promueven como parte de una campaña gubernamental específica, a la que posteriormente no se le da seguimiento ni se consolida en estrategias de colaboración con la población circundante al espacio elegido para el evento a promover y en el que suelen acudir grupos de estudiantes acarreados.

Si bien en los espacios de la sociedad civil se ha generado una cultura de aceptación y cierta solidaridad sobre el cuidado y la protección del ambiente, es claro que los enfoques y métodos de trabajo siguen operando con cierto aislamiento, con una visión unilateral y un limitado impacto social, ya que de parte de la ciudadanía mayoritaria no se toman medidas tendientes al uso racional de los recursos, a la limitación en los hábitos de vida y de consumo y en los modos y medios de transporte público y privado.

Para la investigadora Lucie Sauvé la orientación de los planteamientos y políticas internacionales enfocadas hacia la educación ambiental han privilegiado una tendencia instrumental y utilitarista hacia el “desarrollo sustentable o DS”. Este concepto se entiende como un crecimiento económico sostenido y, a la economía misma, como una esfera externa a las sociedades y sus dinámicas. Estas propuestas oficiales son, para Sauvé, “faros para alumbrar todas las iniciativas formales contemporáneas de educación relacionadas con el medio ambiente”¹⁰², en el marco de una ideología antropocéntrica, neoliberal, que toma los formatos empresariales en una directa transposición hacia los procesos educativos. En ese paradigma dominante, de pronto emergen aportaciones con formas alternativas de concebir e integrar el conocimiento ambiental en las propuestas educativas, en esta última visión alternativa, destaca la experiencia colombiana y sus procesos de construcción participativa de proyectos ambientales.

102 Lucie Sauvé, *Una cartografía de corrientes en educación ambiental*, cátedra de investigación de Canadá en educación ambiental, Université du Québec à Montréal, 2004. Recuperado de: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/sauve01.pdf>

En el caso de la educación formal, es evidente que todas las instituciones educativas —en corresponsabilidad con el Estado— tienen programas, materias y áreas de trabajo vinculadas a la formación ambiental y una conciencia ciudadana. Su objetivo es que los egresados de tales programas sean los nuevos protagonistas de múltiples acciones de carácter local y que vayan conformando también nuevas asociaciones, sin embargo, este objetivo no logra hacerse realidad en el ejercicio de las profesiones y en el actuar cotidiano de quienes terminan una licenciatura. También se observa que, en forma excepcional, se dan casos exitosos de programas de formación ambiental, como es el diseño reflexivo problémico que se introdujo en los materiales de trabajo del CONEvyT, bajo la coordinación del Mtro. Salvador Morelos¹⁰³, mismos que han generado una experiencia formativa bastante vinculada al reconocimiento de los problemas ambientales del entorno, sobre todo entre la población adulta, rural e indígena del país y que por ello obtuvieron el Premio 2011 de Alfabetización de la Unesco. Para la investigadora Astrid de León Rodríguez (2014), la educación ambiental para la sustentabilidad y sus propuestas en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012 se lograron parcialmente, ya que solo en algunos Estados, como Nuevo León, fue posible integrarlo como un eje educativo. Además, sostiene que la educación ambiental se sigue incluyendo de manera limitada, ya que se aborda únicamente la perspectiva natural y se deja de lado la dimensión social.

Las profesiones y el campo profesional

El concepto de profesión ha evolucionado a lo largo de la historia, desde la manifestación explícita de una creencia, (profesión de fe, profesar lo que se cree), hasta la ubicación en un campo ocupacional determinado, en el que se monopolizan conocimientos, habilidades, destrezas específicas que dan un sentido de pertenencia a un gremio, a un grupo que comparte tales acciones y desempeños, desde una ocupación u oficio simple que se desarrolla y se va estructurando, adquiriendo normas, estableciendo criterios para su accionar y generando un sustento técnico científico que finalmente le consolida en una actividad socialmente reconocida.

¹⁰³ Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), “Por un mejor ambiente. Libro del adulto”, *Modelo Educación para la Vida y el Trabajo*, México, 2003.

Algunas de las profesiones existentes han derivado del estudio de disciplinas científicas, siendo originalmente seminarios o estudios de una rama científica y no propiamente un campo profesional, como puede ser el caso de la física o de las matemáticas, las cuales surgen como campos de estudio desde la Edad Media (siglo XII) donde existían los gremios laborales que se agrupaban en las antiguas instituciones en una enseñanza magistral de los más doctos a los aprendices. Otras profesiones, en cambio, comenzaron como oficios que se fueron perfeccionando, como es el caso de las costureras que derivaron hacia el diseño de modas, textil e industrial, o el oficio de agricultor que se constituyó como un campo para la producción de alimentos. De esta forma, las actividades tradicionales aprendidas de una generación a otra —para la manutención, el diseño de utensilios, el diseño de herramientas, la construcción de espacios para vivir o para el esparcimiento y la recreación, así como las formas de organización social, económica y política—, transitaron hacia formaciones profesionales que desarrollaron las instituciones educativas.

Las profesiones, en su versión actual, se constituyen como actividades profesionales hasta la época de la industrialización, a partir de identificar campos de uso y aplicación concreta del conocimiento disciplinar, en razón de la demanda social y productiva para los nuevos espacios de producción de bienes y servicios. Los campos profesionales, a la vez, se fueron desplegando a partir de los requerimientos de los núcleos urbanos, las necesidades emergentes que los cambios sociales generaron y el desarrollo de la ciencia y la tecnología que modifican el medio, los modos de vida y las actividades productivas. Durante la modernidad y la posmodernidad, surgen nuevas profesiones y campos profesionales vinculados al acelerado desarrollo tecnológico y a la producción de bienes y servicios derivados; sin embargo, el auge de las llamadas profesiones liberales (Derecho, Medicina, Ingeniería, entre otras) se mantiene hasta la actualidad —más por el imaginario social de éxito que se generó a finales del siglo pasado, que por las posibilidades reales de inserción en el campo laboral en condiciones favorables—. No obstante, en relación al capital cultural que implica ser profesionalista, las aspiraciones de acceso a la educación superior mantienen su vigencia.

Para Llovet y Usieto:

“La Universidad de ningún modo es condición suficiente, pero es condición necesaria para que a una ocupación se le impute ser profesional. Así ha ocurrido con todos los oficios respecto a los cuales hoy no tenemos la menor duda que son profesiones (la medicina, el derecho). (...). La profesión trata de probar que la ejecución de las destrezas ocupacionales requiere educación especializada; que quienes poseen esa educación, en contraste con aquellos que no, reportarán un servicio superior, y que las necesidades humanas que serán servidas son de suficiente importancia social como para justificar esa ejecución superior. (...). El título universitario acarrea gratificaciones simbólicas: jerarquiza, legitima, prestigia, da seguridad, es un potente instrumento de gestación del acotamiento de competencias y la diferenciación laboral. Sirve para controlar el ingreso a la ocupación, acredita a quienes están dentro y torna en advenedizos a quienes no lo tienen, es uno de los diques contra el intrusismo. (...). A partir de ahí se abre otro ciclo, algo así como el de la mayoría de edad, que incluye el propósito de ascender aún más en el escalafón universitario”¹⁰⁴.

Este proceso de ingreso y legitimación que otorga la educación superior, se inserta como parte del capital cultural que se logra en el campo educativo por la seguridad que posibilita una certificación o acreditación formal de los estudios. Algunas profesiones mencionan sus modificaciones a partir de los requerimientos presentes en la sociedad y en el mundo del trabajo, sin embargo, el mercado de trabajo funciona, se organiza y se reconstituye de continuo según a la actividad económica en sus diversas ramas y en relación a los flujos del mercado. Este mercado considera las demandas de nuevos productos y servicios, pero no necesariamente identifica en su devenir los requerimientos y necesidades de la sociedad, sobre todo cuando estas necesidades representan más un gasto o una erogación que una inversión o una posibilidad de ganancia.

¹⁰⁴ J.J. Llovet y R. Usieto, *Los Trabajadores Sociales. De la Crisis de Identidad a la Profesionalización*, Madrid, Editorial Popular, 1990.

Cuando en las profesiones se habla de los requerimientos del mercado de trabajo, el acercamiento y análisis se limita a los flujos de oferta y demanda de productos, bienes y servicios. En cambio, el concepto de campo profesional propone reconocer y dar atención a las demandas y necesidades sociales más amplias, las cuales no se expresan en las expectativas del mercado. Por ejemplo, la situación que se vive por la población ante una crisis ambiental y de toxicidad en el entorno, por un derrame de gas o de hidrocarburos, no es planteada desde los requerimientos del mercado de trabajo, pero sí es una demanda social que requiere atención profesional y que se presenta como emergencia en varios campos profesionales, exigiendo un tratamiento de orden multidisciplinar.

De acuerdo a las características de las profesiones, existen campos profesionales en que convergen o pueden converger varias actividades profesionales. Tal es el caso del campo profesional de la salud, en el que carreras como Medicina, Enfermería, Nutrición, Psicología, Odontología, Química, Biología, Biofísica, entre otros, comparten una problemática social común a su campo profesional. Lo mismo sucede con el campo de producción de alimentos, donde convergen carreras como Agronomía, Medicina Veterinaria y Zootecnia, Agroecología, Nutrición, Gastronomía, Ciencia de los Alimentos, Gerencia Hotelera, Geotecnia, entre otras.

Analizar la relación entre la profesión, el campo profesional, los desempeños del ejercicio profesional y las prácticas de los egresados, es relevante con el fin de conocer cuáles son los procesos formativos que se constituyen en la esencia de un estilo de vida. Asimismo, para conocer cómo impactan en el entorno de los estudiantes y de los egresados una vez que concluyen sus estudios y desarrollan una actividad profesional específica para conocer de qué manera sus estilos de vida repercuten en su actuar cotidiano.

Durante la evolución y el desarrollo de las profesiones, se ha dado mayor peso a la integración y organización de los campos disciplinares al organizar proyectos curriculares en torno a ejes, categorías conceptuales y grandes constructos de información y al dejar en segundo plano el ejercicio de las profesiones y el acercamiento a la práctica para una intervención profesional temprana, quedando el vínculo profesional como una experiencia

al término de los estudios, sea como práctica profesional o para el trabajo de tesis. Este alejamiento de las carreras (en su organización y estructura) con los campos profesionales concretos, ha incidido en una formación profesional que se nutre, en mayor medida, de información disciplinar en una visión más bien parcial y segmentada de los núcleos disciplinares y que se distancia de la problemática existente en el campo profesional y, por ende, que posee poca comprensión de las situaciones y contextos problemáticos del ejercicio de las profesiones.

Otro aspecto importante a señalar es el de enfoque de estudio. Las profesiones (algunas más que otras), centran su organización de contenidos en visiones unidisciplinarias, lo que dificulta que los estudiantes, durante su formación, desarrollen una perspectiva de mayor amplitud y una comprensión interdisciplinar del conocimiento contemporáneo. Las propuestas educativas y didácticas existentes en los campos profesionales han mantenido estas concepciones de conocimiento de una manera lineal, jerárquica y gradual, en el que se parece dedicar mayor tiempo y relevancia a los núcleos de contenido de las disciplinas “duras” (al mantener su lugar en los ciclos básicos de estudio), y relegar a un segundo plano las disciplinas vinculadas al conocimiento de la sociedad, a la comprensión de los contextos y su devenir, así como el acercamiento a las problemáticas diversas que ocurren en la sociedad. La visión jerárquica y lineal del conocimiento incide también en las formas de acercamiento a los problemas ambientales en las profesiones, donde se ubica, por lo general, como “materia o materias”, para que los estudiantes conozcan en principio la relación de su profesión con dichos problemas ambientales.

Otro elemento a considerar en el acercamiento a la formación profesional, es el planteamiento didáctico que se promueve y el tipo de mediación educativa que genera en los estudiantes en formación, pues el tipo de abordaje que se realiza ante y frente al conocimiento construido, es fundamental para la apropiación cognitiva que los estudiantes logren de ese conocimiento en particular.

Así nos acercamos a las profesiones, sus procesos formativos y el tipo de mediaciones que generan, con el propósito de identificar cuáles son los modos de pensar lo ambiental, de vivir lo ambiental y de proyectar lo ambiental, de los que se apropian los estudiantes durante su tránsito por las aulas universitarias duran-

te la formación profesional, pero también como cultura interiorizada en su paso por la universidad. Profundizar en una formación que se haga cargo éticamente, de las consecuencias sociales de toda actividad profesional, considerando esta actividad, no solo en relación a su grado de eficiencia, o respecto a ser eficaz en el desempeño, sinodimensionando la responsabilidad moral y social de su quehacer profesional.

La forma en que se van constituyendo los hábitos concretos durante el desarrollo de la formación profesional se relaciona específicamente con cómo se logra constituir —o no—, mediante los estudios del nivel superior, un habitus ambiental (en el sentido de Bourdieu¹⁰⁵), para la comprensión interiorizada, responsable y compartida de la problemática ambiental; un habitus que se constituya en nuevos estilos de vida que modifiquen radicalmente las prácticas depredatorias para y con el entorno natural, o bien, cómo se mantiene un habitus ambiental indiferente ante y hacia los problemas ambientales.

Los procesos formativos ocurren en el campo educativo, en la perspectiva de campo que propone Bourdieu. El campo educativo es un espacio donde se despliega y reproduce de manera central el capital cultural de los grupos sociales, se ejecuta la acreditación de los saberes y se reformulan los habitus incorporados en la familia, los primeros esbozos acerca del habitus ambiental, acerca de cómo es que logra afirmar o incorporar en los estudiantes durante su formación profesional o si este habitus ambiental es luego desarrollado en forma individual a través de la práctica profesional y la experiencia en el desempeño, entendiendo el habitus ambiental como ese sistema de disposiciones hacia la práctica medioambiental.

Se busca reconocer los modos en que los estudiantes desarrollan una serie de regularidades en su acción y en su disposición. Estas regularidades en hábitos van desde el esquema lógico de la estructura cognitiva básica con que ese hábito se ha desarrollado en la historia de cada estudiante, el modo en que se articula con la disposición moral, los valores en que se ha fundamentado tal hábito, y la actitud que se incorpora cuando se afianza en un gusto, en un sentirse bien, que no lleva a la persona a una posición reflexiva; de tal manera, el habitus se construye desde la percepción implí-

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1997.

cita que se da en el diario vivir, ante las situaciones y contextos problemáticos relacionados con el ambiente, cuando se aprendió un tipo de respuesta, una actitud no pensada, una disposición que se hace hábito ante condiciones similares.

Al ser el habitus un sistema abierto de disposiciones que se confronta de continuo con las múltiples y nuevas experiencias en que la persona se va viendo inmersa, es un elemento dúctil, es un constructo complejo que entra en transformación para el sujeto mismo, que puede llevar a la adopción de nuevas disposiciones en la medida que un nuevo habitus le puede aportar un determinado beneficio o una “percepción- sensación” que le va mejor, en que la persona reconoce en el cambio ejecutado que obtiene un beneficio intrínseco. De esto podemos reconocer la potencia transformadora que puede tener, en el campo educativo, un habitus ambiental intencionado desde la formación profesional; comunicando un ethos contextual crítico-reflexivo de la problemática ambiental, que logre motivar en los estudiantes una disposición a una práctica socio ambiental co-responsable, poniendo en juego los recursos institucionales, en relación a los recursos histórico-individuales que los estudiantes portan y los valores ambientales que hayan sido inculcados por su familia durante su infancia. Todo proyecto educativo implica un posicionamiento histórico-cultural. Cada institución define su postura —desde su modelo educativo y su estructura académico-administrativa—, en que evidencia su filiación ideológica y filosófica, la cual permea los proyectos curriculares. La generación de un ethos institucional que problematice, de forma analítica, lo ambiental, supone una praxis educativa que involucre la subjetividad, la afectividad y la emocionalidad de los estudiantes. Requiere que se haga eco de las condiciones y contextos vividos por los estudiantes en sus espacios familiares, retrotrayendo los elementos adquiridos durante la infancia, como parte del capital cultural que portan y que entra en juego ante nuevos contextos y situaciones de vida, donde los valores ambientales aprendidos en casa, pueden cobrar mayor fuerza y arraigo en la persona, si los espacios educativos propician una reflexividad intencionada en torno a la problemática ambiental y su vínculo con la formación universitaria, en particular con el ejercicio profesional en el mundo del trabajo.

El concepto de habitus

Reflexionar las disposiciones y actitudes de los estudiantes en formación y de los egresados de las profesiones hacia el medio ambiente, obliga a indagar esencialmente desde la perspectiva de *habitus* desarrollada por Bourdieu. Para él, un *habitus* se incorpora, se hace cuerpo, se instaura en el sujeto a través de sutiles procesos de acercamiento y familiaridad que no pasan por el pensamiento; se inscriben en lo que se va adquiriendo con naturalidad no consciente. Sobre esta incorporación Pierre Bourdieu señala:

por la transsubstanciación que opera la persuasión clandestina de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de órdenes tan insignificantes como ‘ponte derecho’ o ‘no cojas tu cuchillo con la mano izquierda’ y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del porte, de la postura o de los modales corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrario cultural, situados así fuera del alcance de la consciencia y de la explicitación.”¹⁰⁶

Esta incorporación no consciente se produce cotidianamente en los espacios educativos, el *currículo oculto* es parte de ello. Este concepto de currículo oculto fue desarrollado inicialmente por Philip W. Jackson al reconocer los procesos de socialización en los espacios escolares y, en forma más reciente, fue trabajado y profundizado por Henry Giroux, Jurjo Torres y otros autores del campo de la educación; el currículo oculto se hace explícito en algunas ocasiones a través de las “costumbres o tradiciones” no escritas de las instituciones educativas, costumbres que suelen tener mayor peso en las acciones y decisiones de los sujetos que lo establecido en la norma, o en las reglamentaciones existentes, tal como se observa en el peso de las estructuras de poder fáctico, frente a las estructuras legalmente constituidas, por citar un ejemplo.

106 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Taurus, 1992.

Durante los procesos formativos, ocurre un proceso de doble vía con relación a las prácticas: por una parte, opera la dirección del proyecto educativo explícito, el discurso oficial, su plan y programas de estudio con sus contenidos concretos; por otra vía, el tipo de discurso no formal, acciones y prácticas de quienes modelan, con sus formas cotidianas y de costumbres instituidas, el “deber ser institucional”, es decir, los docentes, directivos y personal administrativo. Estos últimos, que operan en el *habitus* institucional como parte de una tradición no escrita, formas de relación e interacción institucional, como parte de ese currículo oculto que puede tener mayor fuerza de atracción que el currículo formal. Así, se produce el vaivén de confrontación muda entre un discurso formal que enuncia un posicionamiento situado del deber ser y una práctica institucional que corre por la vía contraria.

Son las ritualidades¹⁰⁷ de las instituciones parte de lo que va constituyendo un *habitus* propio al ir generando modos de identidad específica, maneras de pensar y de ser que se consideran necesarias para ser “parte de”, para reconocer y ser reconocido en una experiencia de inclusión, de pertenencia a la institución, condiciones y condicionamientos que se naturalizan y se vuelven parte de la estructura, a la vez que van estructurando a los sujetos que las generan. Para Bourdieu es a partir de este *habitus* interiorizado que el sujeto despliega sus prácticas, sus modos de ser y estar, tanto en los espacios educativos, como en otros espacios, familiares, laborales y sociales. Este *habitus* interiorizado tiene un efecto posterior profundo en el *habitus* objetivado, en cuanto modula, pauta y perfila los desempeños profesionales una vez que los estudiantes egresan de las aulas, con un peso importante en su toma de decisiones ante situaciones críticas.

Se reconoce que, durante su trayectoria académica, los estudiantes adoptan los elementos que les brindan los espacios escolares y los integran al bagaje que traen desde la familia. A esta incorporación del *habitus ambiental*, originado en el núcleo familiar donde se adquieren los valores ambientales primigenios, se va añadiendo lo que la escuela le aporte, pero, ante ello, el capital cultural que cada estudiante trae consigo, es esencial para la for-

107 Respecto a las ritualidades, cabe considerar las formales —un himno, formar parte de un equipo deportivo, la participación en sesiones de Consejo—, como las no formales —vinculadas con un modo de pensar, una ideología, la concurrencia a determinados círculos sociales, a determinadas fiestas o reuniones informales, entre otros—.

ma como un nuevo constructo será integrado al *habitus ambiental* y la manera en que este se objetivará en la práctica de cada cual.

En relación a la racionalidad lógica, el *habitus* desarrolla un arraigo en lo no pensado, en el actuar, en el sentir y en el conjunto de hábitos vitales que se realizan en automático, en una praxis que involucra la subjetividad. Esto nos permite entender cuándo se presenta esta dicotomía entre el pensar y el hacer o el decir y el hacer, en que los estudiantes enuncian y plantean una postura crítica, un pensar conceptual en torno a lo ambiental, donde reconocen la complejidad de la problemática ambiental, frente a un hacer que se mantiene al margen de tales problemas, una dicotomía que se hace cotidiana y fluida.

Acercarse a la formación profesional permite ubicar el discurso ambiental, el tipo de prácticas educativas que se desprenden de este discurso y los procesos o formas de educación ambiental. Asimismo, permite identificar los estilos de vida de los profesionales en formación, sea en su etapa de estudiantes, o bien, en su condición de egresados de una Licenciatura, para identificar de qué manera la estructura curricular, el modelo de aprendizaje y las prácticas educativas, promueven el desarrollo del *habitus ambiental* y las características como deviene en cuanto formación ambiental, constitutiva de una cultura ambiental interiorizada.

En la historia de las profesiones, el acercamiento a la problemática ambiental es un asunto reciente. Estas surgen inmersas en el paradigma del uso y abuso de los recursos naturales, en esa visión antropocéntrica de dominación y explotación máxima de la naturaleza. Aunque esta visión antropocéntrica es más añeja, el desarrollo de las profesiones la adoptó y se adaptó a las tradiciones que los oficios previos tenían, pero con la industrialización este efecto devastador del mundo natural se incrementó.

Las profesiones actuales se estructuraron con base en una segmentación de la producción del conocimiento y de su propio ejercicio ante la necesidad de regular y reglamentar las formas de ejercicio de las habilidades profesionales, buscando legalizar lo escolar como la única forma válida de tener acceso al conocimiento. Las profesiones han sido consideradas como estructuras sociales autónomas en el sentido de que se encuentran formalmente establecidas y legitimadas, no solo por el conjunto de formas y sistemas de organización social históricamente constituidos, sino

también porque las agrupaciones y asociaciones profesionales se erigen también en instancias para la acreditación actualizada del ejercicio profesional. Las instituciones de educación superior se han convertido, además, en las instancias reguladoras para establecer y certificar a quienes pueden formar parte de los circuitos profesionales. Además, esta normativa pauta la estructura y organización del conocimiento para cada profesión, sus prácticas profesionales y el enfoque a desarrollar en el ejercicio posterior.

El conocimiento en las profesiones se ha organizado históricamente con base en conocimiento disciplinar segmentado, de acuerdo a la manera en que se fueron desarrollando las disciplinas científicas, con muy poco vínculo a los saberes y desempeños generados en la vida profesional. De tal manera que, al concluir los estudios, la mayoría de los egresados cuentan con un conocimiento teórico disciplinar distante del conocimiento práctico profesional y les lleva mucho tiempo integrarse al ejercicio práctico de la profesión.

Un asunto más a considerar es que el conocimiento disciplinar se ha construido históricamente separado del conocimiento ambiental, ya que este último comienza a emerger en las últimas décadas del siglo XX, con preocupación por las condiciones ambientales del planeta y con una agenda de actividades encaminadas a la disminución de las afectaciones ambientales, a la promoción de la educación ambiental y a la organización de comités especializados para dar seguimiento a la agenda ambiental planetaria.

La evolución que tuvo la educación ambiental para su incorporación en las Instituciones de Educación Superior se ha orientado como un apéndice curricular, como un elemento que se anexa o adhiere a la organización previa de los planes de estudio; en algunas instituciones se le aborda como parte de la formación inicial universitaria, junto a temas de derechos humanos, género, análisis de la violencia y educación para la paz, integrándose como un tema de interés global que oriente las prácticas sociales de los futuros egresados.

Aún queda pendiente lograr una integración ambiental curricular en la que se aborden las problemáticas como parte del complejo formativo, donde se trabaje el análisis transversal de los contextos y problemas ambientales del entorno profesional como

un reto de las prácticas de cada profesión y no como un anexo o un apéndice del quehacer profesional. Solo de esta manera se podrá lograr una incorporación interiorizada que se traduzca en una verdadera cultura ambiental de los universitarios y se haga presente en todas sus acciones, no solamente en sus discursos, sino en acciones, decisiones y proyectos de intervención socio-profesional.

Bibliografía:

- Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1997. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Taurus, 1992.
- Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo, Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- María Luisa Eschenhagen, "La educación ambiental superior en América Latina: una evaluación de la oferta de posgrados ambientales", *Revista Theomai*, 2007. Recuperado de: <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero16/Eschenhagen.pdf>
- J.J. Llovet y R. Usieto, *Los Trabajadores Sociales. De la Crisis de Identidad a la Profesionalización*, Madrid, Editorial Popular, 1990.
- Lucie Sauvé, *Una cartografía de corrientes en educación ambiental*, cátedra de investigación de Canadá en educación ambiental, Université du Québec à Montréal, 2004. Recuperado de: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/ea/descargas/sauveo1.pdf>

Cultura y Poder "Cultura Garpa". Apuntes y reflexiones sobre cultura, política y poder

Héctor Ariel Olmos¹⁰⁸

—Sí. Cultura garpa.

Uno de los recursos del lunfardo o argot porteño¹⁰⁹ es hablar "al vesrre" (al revés). Así, "garpar" es el vesrre de "pagar", pero con connotaciones que no aparecen en la palabra al "chorede". En principio, la frase está conjugada en tercera persona del singular: es algo que alguien realiza, no la mera acción posible neutra que enuncia el infinitivo. Y el sujeto es Cultura que adquiere entidad de ser vivo, actante¹¹⁰. Puntualizo que, cuando escribo "Cultura", con mayúsculas, me refiero al sector, al área de gestión, y cuando escribo "cultura", con minúsculas, hago alusión al campo social.

¹⁰⁸ Argentino. Profesor en Letras, Master en Cultura Argentina. Director de la Licenciatura en Gestión Cultural en la Universidad Nacional de Avellaneda. Desarrolla cátedras de Política Cultural en distintos espacios académicos. Contacto: hectorarielolmos@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-9323-2350.

¹⁰⁹ Me refiero a "propio de la ciudad de Buenos Aires". Hago esta aclaración porque hay otros porteños en Nuestra América.

¹¹⁰ El actante es quien realiza o el que realiza el acto, independientemente de cualquier otra determinación. A. J. Greimas y J. Courtes, "Actante", *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1990.

—Sí. Cultura garpa.

La declaración corresponde a un intendente¹¹¹ de una ciudad capital de un partido o departamento de la provincia de Buenos Aires de aproximadamente 50.000 habitantes. Estaba yo al final de una jornada en que habíamos recorrido los distintos equipamientos culturales con un grupo de estudiantes de Gestión Cultural de la Universidad Nacional de Avellaneda junto con las autoridades del área en la localidad, después de una larga conversación en la que nos interiorizamos sobre las actividades que llevan a cabo¹¹². En esa localidad, el área de Cultura ha crecido exponencialmente gracias a la gestión del actual intendente. Ponen en juego una concepción amplia que posibilita una acción integradora, que abarca todo el territorio y estamentos sociales, descentralizada, participativa y coherente. Recuperan espacios, incorporan otros nuevos, visibilizan colectivos postergados, dinamizan la vida social... y es la primera vez que los funcionarios de Cultura —del nivel que sea— no se quejan por falta de presupuesto: “Nunca nos ha negado nada cuando le explicamos lo que vamos a hacer. Es más: nos alienta”, respondieron los directores cuando les preguntaron. Más tarde, entonces, felicité al intendente por las realizaciones. Me pareció (y me parece) uno de los políticos más lúcidos en cuanto al papel de la cultura en la política.

—Es mérito de los chicos— comentó el intendente en alusión a los directores del área que, pese a ser jóvenes, eran experimentados y con gran formación en el área de la gestión.

—Sin duda, pero el espacio y su dimensión los posibilita usted. Y no se le escapa que, con buenas armas, obtiene réditos políticos.

El intendente sonrió, a la vez que asentía. Y respondió con

¹¹¹ En Argentina, el intendente equivale al alcalde en otras latitudes. Es la máxima autoridad de una ciudad.

¹¹² Es una práctica habitual en el desarrollo de la materia “Institucionalidad y políticas culturales” que conducimos con Melina Goldstein y Walter Barrios: tras un trabajo de recopilación de datos, visitamos con toda la cátedra municipios de dimensiones sensiblemente menores que los del conurbano porteño. De vuelta en las aulas, los alumnos elaboran proyectos para aplicar en el municipio y los exponen para la evaluación final: los responsables de Cultura asisten en esas ocasiones y hasta ahora se han mostrado satisfechos con las propuestas.

la frase del principio:

—Sí. Cultura garpa.

Ahora, vamos a las connotaciones de la palabra “garpa”:

1. “Garpa” porque, al partir de un criterio amplio, involucra a todos los sectores de la población, aunque haya segmentaciones en las propuestas y en las actividades (por lo común placenteras y gratificantes). Incluye tanto en la condición de espectadores como en la de productores y protagonistas.
2. “Garpa” porque mejora las condiciones de vida de la comunidad.
3. “Garpa” porque confiere prestigio.
4. “Garpa” porque los involucrados se sentirán inclinados a sostener en el poder a quien los beneficia de esta manera.

Y, seguramente, el lector encontrará más aspectos por designar al “garpe” aludido.

Las razones de la política

En el caso referido, el intendente —profesor de Historia—, comprende el valor de la cultura como factor de cohesión social, ya que potencia los valores propios y no soslaya el cálculo político en términos electorales. Lo común es que el dirigente conciba el área de Cultura solo como la posibilidad de sumar votos y se vea tentado a generar espectáculos masivos ignorando, quizás, que no hay una traslación directa del sufragio del espectador al candidato que organiza el espectáculo. Al respecto, nos tocó participar a fines del siglo pasado de una campaña donde el intendente en ejercicio competía para continuar. Optó por los recitales masivos con músicos populares —no fue la propuesta que hicimos nosotros—. En estos recitales, el público asistente silbaba y abucheaba estruendosamente cuando se pronunciaba su nombre por los al-

toparlantes... perdió con holgura. Por tanto, la segunda parte de la ecuación no funciona sin la primera: Cultura ayudará a ganar elecciones solo si el candidato contribuye a que la gente viva mejor, en comunidad, con un sentido.

A los puristas que creen que Cultura es un área que debe permanecer impoluta sin embarrarse en los pantanales de la política, les sugiero que no se dediquen a la gestión, porque la gestión contamina. Y sobre todo la gestión pública: integramos un sector del gobierno y nos movemos en consonancia con las otras políticas. Cultura no es una isla y, por lo tanto, participa de la campaña proselitista —algún politólogo estadounidense dice que los gobernantes están en campaña desde el momento en que asumen—. Por eso participa de los juegos de poder.

Conviene subrayar que nos movemos en un circuito que con Ricardo Santillán Güemes hemos denominado la “tríada básica”: Concepto de Cultura, política cultural y gestión. Los tres elementos están imbricados de manera indisoluble: el concepto es lo que sustenta ideológicamente la política que se pondrá en juego a través de un proceso de gestión. Pero los avatares de la ejecución modifican la política y, a menudo, producen variaciones en lo conceptual. No hay gestión neutral ni batería de técnicas que se puedan aplicar tanto al manejo de un teatro como al de un campo de concentración.

Así, más allá de ciertos delirantes posmodernos-pospolíticos- posverdaderos que cual vestales a punto de profanación clamaban —o claman— contra el poder y postulaban la obligatoriedad de alejarse de él por la contaminación de la que hablábamos, lo cierto es que, para llevar adelante una política, cualquiera sea, necesitamos poder.

Poder en cultura

¿Qué entendemos por “poder” en política cultural? Aquí recurro a la teoría del control cultural que postuló Guillermo Bonfil Batalla¹¹³:

¹¹³ Guillermo Bonfil Batalla, “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural” en Adolfo Colombres (compilador), *La cultura popular*, México, La red de Jo-

Por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas. (...) Aunque existen diversos grados y niveles posibles en la capacidad de decisión, el control cultural no sólo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural, sino –lo que es más importante aún– la capacidad de producirlo y reproducirlo.

Los elementos culturales son los recursos que un grupo humano necesita poner en juego para imaginar, formular y realizar un propósito social. Y los clasifica en materiales de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos, señalando que "no hay elementos culturales en abstracto", por lo que siempre es imprescindible contextualizar. ¿Quién decide? Grupo, clase, sector. ¿Y sobre qué decide? Elementos. ¿Qué conocimientos valoramos y cuáles invisibilizamos? ¿Qué formas de organización —familiar, social, escolar, gubernamental— encomiamos y cuáles condenamos? ¿Buenas palabras, malas palabras? ¿Qué sentimientos son nobles y cuáles se censuran? El control cultural es la madre de todas las batallas en este campo lleno de conflictos, resistencias, oposiciones, imposiciones, apropiaciones... Un campo de tensiones y de lucha por el poder.

Entonces, en política cultural, tendremos que considerar el poder como el **fortalecimiento** 1) de la capacidad de decisión cultural de la comunidad sobre los elementos culturales: la UNESCO afirma que "el empoderamiento, basado en el principio de la autodeterminación cultural, es un objetivo al que aspiran particularmente las minorías. Por ejemplo, las poblaciones autóctonas que reclaman una devolución de poder a sus comunidades"¹¹⁴, pero señala que es clave la cuestión del **acceso al poder**. La formulación y aplicación de medidas concretas para promover dicho acceso es

nás Premiá Editores, 1982.

¹¹⁴ Javier Pérez de Cuéllar, Lourdes Arizpe y otros, *Nuestra Diversidad Creativa*, México, UNESCO, 1997, 11-13

tarea tanto del Estado como de la sociedad civil. Solo la participación más amplia posible de todos los niveles de la sociedad en la vida cultural garantiza una vida plenamente democrática. Desde el punto de vista de la sociedad civil, el empoderamiento exige acceso a la información, así como a canales de expresión, representación y corrección.

Como segundo punto, se debe considerar el poder 2) en el juego cotidiano de la política en que cada sector busca aumentar su espacio de influencia. Es decir, la capacidad de hacer *lobby*. Algo que no debe aterrarnos ni alterarnos. Presionar para lograr fines justos con medios nobles no solo es ético, sino necesario. Es que también en este campo vale el doble sentido de “política” como los procedimientos de lucha por el poder con algunos aspectos negativos de la confrontación ideológica; y, por otro lado, la acción del gobierno y sus programas de intervención. Manuel Antonio Garretón la define como “aquella esfera de la sociedad que se ocupa de las relaciones de poder en cuanto inciden en la conducción general de la sociedad” y distingue tres dimensiones:

- La dimensión ideológica, que contiene la propuesta, debate y opción por visiones y proyectos de lo que se quiere para el país.
- La dimensión instrumental, que implica la representación de intereses y respuesta a las reivindicaciones y demandas de la gente y de los ciudadanos.
- Como actividad especializada, que incluye la lucha por puestos de representación y en las sociedades modernas llevó a la profesionalización y la constitución de lo que se denomina “la clase política”¹¹⁵.

Tejidos y entretejidos

Desde el vamos, Cultura forma parte de programas y proyectos de poder tanto en una limitación elitista como en una concepción amplia. El árbitro del buen gusto, de lo que debe leerse-escucharse-verse y lo que ha de descartarse, sin duda ejerce un poder

¹¹⁵ Garretón señala que la lucha por la posición o el poder como fin en sí mismo, conjugados con el abandono de la “dimensión proyecto” de la política y la incapacidad para responder a las demandas de la sociedad, dan lugar a las nuevas formas de corrupción.

importante que, enunciado de un modo extremo, define lo que es humano y lo que queda afuera de la humanidad.

Todo programa de poder tiene un innegable sustento cultural y busca modificar culturalmente la realidad sobre la que se aplica. Aquí la cultura es entendida como una forma integral de vida. Resultan notables las pugnas por la interpretación de algunos acontecimientos claves: por ejemplo, el Holocausto, la Guerra Civil española, entre otros. En Argentina, el bando triunfador de las contiendas civiles del siglo XIX liderado por Bartolomé Mitre, impuso una versión de la historia, construyó héroes casi como hagiógrafos, elevó a categoría de próceres a personajes oscuros como Bernardino Rivadavia o racistas expresos como Sarmiento, señaló réprobos y elegidos, instituyó un sistema educativo a imagen y semejanza del europeo sentando las bases de una colonización pedagógica que aún padecemos, y como si esto fuera poco, creó uno de los diarios más influyentes del mundo de habla hispana: *La Nación*, cuyo fundador Bartolomé Mitre concibió

como "tribuna de doctrina". Arturo Jauretche¹¹⁶ desnudó en su texto a lo que denominó *la intelligentsia* en Argentina y cómo sirvió a la instalación de un sistema político inserto en la División Internacional del Trabajo, donde acata con mansedumbre un papel subalterno y dependiente. Para ello establece circuitos de prestigio:

1. La generación del 80 fue un claro ejemplo de ese entramado en el siglo XIX.
2. La acción de Borges y sus acólitos ocupando y manejando los resortes, la revista *Sur* que consagraban o hundían según sus preferencias y "roscas".
3. Los medios hegemónicos.

Es preciso señalar que todo movimiento político en Argentina entraña y apunta a una transformación cultural, a una modificación sustancial en la forma de vida de la población:

1. Lo fue el radicalismo con Hipólito Yrigoyen que sube al poder tras conseguir el voto universal, secreto y obliga-

116 Arturo Jauretche, *Los profetas del odio y La Yapa*, Buenos Aires, Corregidor, 2007.

torio —y cae víctima del primer golpe militar en 1930—. Las mayorías empiezan a tener participación en la vida política del país y surge una clase media y en 1983 con Raúl Alfonsín que reinstituye los valores democráticos y produce el histórico y ejemplar Juicio a las Juntas Militares, de la sangrienta dictadura que asoló a nuestra patria.

2. Lo fue el peronismo con Perón y Evita que logra el voto femenino acentuando el protagonismo de la mujer y la organización de los trabajadores como factor de poder decisivo.
3. Lo fue el kirchnerismo que reasume los valores de independencia económica, soberanía territorial y justicia social del peronismo diluidos durante los 90, cuando un gobierno de ese signo se mimetiza con el neoliberalismo y fomenta la entrega del patrimonio y la subordinación, y se asiste a una estrepitosa decadencia radical.
4. Lo es el macrismo que representa a los poderes hegemónicos y apuesta a un giro copernicano en las prioridades sociales.

En todos los casos, Cultura tuvo y tiene un rol innegable, porque la batalla cultural no es un invento del siglo XXI.

De lógicas y ecologías

En esta batalla por el poder, en cultura se busca, de manera explícita o implícita, imponer valores y construir hegemonía o

contrahegemonía. Según Boaventura de Sousa Santos¹¹⁷, el poder hegemónico aplica lo que llama la razón metonímica, es decir, un reduccionismo de lo humano que ante la multiplicidad de mundos, establece un solo mundo: la “realidad” concreta, medible, e impone cinco lógicas de invisibilización y de creación de no existencia:

- **Monocultura del tiempo lineal:** Contracción del presente, reducido a un instante fugaz. Lo contemporáneo es una

¹¹⁷
2009.

Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI Clacso,

parte extremadamente reducida de lo simultáneo. ¿Quién establece el tiempo que determina la contemporaneidad? Desde la posición hegemónica, se declara atrasado todo lo que es asimétrico con lo que se declara avanzado. El tiempo lineal (una abstracción que Rodolfo Kusch llama "tiempo del rendimiento"¹¹⁸). Aquí agrega Boaventura de Sousa Santos la noción de "razón proléptica": es la forma de razón indolente que solo concibe al tiempo como lineal. Haciendo esto, el presente quedó con pocas posibilidades de incluir distintas experiencias sociales y racionalidades y, en cambio, el futuro se vuelve infinito e irreversible. Es un futuro con expectativas demasiado grandes: la historia y el presente sirven para llevarnos hacia el progreso, que también es infinito. El único objetivo del futuro (bajo este tipo de razonamiento) es convertirse en pasado.

- **Monocultura del saber:** Solo valida una forma de saber: el científico, formal, consagrado por la academia, universal, totalizador. Ligado a una forma de apreciación, hasta de reglamentación del goce estético.
- **Clasificación social:** Naturaliza las diferencias asimilándolas a desigualdades como atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. El racismo es claro ejemplo.
- **Escala dominante:** Vale lo universal/global y se desecha como no existente lo particular/local.
- **Productivista:** El crecimiento económico es el objetivo racional incuestionable. Se invisibilizan otras formas de producción. Por ejemplo: la atracción de turistas como objetivo primordial de la vida de una comunidad que se rige por otros valores (como la construcción de hoteles en la zona sagrada para la comunidad indígena de los Quilmes, que no aceptan que eso se convierta en un polo de atracción turística).

¹¹⁸
1975.

Rodolfo Kusch, *Geocultura del Hombre Americano*, Buenos Aires, García Cambeiro,

Ante las lógicas de creación de no existencia, propone operar desde las ecologías opuestas para construir un poder contrahegemónico. Mientras las lógicas recortan, las ecologías incluyen.

1. **Ecología de las temporalidades:** Diferentes culturas crean distintas temporalidades. Multitemporalidad (tiempos cíclicos, circulares, eterno retorno, sagrado, etcétera). Señala que hay que disminuir las expectativas del futuro para poder ampliar el presente (a través de distintas experiencias) para aumentar tanto las capacidades como posibilidades; es decir, dejar de reducir lo posible a lo real para concebir la realización de las promesas modernas mediante soluciones que no se encuentren inmersas en ella.
2. **Ecologías de los saberes:** Su premisa es que no hay ignorancia general ni saber general. La injusticia social se corresponde con una injusticia cognitiva. Propone el reconocimiento y valoración de todos los saberes, lo que no implica negación ni desvalorización del saber racional y científico, sino que se considera como uno de los saberes posibles.
3. **Ecología de los reconocimientos:** Aceptar al otro como un legítimo otro en convivencia y no en desigualdad.
4. **Ecología de las transescalas:** Recuperación contrahegemónica del universalismo a partir de las escalas locales/particulares. Contextualización: Edipo es universal porque parte de una identidad fuertemente local e histórica, una leyenda folclórica en el siglo de Pericles. El valor universal de *El Quijote* arranca de su carácter manchego del siglo XVII: Borges juega con esto en *Pierre Menard, autor del Quijote*.
5. **Ecología de las productividades:** Valorizar sistemas alternativos de producción donde no sea el lucro el motor exclusivo.

La decisión cultural sobre el patrimonio

La conservación del patrimonio no es una forma de acción neutra ni cultural ni políticamente. La decisión de qué es patrimonio y qué se debe conservar o no es política y remite a la concepción de cultura con la que nos movamos: ¿es patrimonio cultural una mansión de la aristocracia del siglo XIX y no lo es el puesto que un lugareño construye en los desiertos cuyanos con técnicas tradicionales, con admirable economía y aprovechamiento de los escasos recursos? Los programas de educación patrimonial y las formas participativas de gestión de áreas preservadas tienden a ampliar las bases sociales en el proceso de toma de decisiones sobre el patrimonio. Si tienen éxito, se logra fortalecer el sentimiento de pertenencia, la autoestima de la población y el reconocimiento de sí como sujeto de derechos, pero no es tarea simple neutralizar la tendencia a crear exclusión social y política, lo cual es inherente a la valorización de las tradiciones (incluso de las llamadas nacionales).

Por otro lado, las selecciones estéticas y funcionales de arquitectos y paisajistas implementan sentidos (implícitos y explícitos) que afectan las fronteras simbólicas, o sea, los marcos y los márgenes de los lugares sociales construidos y reconfigurados por la vida cotidiana. Esas intervenciones pueden tanto fortalecer como desestabilizar relaciones económicas y de poder entre grupos sociales, como sus marcadores de proximidad y distancia. Actualmente, muchos emprendimientos y políticas de patrimonio, al volverse potenciales para el mercado de esos bienes, acaban atribuyendo poca atención —si es que alguna— a la dimensión simbólica y, en el afán de producir lugares para el mercado, esas iniciativas ponen en escena identidades de vitrina para visitantes saturados de información en escenarios descartables¹¹⁹.

En este sentido, hay que considerar también las declaratorias de patrimonio inmaterial: lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan

¹¹⁹ Antonio Arantes, citado en Olmos-Santillán Güemes (compiladores), *Cultural; las formas del desarrollo*, Buenos Aires, CICCUS, 2008.

origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas (Villaseñor y Zolla¹²⁰).

Al respecto, la Quebrada de Humahuaca, declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad en 2003, ya muestra impactos preocupantes: arrendatarios de fincas cuyas familias han vivido muchas décadas ahí, deben entregar las tierras a sus propietarios (por lo común, terratenientes de la provincia que las hubieran mantenido ociosas), que ahora se interesan para venderlas o convertirlas en emprendimientos turísticos. Todo lo cual conduce a que se retire el poblador originario, portador y creador de la cultura que llevó a la declaratoria de UNESCO y, de a poco, se encamine la región a ofrecer una “identidad de vitrina” para consumo de quien pueda pagarlo. Cabe señalar que las “artesanías” que se venden en la plaza de Tilcara, pueblo central de la zona referida, proceden de fábricas *ad hoc* de provincias argentinas que no tienen nada que ver culturalmente con Humahuaca o de Bolivia. ¿Se ha convertido la Quebrada de Humahuaca en un gran parque temático? Se intentan circuitos turísticos a comunidades aborígenes, que orillan el peligroso límite del pintoresquismo *for export*. Los indicios no son precisamente alentadores. La “puesta en valor” opera como un desvalor¹²¹.

La cultura local se convierte en objeto de consumo y la presión consumista conduce a la estandarización que uniforma y “pasteuriza” hasta la pérdida del sentido original, al descontextualizarse, en funesta proliferación de Disneyworlds y Parques Temáticos. Al respecto, asusta el “modelo” del Pelourinho, el lu-

¹²⁰ Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez, “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, *Cultura y Patrimonio*, 2012, obtenido de: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>

¹²¹ Resulta interesante la observación de Cristina Cruces Roldán en “El flamenco como objeto de deseo. Autenticidad, mercado y políticas culturales”, sobre “las condiciones que exige UNESCO en sus Declaraciones de Patrimonio Oral e Inmaterial. La primera proclamación del año 2001 se dirigió explícitamente hacia espacios culturales y formas de expresión populares y tradicionales de valor excepcional, enraizadas, que sirvieran de modo de afirmación de la identidad cultural y jugaran un rol cultural actual. Pero, indicaba literalmente, debían estar “amenazadas de desaparición a causa de la falta de medios de salvaguarda y de protección, sea por procesos de transformación acelerada, urbanización o aculturación”. Es decir, la propuesta de UNESCO parece dirigirse a patrimonios del mundo que necesitan ser preservados garantizando así la propia diversidad cultural. Hacia culturas minoritarias que no están dotadas de patrimonios evidentes como los monumentales, pero que sí son depositarias de saberes con fuerte concentración de patrimonio cultural inmaterial. Hacia pueblos cuyos cauces de expresión y representación en sus estados-nación no están asegurados. Con este fin, a los aspirantes se les exige la presentación de un plan de acción de revitalización, salvaguarda y promoción. Plan de acción que en el caso de la Quebrada de Humahuaca no parece evidente. *Flamenco, negro sobre blanco. Investigación, patrimonio, cine y neoflamenco*, Sevilla, Editorial Universitaria, 2018

gar de mayor simbolismo afro-brasileño, situado en el centro de Salvador da Bahía, del que fueron desplazados los residentes pobres —quienes viven realmente esa cultura— para dar lugar a un proyecto de "conservación del patrimonio" llevado a cabo por una red de grupos culturales, empresas, fundaciones, bancos, instituciones gubernamentales, la Iglesia y la industria del turismo para atraer turistas con el obvio afán de lucro.

Si no se toman los recaudos pertinentes, el turismo no será otra cosa que una herramienta más de la colonización con la máscara nefasta del progreso. Y, así, "desarrollo" equivaldrá a "depreciación". Villaseñor y

Zolla¹²² ponen el acento en la patrimonialización de elementos inmateriales y los riesgos que conlleva: el reconocimiento de ciertas prácticas culturales como parte del patrimonio inmaterial de un país, las relocaliza dentro de un conjunto de estructuras políticas, económicas y simbólicas que rebasan el ámbito en el que habitualmente se desarrollan (el de la cultura local), por medio del involucramiento de una serie de agentes e intereses localizados en distintos ámbitos y niveles de gobierno (nacionales e internacionales), en la industria turística o en los medios de comunicación. La inclusión de prácticas culturales específicas como parte del patrimonio inmaterial, lejos de ser una práctica políticamente inocua, tiene el efecto de situarlas dentro de otros discursos y formas de representación, asignándoles nuevas significaciones y valores, y jerarquizándolas de acuerdo con criterios distintos a los que tienen en el ámbito local. Así,

(...) el ejercicio del poder, por parte de instituciones o grupos de élite, genera una desigualdad social, ya sea política, cultural, racial, de clase o de género. Así, puede argumentarse que el discurso patrimonial, tanto nacionalista como cosmopolita, puede, en ocasiones, constituirse como un instrumento de dominación por medio del cual las instituciones culturales nacionales e internacionales están en posibilidades de apropiarse de las expresiones culturales, ya sea material o simbólicamente¹²³.

122 Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez, "Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura", *Cultura y Patrimonio*, 2012, obtenido de: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>

123 Villaseñor y Zolla, 81.

Volvemos a Bonfil: ¿quién decide sobre qué se patrimonializa? El control cultural a pleno. La definición de aquello que es digno de considerarse patrimonio entraña una relación de poder en la que los grupos de élite y las instituciones se otorgan a sí mismos la autoridad moral o legal para dicha definición. ¿En qué medida no se atenta contra los derechos culturales de los grupos sociales afectados cuando se patrimonializa una práctica que ya dejaría de ser local para “nacionalizarse” o “mundializarse”?

El cambio de las prácticas culturales producido por los intereses económicos y políticos no es el único aspecto preocupante en el tratamiento y promoción de las expresiones culturales. El otro extremo, también alarmante, es la búsqueda por la conservación de la “autenticidad”, ésta definida por gestores e instituciones externos, en donde se condena la modificación de las formas expresivas, sin entender las razones del cambio cultural¹²⁴.

¿Quién decide? ¿Los intelectuales urbanos que constituyen una élite legitimadora de expresiones de la alteridad para lo que formulan categorías *ad hoc* y se deleitan con el color, la nota exótica, el folclore de la peor calaña? ¿Los propios involucrados, las poblaciones? ¿La industria del turismo que valorará las culturas según las posibilidades de rentabilidad? Pero... ¡atención! “¡Que no panda el cúnico!”¹²⁵ No todo ha de ser malas noticias: “La entrada de muchas expresiones en los espacios institucionales del Estado con frecuencia es aprovechada en un sentido estratégico, como vía para demandar reconocimiento o hacer visible la existencia de demandas y reclamos”¹²⁶.

Ideas para construir poder

Sin ánimo de agotar las posibilidades, sino de ofrecer puntos de partida, aporto algunas sugerencias para la acción. Sin duda, el inicial es un **concepto amplio (un modelo abierto)**. El concepto

124 Villaseñor y Zolla, 90.

125 Roberto Gómez Bolaños, *El Chapulín Colorado*, México, programas de televisión

126 Villaseñor y Zolla, op.cit., 95.

de cultura sobre el cual nos basemos va a determinar el tipo de política que diseñemos. Un modelo abierto permite relacionarnos más y mejor con otras áreas de gestión pública, privada, tercer sector, etcétera, que es una de las claves de la construcción de poder. Después viene lo que sigue:

Contar con la información más completa y actualizada posible sobre las actividades culturales, su impacto en el desarrollo de la comunidad y sus posibilidades como factor de inclusión social.

Formar los agentes necesarios para optimizar las gestiones, **los públicos** para asegurar el tránsito intergeneracional de los valores y aumentar las referencias identitarias. Y **los artistas**, para favorecer el surgimiento y crecimiento de creadores.

Fortalecer y valorizar las expresiones populares que enriquecen el acervo cultural a través de las cuales una comunidad afianza y manifiesta su identidad.

Ocupar y abrir espacios en el territorio, en las administraciones y en los medios: Cuanto más despliegue territorial se tenga, mayor será el poder con que contemos. Cuantas más instituciones haya en el territorio avocadas a la cultura, más posibilidades de acción y de encuentro con la comunidad. La existencia de estructuras en las administraciones públicas con mayor o menor reflejo presupuestario es un factor de peso en la trama de poder. Abrir espacios donde no los haya (creación de centros culturales, bibliotecas, salas; creación de direcciones, subsecretarías, institutos), mejorar lo que existe (ampliaciones, refacciones, modernización de equipamientos; jerarquización, elevación del nivel, de las instancias administrativas) constituyen pasos para la ampliación del poder.

La presencia sostenida en los medios de comunicación es un buen soporte. Establecer redes de radio y televisión comunitarias y alternativas. La cuestión es la manera en que se ocupan los espacios porque un mal manejo de un equipamiento o de una estructura puede ofrecer la excusa para su cierre. No hay que olvidar: para gran parte de la dirigencia, la cultura es un gasto superfluo y es lo primero que habrá de reducirse en tiempos de crisis.

Integrar jurisdicciones: ¿Cuántas veces las diferentes jurisdicciones que operan sobre un territorio actúan desarticuladas y a veces hasta en franca oposición? Los municipios no se relacionan con la provincia y el estado nacional va por su lado entre rivalidades y sospechas. El funcionamiento coordinado da resultados superiores al optimizar recursos materiales y humanos. Además, como *plus*, está el conocimiento que proporciona trabajar en equipo. Sobre todo, la convicción de que **la cultura es más importante que las jurisdicciones**.

Exigir con la prepotencia del trabajo, no con la queja reiterada y aburrida, que por épocas parece la única manifestación de la “gente de la cultura”. Y para eso hay que generar hechos.

Coordinar acciones con otras áreas de gestión y de la sociedad: No se puede concebir el sector Cultura como un compartimiento estanco, un mundo cerrado sobre sí mismo. Es preciso establecer acuerdos con otras áreas buscando los puntos de contacto que habrán de convertirse en nodos de poder. Las universidades, las escuelas, la formación docente, constituyen a simple vista un sector afín. Pero existen nichos para la acción en Obras Públicas, en Salud, en Economía, en Defensa, en Seguridad.

Movilizar a toda la comunidad: La cultura es demasiado importante para una sociedad como para dejarla en manos de una élite y/o una administración. Movilizar a la comunidad no significa juntar gente en recitales masivos, sino involucrarla en aras de un proyecto común y propio del que sea verdaderamente protagonista.

La universidad en la tram(p)a

¿Cómo se ubica la universidad pública en este campo, en esta pugna constante? Frente a la monocultura del saber, la universidad enfrenta la disyuntiva de:

1. Apuntalar el academicismo colonizado y colonizador, un territorio en que se ha desenvuelto gran parte del mundo académico en Nuestra América al formar y crear élites para mantener el poder de una clase dominante y, por lo tanto, excluir de las herramientas de poder a toda otra clase social para garantizar la reproducción social.

2. Poner en valor y en juego todos los saberes y, con ello, abrir caminos de igualdad e inclusión.

La universidad, sin lugar a dudas, incide (y puede incidir) en el basamento conceptual y, sobre todo, en los puntos 1, 2, 3, 7 y 8 del párrafo anterior. Información, formación de masa crítica, la cantidad mínima de personas necesarias para que el fenómeno adquiera una dinámica propia que le permita sostenerse y crecer, valorización de expresiones culturales, contribuir a la integración de las gestiones. La universidad puede —y debe— colaborar en el diseño de planes estratégicos, programas y proyectos. Obviamente, tiene que adoptar un fuerte compromiso con el territorio de influencia más allá de la supuesta "universalidad" que la palabra "universidad" denota: debe aplicar la ecología de las transescalas (puesto que lo universal se edifica desde lo local) y pintar la aldea como quería el viejo Tolstoi.

Así, la universidad resulta un jugador clave en el necesario cambio de paradigma que requiere el sector Cultura para crecer como factor de poder, especialmente si se considera que el gestor es un operador del sentido en la vida de las comunidades, un catalizador de las energías culturales que circulan o están larvadas en las sociedades. Un actor que puede ser fundamental en esta trama si evita caer en la trampa de quedarse en el rol esclerosado y dependiente que le asignaron los poderes hegemónicos y caer en la creación de mandarinatos incalificables. Claro que, para esto, la universidad también debe asumir que... ¡Cultura garpa!

Bibliografía

- Antonio Arantes, citado en Olmos-Santillán Güemes (compiladores), *Cultural; las formas del desarrollo*, Buenos Aires, CICCUS, 2008.
- Arturo Jauretche, *Los profetas del odio y La Yapa*, Buenos Aires, Corregidor, 2007.
- Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI Clacso, 2009.
- Cristina Cruces Roldán, *Flamenco, negro sobre blanco. Investigación, patrimonio, cine y neoflamenco*, Sevilla, Editorial Universitaria, 2018
- Guillermo Bonfil Batalla, "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural" en Adolfo Colombres (compilador), *La cultura popular*, México, La red de Jonás Premia Editores, 1982.
- Isabel Villaseñor Alonso y Emiliano Zolla Márquez, "Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura", *Cultura y Patrimonio*, 2012, obtenido de: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>
- Javier Pérez de Cuéllar, Lourdes Arizpe y otros, *Nuestra Diversidad Creativa*, México, UNESCO, 1997.
- J. Greimas y J. Courtes, "Actante", *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1990.
- Rodolfo Kusch, *Geocultura del Hombre Americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

Educación

Educación (Popular) y Gestión Cultural (Comunitaria) Aportes para entender su relación desde una perspectiva nuestroamericana

Daniel Fauré Polloni¹²⁷

Introducción

En el presente artículo se presenta un breve recorrido histórico del proceso de configuración y desarrollo de la educación popular en Nuestramérica, entendida como la respuesta original de nuestros pueblos a los procesos de aculturación colonial y capitalista que se implementaron desde los macrosistemas educativos formales que nacieron con nuestras repúblicas. A partir de dicho análisis histórico, se presentan algunas características centrales de esta propuesta que pueden ser de utilidad para potenciar la dimensión educativa de la Gestión Cultural de carácter comunitario.

¹²⁷ Chileno. Doctor en Historia de Chile (Universidad de Chile) y Educador Popular (Colectivo de Sistematización Militante Caracol – El apañe de los piños). Profesor adjunto del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile y Coordinador del Programa de Vinculación con el Medio “Memorias de Chuchunco”. Contacto daniel.fauré@usach.cl. ORCID ID: 0000-0003-3909-609X.

La educación en Nuestramérica: una mirada histórica

Hablar de educación en Nuestramérica —como la llamara Martí— implica asumir algunas precauciones y consideraciones. La primera, aunque evidente, es precisar que educación no es sinónimo de escuela (entendiendo la escuela como la institución educativa más incluyente en nuestro continente). Dicho de forma más amplia, educación no es sinónimo de institucionalidad educativa¹²⁸.

Señalamos esto porque la primera entrada posible a una definición de educación es aquella que, situada desde la vereda de aquella institucionalidad, hace un recuento de cómo se ha ido configurando la noción de la práctica educativa como un derecho y cómo esa noción ha sido asumida y resguardada por los sistemas público-estatales de educación, con diferentes grados de inclusión y participación social y en conflicto —en nuestra historia reciente— con los avances neoliberales.

Sin embargo, si descentramos la mirada de la institucionalidad estatal (el Estado Docente) o de su contraparte, la institucionalidad educativa privada (el Mercado Docente), podemos hacer una nueva entrada a lo educativo desde la vereda de otras prácticas sociales que han encarado la producción y socialización de saberes en paralelo, en colaboración, en contra y más allá de esas institucionalidades. En ese sentido, partiremos señalando que una entrada nuestroamericana a la educación —como categoría y como práctica— requiere y se sustenta dialécticamente en esa doble entrada.

Comencemos, entonces, por una mirada desde arriba. Desde la constitución de los Estados Nacionales en Nuestramérica y durante parte importante del siglo XIX, uno de los objetivos fundamentales que se trazaron las élites criollas fue la configuración de una institucionalidad educativa a cargo del mismo Estado. La necesidad de establecer un orden social jerárquico y centralizado implicaba no solo una tarea militar y administrativa, sino también —o quizás fundamentalmente—, una tarea cultural. Dicho de otro modo, las élites del continente entendieron tempranamente

128 Sobre este punto, hay una interesante lectura crítica que se desarrolla en Nuestramérica sobre todo a partir del trabajo del austríaco-mexicano Iván Illich. Ver: Iván Illich, *La sociedad desesclarizada*, México D.F., Joaquín Mortiz, 1985.

que todo posible conflicto social, y en particular aquellos que los enfrentaban como clase con las bases plebeyas de la sociedad, no podría ser simplemente superado con el peso de la ley y/o el monopolio progresivo de la violencia, sino que debía ser acompañado por un proceso de colonización cultural. A partir de esto, la práctica educativa formal y sistemática, anteriormente solo ejercida por y para las élites, comienza a ser vista como deseable para todos aquellos que quedaron bajo la administración de los nacientes Estados y, con una visión colonial del saber que condicionó las primeras propuestas curriculares, nuestras élites configuraron los sistemas educativos formales donde, a lo largo del siglo XIX, fueron integrándose paulatinamente importantes franjas de las clases populares.

Junto con este proceso de masificación de las prácticas educativas estatales, aparecen conceptos como “instrucción pública” o incluso “educación popular”, asumiéndose como sinónimos de prácticas educativas para el pueblo entregada por las élites, con un afán civilizatorio y moralizante durante el siglo XIX¹²⁹ —todo bajo una lógica colonial para entender ambas categorías— y de integración al espíritu nacional patriótico o a los modelos de desarrollo económico capitalista durante el siglo XX. Así, en cualquiera de dichas opciones —e independiente de las tensiones que se han generado *intra* élites en su conformación— estos experimentos educativos buscaron integrar de manera subordinada a las clases populares en proyectos nacionales oligárquicos por la lógica del disciplinamiento y el control.

Es precisamente la fuerza y duración de estos proyectos y de la institucionalidad que se ha generado para ello, sumado al entramado legal que los ha facilitado y convertido en sistemas oficiales, que se ha configurado la idea, instalada en el sentido común, de que educación en Nuestramérica es sinónimo de escuela y, en particular, de escuela pública¹³⁰.

Sin embargo, si ampliamos la mirada investigativa descentrándola de las élites, apostando a hacer una historia social de la educación en Nuestramérica, podemos ver con claridad que esta

129 Mario Monsalve y María Loreto Egaña, “Civilizar y moralizar en la escuela primaria popular”, Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (Ed.), *Historia de la vida privada en Chile*, Santiago, Taurus, tomo 2, 2006, 119 – 137.

130 Ver: Pablo Pineau, “¿Por qué triunfó la escuela?, o la modernidad dijo: ‘Esto es educación’ y la escuela respondió: ‘Yo me ocupo’”, Pablo Pineau, Inés Dussel y Marcelo Caruso (Ed.), *La escuela como máquina de educar*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

es un camino de marchas y contramarchas donde, apenas se configura la primera institucionalidad educativa formal, en paralelo fueron surgiendo contrapropuestas educativas que, emanadas desde los sectores plebeyos de la sociedad, fueron gestionadas con fines complementarios, paralelos o derechamente contrarios a los que emanan de los sistemas educativos formales. Así, hablar de educación en Nuestramérica desde esta mirada social —y no solo institucional— es hablar de un escenario de disputas de saberes, metodologías y sentidos.

Sin querer hacer un análisis profundo de estas educaciones a contramarcha, es necesario mencionar los esfuerzos que comenzaron a realizar diversas franjas organizadas de las clases populares urbanas desde mediados del siglo XIX para configurar espacios y prácticas educativas paralelas configurando nuevos procesos de *educación popular*, como las define la historiadora argentina Adriana Puigróss, o de *autoeducación popular*, como las bautiza el historiador chileno Gabriel Salazar¹³¹.

El primer proceso de autoeducación sistemático por parte de las clases populares es el que comienza a gestarse desde la segunda mitad del siglo XIX y que tendrá, en primera instancia, un referente claro en las 'sociabilidades educativas'¹³² que implementan sociedades populares urbanas —los sectores artesanales—: escuelas nocturnas de artesanos e innumerables veladas o matines, en los que el sujeto artesanal no solo buscó fortalecer una propuesta de autonomización económica a partir de la instrucción, sino que, fundamentalmente, intentó levantar espacios autogestionados de construcción identitaria, cultivada y celebrada en cada encuentro a partir de la conversación, las charlas, la música, el teatro y el baile.

Dichas experiencias encontraron, entrado el siglo XX, un correlato y una continuidad en el mundo obrero, el que recogió la experiencia artesanal potenciando las prácticas educativas como un soporte fundamental de generación de identidad, de lectura de la realidad y de construcción de proyecto. Así, bajo el amparo de

131 Adriana Puigróss, *La educación popular en América Latina. Orígenes, polémicas y perspectivas*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 1998, 27-28 y Gabriel Salazar, "Los dilemas históricos de la auto-educación popular en Chile. ¿Integración o autonomía relativa?", *Revista Proposiciones* 15, Santiago, Ediciones SUR, 1988.

132 Concepto tomado de: Pablo Toro, *Una mirada a las sociabilidades educativas y a las doctrinas de la élite y de los artesanos capitalinos frente a la demanda social por instrucción primaria*, Tesis de Licenciatura en Historia, Santiago, PUC, 1995, primera parte.

la ideología socialista y comunista, se dieron amplios y diversos procesos de educativos materializados en escuelas y universidades populares, centros culturales y de estudios sociales, ateneos libertarios, cafés literarios, representaciones teatrales, orfeones obreros, por nombrar algunas; prácticas con alta presencia en México, Cuba, Perú, Brasil, Argentina y Chile³³.

El proceso anterior derivó en un siglo XX con novedades importantes en el terreno educativo. La irrupción política de las clases populares obligó a que los sistemas políticos se ensancharan —por la vía democrática o populista— y, de igual forma, los sistemas educativos estatales intentaron hacerse cargo de ese mayor protagonismo social y popular generando importantes procesos de ensanchamiento y crecimiento estructural. Sin embargo, esto no implicó necesariamente la integración activa de las clases populares latinoamericanas al orden social de las élites—administrado ahora por las clases medias intelectuales, profesionales o militares—. Por lo mismo, el escenario nuestroamericano se vio nuevamente remecido en 1959 con el triunfo de la Revolución Cubana y, con ella, con la irrupción del “pueblo” como sujeto histórico colectivo, en un proceso creciente que se mantendrá durante toda la segunda mitad del siglo XX; un “sujeto pueblo” con mayores grados de autonomía política y cultural de los partidos políticos y los Estados, con proyecto e historicidad propia, que se distanciaba progresivamente de ese pueblo como objeto que debía ser integrado, clientelizado o representado por los gobiernos populistas o frentepopulistas de la primera mitad del siglo XX.

La aparición del pueblo como sujeto histórico, post revolución cubana, implicó un interesante proceso de visibilización de nuevas franjas de las clases populares, descentrando la mirada desde la clase obrera hacia otros actores colectivos: las y los pobres del campo y de la ciudad. Con ello, la categoría de clase obrera se abre y se integra en otra mayor —las clases populares— mostrando toda su diversidad interna, reclamando el reconocimiento de su propia cultura, de su derecho a la tierra y a un lugar en la ciudad y de su propia representación política.

Es en este contexto en el que aparece la corriente educativa más importante del siglo XX y que está en la base de la gestión

133 Ver: Roberto Elisalde y Marina Ampudia (Comp.), *Movimientos sociales y educación. Teoría e Historia de la educación popular en Argentina y América Latina*, Buenos Aires, Editorial Buenos Libros, 2008.

cultural de cuño latinoamericano: la “educación popular”, no entendida como acción caritativa que emanaba desde las élites hacia los sectores plebeyos —como se conceptualizaba a fines del siglo XX e inicios del siglo XX— sino como gesta propia de estas clases populares, desde sí y para sí.

Así, la fértil década de los 60 ve nacer esta nueva “educación popular”, como una de las creaciones más originales del continente y compartiendo escenario con el impulso inicial de la Teología de la Liberación y de la ‘guerra de guerrillas’ guevarista, completando una tríada indisociable que configuró una matriz cultural latinoamericanista. Una nueva corriente educativa que nace estrechamente vinculada con el pensamiento y la práctica político-pedagógica de Paulo Freire: educador brasileño que, como muchos otros intelectuales críticos y progresistas de su época, tuvo que sufrir de la persecución política, el exilio y la censura en contra de su práctica y de la difusión de su reflexión, por pensar alternativas de cambio social donde los sectores populares eran reconocidos como sujetos históricos protagonistas.

Ahora, el desarrollo de la educación popular en Nuestramérica no ha sido lineal ni unívoco, sino más bien se ha ido adaptando a los diferentes escenarios de la conflictividad social del continente. Así, en sus inicios, esta práctica logró insertarse tanto al interior como en los límites de la educación formal estatal en tanto apareció como una respuesta a la demanda social-popular transversal de democratización política y de reconocimiento cultural, lo que derivó en una serie de esfuerzos por parte de los Estados de ‘institucionalizar’ la idea de que la educación es un derecho y que, en tanto tal, debía ser irradiado, asegurado y distribuido hacia la totalidad de la población desde una institución central estatal: la educación pública.

Lo anterior forzó a la educación formal estatal a abrirse a propuestas político-pedagógicas alternativas —idealmente con los menores costos económicos posibles— que le permitieran hacerse cargo de esa demanda creciente por educación que venía, sobre todo, por parte de la población adulta de los sectores pobres urbanos y rurales. Eso implicó el florecimiento de diversos programas de educación no formal y, específicamente, de proyectos de alfabetización que permitieron a los Estados dar una respuesta rápida a la demanda de inclusión social educativa que venía de las clases populares. Este nuevo campo, que conoceremos como

“educación de adultos” fue el espacio donde se incubó, creció y se fortaleció la educación popular de cuño freireano¹³⁴.

La educación popular: propuestas y apuestas

Queremos traer a colación el análisis propuesto por Carlos Alberto Torres por su aporte en el análisis del contexto en el que se inscribe —no sin conflictos— la educación popular¹³⁵. Este autor, con el objetivo de hacer una revisión de las políticas de educación no formal en el continente durante el siglo XX —con especial énfasis en la educación de adultos, en general, y en los procesos de alfabetización, en particular—, propone una matriz analítica para entender su desarrollo basado en las “racionalidades generales” que se evidencian en las políticas educativas del siglo XX y, además, la “dinámica social” en la que estas racionalidades buscaron operativizarse en Nuestramérica, identificando y otorgando una posición específica en dicha matriz a la educación popular. En lo concreto, Torres construye esta matriz de análisis considerando, por un lado, las ‘racionalidades’ que se distinguen en estas políticas (la incremental¹³⁶ y la estructuralista¹³⁷) y, por otro lado, el

134 Ver: Daniel Fauré, *Auge y caída del movimiento de educación popular chileno. De la ‘Promoción Popular’ al ‘Proyecto Histórico Popular’ (Santiago, 1964-1994)*, Tesis de Maestría, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2011.

135 Carlos Alberto Torres, *La política de la educación no formal en América Latina, México, Siglo XXI*, 1995.

136 “En sentido estricto, las perspectivas incrementales no cuestionan las raíces del sistema socioeconómico en el que se conforma la educación; por el contrario, el núcleo básico de esta racionalidad puede expresarse en los siguientes términos: hacer de los procesos educativos una variable funcional en el complejo estructural y sistémico de la economía y la sociedad capitalistas. [...] Desde este punto de vista, el principal papel de los planificadores y administradores de la educación consiste en aumentar la eficiencia del sistema por medio de la planificación y administración racionales, así como mediante la investigación, la experimentación con nuevos proyectos o, en general, la formación de políticas educativas por expertos. [...] Este enfoque sostiene que las reformas educativas deben contribuir a la especialización y la diferenciación estructural de la sociedad, y especialmente a mejorar las habilidades de la fuerza de trabajo. Así, la educación aparece como una de las determinantes más importantes del objetivo de equidad y bienestar social, contribuyendo a la movilidad vertical de los individuos. [...] Entre las implicaciones de esta perspectiva a nivel de la política educativa se halla la afirmación de que el aumento del nivel de educación de la población hará aumentar tanto la productividad como la remuneración de la fuerza de trabajo, y así contribuirá por último a reducir la desigualdad social”. Torres, op. cit., 27-29.

137 En esta visión, “[...] la educación es vista como un fenómeno social que desempeña un papel importante en el crecimiento capitalista y con frecuencia regula los flujos de la mano de obra. Esa mano de obra, como resultado de procesos educativos formales y sistemáticos,

ámbito de las circunstancias sociales en que se desarrollaron los programas de educación de adultos en el continente, distinguiendo dos situaciones básicas: a) una coyuntura social de activación política y participativa de la ciudadanía (donde la dinámica social supera las fuerzas del orden) y b) una coyuntura donde este orden es reforzado vía control político y participación restringida (corporativismo)¹³⁸. Esquemáticamente, su propuesta se resume así:

Cuadro 1.1: Distintos enfoques de la educación de adultos¹³⁹

	Modos de planeación de la política	
Participación política	Incrementalismo	Estructuralismo
Activación y participación política	Modernización; capital humano	Pedagogía del oprimido - educación popular
Control político, participación limitada	Idealismo pragmático	Ingeniería social (corporativismo)

Así visto, desde la perspectiva de los procesos de alfabetización, la educación popular, estructuralista y enfocada a la activación de la participación política reunió, para Torres, las siguientes características:

“Para este enfoque los principales problemas de la educación no son pedagógicos ni metodológicos, sino políticos. Los programas de educación de adultos se diseñan explícitamente como mecanismos o instrumentos de colaboración pedagógica o política con sectores sociales subordinados. Es una pedagogía para la transición social, y por lo tanto define

adquiere mejores calificaciones (destreza, habilidades, conocimientos), a la vez que se socializa en determinadas normas y valores que en muchos casos contribuyen al fortalecimiento del control social y de la hegemonía existente, aun cuando en otros casos puedan ser fuente de contradicción y conflicto”. *Ibid.*, 29.

138 Torres, op. cit., 31.

139 Cuadro 1.1 en: *Ibid.*, 32.

su actividad educativa como una ‘acción cultural’ cuyo objetivo central puede resumirse en el término ‘concientización’. En su versión más radical la especificidad de la concientización reside en el desarrollo de la conciencia crítica como conocimiento y práctica de clase, es decir, aparece como parte de las ‘condiciones subjetivas’ del proceso de transformación social¹⁴⁰.

Ahora, si bien Torres busca insertar a la *educación popular* como una variante más de las políticas estatales de educación de adultos — independiente de su carácter no formal—, no deja de caracterizarla como una práctica “límite”, que tensiona los márgenes de lo institucional y que plantea constantemente su rechazo a su vinculación con lo estatal:

“La transmisión de ideas, valores y conocimientos se halla en segundo lugar respecto a compartir experiencias. Entre las principales características de este enfoque se encuentra su resistencia a la vinculación con el aparato del estado (capitalista) y a la organización burocrática de la práctica educativa. En la medida en que el estado y la escuela representan lugares de represión y de mediación social, esta pedagogía, en contraste, aboga por la creación de alternativas no académicas y no estatales insertas en el corazón de la sociedad civil. En consecuencia, muchos de sus representantes trabajan política y profesionalmente cerca de partidos políticos, universidades y centros de investigación, así como de las organizaciones de base de las iglesias¹⁴¹.”

Así, la educación popular, como práctica límite, demostró precisamente su historicidad: su sentido de adaptación a los diferentes contextos nuestroamericanos donde la centralidad pasaba por la lectura colectiva de la experiencia social buscando generar procesos colectivos de concientización en torno a estas problemáticas compartidas, buscando formas de solución colec-

140 *Ibid.*, pág. 35.

141 Torres, op. cit., 35.

tivas basadas en la asociatividad y organización popular en base a sus propias experiencias y saberes previos.

Bajo esos principios, la educación popular logró —como la principal práctica educativa de la sociedad civil— desplegarse con éxito en medio de los regímenes dictatoriales que atravesaron nuestro continente en la década de los 70 y los 80, facilitando los diversos procesos de reconfiguración del tejido social que la violencia fascista destruyó. Una dinámica que no se agotó una vez que las dictaduras cayeron —casi todas negociando su salida con sectores civiles que, posteriormente, negaron los canales de participación popular—, pero que derivó en que esta corriente educativa fuese recogida fundamentalmente por dos sectores: por un lado, las organizaciones de profesionales que buscaron insertar la propuesta político- pedagógica freireana al interior de los sistemas educativos formales y las políticas públicas enfocadas en los sectores populares —lo que se denominó la “refundamentación de la educación popular”¹⁴²—; y, por otro lado, por diversos movimientos populares del continente —los llamados “nuevos movimientos sociales” — que plantearon, en su grado mínimo, que las prácticas educativas formales de sus integrantes debían ser gestionadas por las comunidades organizadas, con o sin apoyo del Estado; hasta su grado máximo, donde se entendió que el movimiento social es un sujeto pedagógico, donde todo su accionar organizativo y de lucha puede ser concebido y pensado como un ejercicio educativo (de concientización colectiva), incluyendo entre un polo y otro un amplio entramado de prácticas educativas, formales y no formales, de formación política y de desarrollo y expresión cultural¹⁴³.

Todo el proceso histórico anterior es el que nos permite afirmar que la propuesta de la educación popular, con sus diversas

142 Este proceso, vivido con fuerza a comienzos de la década de los 90, hizo frente a la necesidad de actualizar la educación popular frente a los nuevos escenarios postdictatoriales latinoamericanos, el impacto de la globalización neoliberal y la crisis del movimiento popular, que se tradujo en una aparente “crisis ético-política” del horizonte emancipatorio de la educación popular y una “crisis pedagógica” -vaciamiento de la propuesta, tecnificación excesiva-. Para un análisis contextual de este proceso, ver: Jorge Osorio, “Hacia un balance de la refundamentación de la Educación Popular”, *Revista Aportes* 46, Bogotá, Dimensión Educativa, 1996, 7-18.

143 La producción en torno a la dimensión educativa de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos ha experimentado un importante crecimiento en los últimos años. Destacan, entre ellos, las investigaciones de Raúl Zibechi, Norma Michi, Hernán Ouviaña, Mercedes Palumbo, Alfonso Torres, entre otros. Para un balance de estos estudios, ver: Disney Barragán y Alfonso Torres, “Estudios sobre procesos educativos en organizaciones y movimientos sociales”, *Revista Folios* 48, Universidad Pedagógica Nacional, 2018, 15-25.

expresiones en el complejo escenario de Nuestramérica desde la Revolución Cubana hasta nuestros días, se ha constituido como la forma específica y original en que se ha expresado lo educativo en nuestro continente. Por ello, sostenemos que esa especificidad —su sello nuestroamericano— no puede olvidarse, sino que, por el contrario, debe ser la base de cualquier propuesta de Gestión Cultural que pretenda ser un facilitador de la producción y socialización cultural de Nuestramérica y de sus pueblos.

Para una delimitación de lo educativo en Nuestramérica útil para el desarrollo de la Gestión Cultural

La Gestión Cultural tiene una dimensión educativa fundamental. Por lo mismo, las formas en que comprendamos lo educativo puede modificar de manera categórica nuestra práctica. Por ello, esta larga introducción histórica nos otorga los elementos necesarios para poder construir una definición teórica de lo educativo, pero situada y fechada. Una definición nuestroamericana útil para el trabajo de gestoras y gestores culturales que intentan potenciar la dimensión político-pedagógica de su trabajo. Para ello, presentaremos acá tres pilares de lo educativo fundamentales a considerar: la noción de saberes, su carácter de práctica social y su intencionalidad política —su relación con el poder—.

1. La educación y su relación con la producción y socialización de saberes

Todo ejercicio educativo es una práctica social donde diversos sujetos y sujetas entran en determinada relación intencionada para producir y/o compartir saberes en función de determinados objetivos. La educación popular no escapa de esta definición, pero carga con el peso de un apellido: lo popular. En su caso específico —y siguiendo con su condición de práctica situada y fechada—, el adjetivo responde precisamente al carácter que han tomado históricamente las prácticas educativas en Nuestramérica. Como señala el educador popular Luis Bustos:

“Esa práctica, tal vez, podría haber sido expresado con la palabra educación, recuperando para esta expresión su verdadero sentido (etimológicamente: extraer, sacar, exteriorizar cada uno lo mejor de sí, expresarse en espíritu de verdad y justicia). La necesidad de agregarle el apellido de popular surgió del mismo hecho que, en nuestra sociedad, el conjunto de prácticas, estructuras y normas que rigen y legitiman la institucionalidad educativa han jugado generalmente al servicio de una élite”¹⁴⁴.

Algo similar parece plantear el educador popular brasileño Carlos Rodríguez Brandao cuando plantea el origen de la educación popular a partir de la necesidad histórica de un nuevo tipo de saber: “La educación popular surge históricamente cuando las condiciones ideológicas, políticas y pedagógicas, hacen necesario el apareamiento de otra modalidad de trabajo activo con las clases populares, en el campo específico de las relaciones que envuelven el saber, el conocimiento”¹⁴⁵.

En ese sentido, uno de los aportes de la educación popular a las formas de comprender, diseñar, ejecutar y evaluar prácticas educativas en Nuestramérica es que al agregar el apellido de popular explicitó el carácter intencionado de esta práctica. Recogiendo la máxima freireana de que no existe práctica educativa neutra sino, al contrario, que toda práctica educativa responde a determinadas concepciones de ser humano y de sociedad¹⁴⁶, la educación popular se constituyó en una corriente precisamente en tanto permitió aunar esfuerzos, debates y aprendizajes en una importante franja de prácticas educativas autogestionadas por la

144 Luis Bustos, *Los talleres de Educación Popular del Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE): entre el discurso y la práctica*, Tesis de Maestría, Santiago, UMCE, 1996, 46.

145 Carlos Rodríguez Brandao, “La educación popular en América Latina”, en: *La educación popular de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 53.

146 Como señala Freire: “No puede haber una teoría pedagógica, que implique fines y medios de la acción educativa, que esté exenta de un concepto de hombre y de mundo. No hay, en este sentido, una educación neutra. Si para unos, el hombre es un ser de adaptación al mundo (tomándose el mundo no solo en sentido natural sino estructural, histórico, cultural), su acción educativa, sus métodos, sus objetivos estarán adecuados a esta concepción. Si para otros el hombre es un ser de la transformación del mundo, su quehacer educativo tiene otro camino. Si lo miramos como una ‘cosa’ nuestra acción educativa se traduce en términos mecanicistas, incidiendo cada vez en una mayor domesticación del hombre. Si lo miramos como una persona, nuestro quehacer educativo será cada vez más liberador”. Ver: Paulo Freire, *Sobre la Acción Cultural*, Lima, Fondo de Cultura Magisterial, 1969, 19.

sociedad civil —y en particular por los sectores populares— donde los sujetos se reunían para producir y poner en circulación saberes que les permitieran (re)construirse como sujeto histórico, potenciar su acción colectiva y materializar determinada dimensión de su “proyecto histórico”, todo eso independiente de si estas prácticas se desarrollaran dentro o fuera del sistema educativo formal.

Ahora, al explicitar la intencionalidad política de la práctica educativa era evidente que ello traería aparejado un cuestionamiento de los saberes que facilitan —o no— esa intencionalidad política y una necesaria ampliación de lo que entendemos por saber. Bajo la óptica colonial, que definía el conocimiento como aquel de matriz científica y europea, la educación popular comenzó a trabajar con una definición de saber —o saberes— más amplia, diversa y descentrada. Desde la crítica freireana a la educación bancaria donde un sujeto que sabe deposita su saber en otro que se considera ignorante o vacío, hoy hemos avanzado a considerar las prácticas educativas como aquellos ejercicios donde la transmisión de saberes es multidireccional y antijerárquica, avanzado a la aceptación de la idea de que los saberes también se crean y recrean en el espacio educativo a partir del diálogo de experiencias y saberes previos (superando con ello la falsa separación tan cara a la educación formal entre la investigación — entendida como productora de saber— y la educación —como mera reproductora o correa transmisora de esos saberes—).

Con todo, la educación popular nos ha permitido avanzar a una noción de saber que supera la dicotomía —capitalista y colonial— de pensar/hacer, del trabajo intelectual/trabajo manual, legándonos una noción de saber entendida como capacidad. Como señala el equipo de Educación Popular de ECO:

“Profundizando en el terreno de la modificación, del cambio en la comprensión y acción de los individuos, vemos que el comportamiento del individuo depende de sus posibilidades de acción, así como de la comprensión que tenga del medio en que se proponga actuar. En otras palabras, quisiéramos señalar que las formas de comprender no sólo son de comprender, sino que también son de actuar, como una síntesis compleja de teoría y práctica, de pensamiento y ac-

ción. Esta unidad queremos denominarla “saber” (...) El concepto de saber apunta entonces a una capacidad de los individuos de asumir su situación en forma autónoma, en la posibilidad de poder elaborar respuestas transformadoras, o al menos nuevas, frente a nuevas situaciones. El saber así es instrumento de vida, de interacción social y personal. El saber se especifica en todas las dimensiones del accionar social. Saber pensar, saber trabajar, saber producir, saber crear, saber conocer, saber sentir, etc. En este sentido saber es sinónimo de capacidad¹⁴⁷.

2. La educación es una práctica social de carácter político y cultural

La apertura de la educación popular a considerar que los saberes no son dispositivos acumulados en la cabeza de un sujeto que “sabe” frente a otro que “no sabe” sino que corresponden a formas de interpretar críticamente la experiencia vivida con impacto en nuestras formas de pensar y de actuar en el mundo, implica pensar que una práctica educativa donde se producen o comparten saberes es un ejercicio que trasciende con creces a la práctica que se desarrolla en los espacios institucionales para esto —los macrosistemas educativos formales, sean estatales o privados— y corresponde más bien a un ejercicio social que puede y debe desarrollarse a lo largo de la vida.

Esta noción de educación concebida como un acto colectivo de creación, recreación y socialización de saberes ha abierto el campo a imaginar las prácticas educativas más que como un acto de “enseñanza” como una “puesta en práctica”, que más que “enseñarse”, se “ejerce” socialmente. Y ese carácter no escolarizante es necesario para poder explicitar precisamente el modelo de sociedad que subyace a la práctica; es decir, su carácter político. Como señala Rodrigues Brandao, refiriéndose a la educación popular:

147 Equipo de Educación Popular ECO, “La Educación Popular hoy. Elementos para definirla”, Mario Garcés y Hugo Villela (Ed.), *ECO en el horizonte latinoamericano. La Educación Popular bajo la Dictadura*, Santiago, ECO, 2012, 15.

“Tal vez aquí haya una primera diferencia entre las experiencias de educación. Una diferencia que, según el contexto en que se ubique, se verá acentuada o permitirá una aproximación entre dichas experiencias. Los objetivos de organización para lograr una meta pre- establecida por la institución educadora, se transforman en una propuesta de concientización, para que se realice algo a ser descubierto y colectivamente construido entre los dos polos del acto de educar, al interior de la propia práctica de educación. Se trata de una educación que pasa a ser comprendida como una tarea común que se constituye cada vez que se realiza y que por lo tanto no puede ser ‘enseñada’. El momento de construcción colectiva de un nuevo saber popular ya es un trabajo político y por lo tanto liberador. Pero es también un medio a través del cual el sujeto que ‘se educa’ se vuelve consciente de lo que es, de lo que hace y de lo que puede hacer, de las condiciones en que vive y de lo que debe hacer para transformarlas”⁴⁸.

Esta idea no escolarizante propia de la educación popular nuestroamericana es la que ha llevado a concebir a la educación popular como una práctica social amplia y diversa, donde la acción educativa es más bien un encuentro de sujetos donde, a partir de la mediación de la adquisición/producción de un saber, estos “viven un momento” de educación popular. Siguiendo a Rodrigues Brandao:

“En buena medida, esta se manifiesta como un lugar crítico, donde los grupos comunitarios y movimientos de clase reflejan su propia experiencia, cualquiera sea el lugar social de su aplicación. Este es el sentido de expresiones como: ‘educación popular en el área salud’, ‘una experiencia de educación popular a través de la capacitación de campesinos’; ‘las comunidades eclesiales de base son una experiencia de educación popular’. Esto se da porque una situación sistemática, pero también muy dinámica y diferenciada, de encuentro de educadores y agentes populares, puede suceder en cualquier sector donde

148 Rodrigues Brandao, op. cit., 38.

personas o grupos estén organizándose, o ya se encuentren organizados, desarrollando una práctica propia: 'de salud', 'de educación', 'de organización local', 'de militancia sindical'. Allí en la reflexión compartida de lo que hacen y en la instrumentalización de esa reflexión a través de la adquisición de un saber necesario, las personas viven un momento de educación popular"⁴⁹.

En síntesis, es importante entender que el ejercicio educativo como práctica social implica asumir que estaríamos frente a determinadas acciones históricas de sujetos que solo pueden ser aprehendidas y comprendidas a partir de analizar cómo, frente a determinadas coyunturas históricas que los sujetos no han escogido, estos han realizado una lectura activa de dicho contexto y, frente a la necesidad de plantear soluciones materiales a dichas necesidades, se han re-unido para compartir y generar saberes que los afirmen en tanto sujetos y los preparen para enfrentar de mejor manera dichos condicionamientos que les impone el contexto.

En ese plano, el rótulo de educativo apelaría más a la *forma* de construcción de una alternativa que al objetivo de la misma. Es precisamente esta concepción de educación popular como práctica social la que llevó a que todas las prácticas que nacieron desde fines de la década de los 50, bajo inspiración freireana, entendieran la educación popular como una práctica de cultura popular y definieran a las sujetas y sujetos que se reúnen para vivenciarla como "círculos de cultura". Finalizando con Rodrigues Brandao:

"En forma explícita en el título y/o en los estatutos, la palabra clave en todos los proyectos entre los años 60 y 65, no fue educación o educación popular, sino cultura y cultura popular. Esto por la sencilla razón de que todos se reconocían como grupos de mediación cuya práctica se realiza integralmente a través de la cultura, de una cultura popular, en la cual la educación era un momento. De la misma forma como las experiencias anteriores de educación de adultos terminaron por constituir la comunidad como su

149 *Ibid.*, 45.

lugar de operación, la educación integral como su práctica y el desarrollo socio económico con participación popular como su meta, estos movimientos que arriba nombramos, tendieron a definir las clases trabajadoras (campesinos y obreros) como su lugar de operación, la cultura popular como su práctica y la producción de una nueva sociedad bajo la dirección popular, como su meta¹⁵⁰.

3. La educación es un espacio prefigurativo y, como tal, expresión de poder

La educación, en tanto responde a determinada concepción de sujeto y de sociedad, implica que las formas en que se relacionen los sujetos en ella, los saberes que se produzcan y/o compartan y la manera en que esto se haga, están condicionados por ese modelo de sociedad. Esta condición ha sido relevada con fuerza por la educación popular y es un elemento importante al momento de pensar su proyección. Dicho de otro modo, las prácticas educativas que explicitan su carácter político tienen que ser capaces de gestar, en su propio desarrollo, el modelo de sociedad que quieren construir, el que debe expresarse en el tipo de relación que establecen los sujetos y sujetas que participan en ella y a través de los saberes que crean y socializan.

Sin embargo, no por ello estas prácticas dejan de estar situadas y fechadas. Es decir, no dejan de insertarse en realidades que no necesariamente son afines al modelo de sociedad que quieren implantar. Por ello, las prácticas de educación popular se han gestado a partir de un doble condicionamiento donde, por un lado, están constreñidas constantemente por las realidades opresivas que quieren transformar, pero, por otro lado, están moldeadas por la sociedad futura que quieren construir. Esta dualidad fue definida en términos freireanos por la doble condición de la denuncia y el anuncio, donde las prácticas educativas populares debían tener la condición de denuncia de la sociedad opresora y de anuncio de la nueva realidad que están pariendo. Es esa doble condición —y la necesidad urgente de hacer visible la se-

150

Rodrigues Brandao, op. cit., 66.

gunda dimensión, la del anuncio, en un contexto neoliberal donde pareciera ser que las alternativas al modelo capitalista, colonial y patriarcal tienden a ser más complejas— ha hecho que las ciencias sociales progresistas y los mismos movimientos sociales y populares actuales estén colocando especial énfasis en lo que se ha denominado la “dimensión prefigurativa” o “proyección prefigurativa” de sus prácticas, refiriéndose con esto a un conjunto de prácticas que, en el presente, anticipan la sociedad futura que se busca construir¹⁵¹.

Sin embargo, estas categorías —denuncia, anuncio y prefiguración— están conviviendo con otras que ya existían dentro del lenguaje del pensamiento crítico latinoamericano. En particular, nos interesa una: poder popular, categoría que ha sido revisitada a la luz del desarrollo de estos nuevos movimientos sociales y su compleja relación con la oleada de gobiernos progresistas de la región que emergieron a fines de la década de los 90. Dentro de esto, sostenemos que las prácticas de educación que emanan desde la sociedad civil organizada pueden ser leídas como formas de expresión de poder popular, sobre todo si asumimos —tal como plantean Seguel y Urrutia— que el poder popular constituiría el modo histórico de ejercer soberanía e incidir en las orientaciones políticas en perspectiva de ruptura con el sistema de dominio por parte de las clases subalternas, constituyéndose en la forma genuinamente plebeya de ejercer la política por parte de estas clases, a partir del “desarrollo de un sentido práctico de la disputa política, forjando durante décadas de movilización y desarrollo de experiencias políticas antagonistas, articuladas en tensión creativa con las formas partidarias e institucionales”¹⁵².

En ese sentido, creemos que las prácticas de educación popular pueden ser leídas como expresión de poder popular en dos grandes sentidos: por un lado, en tanto todas las formas de diseño, planificación y gestión de prácticas educativas por parte de estos movimientos sociales y populares, desde dentro, en el margen o por fuera de los macrosistemas educativos formales, en “tensión creativa” con el Estado —pasando de la colaboración a la ruptura y

151 Hernán Ouviaña, “Praxis y política y pedagogía en el joven Antonio Gramsci. Sus aportes para repensar las experiencias de educación popular en los movimientos sociales”, *II Jornadas Internacionales de problemas Latinoamericanos: “Movimientos Sociales, Procesos Políticos y Conflicto Social: Escenarios de disputa”*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2010.

152 Bryan Seguel y Miguel Urrutia, “Prácticas de Poder Popular y Ruptura Democrática. Chile, 1965-2014”, Miguel Mazzeo, *Introducción al Poder Popular. El sueño de una cosa*, Santiago, Tiempo Robado Editoras, 2014, 22-26.

disputa—, constituyen expresiones altamente complejas de ejercer soberanía por parte de estos movimientos al tomar la práctica educativa en sus propias manos; y, por otro lado, en tanto el ejercicio educativo en sí mismo, al asumir el saber cómo capacidad de acción y de incidencia en el mundo, está concibiendo precisamente los saberes como poder en tanto estos tendrían la potencialidad (el poder entendido como potencia¹⁵³) de transformar las formas de pensar y actuar en la realidad, al mismo tiempo que está recuperando la autonomía de las clases populares en la producción y socialización de esos mismos saberes, en clave soberana.

Reflexiones finales: la educación (popular) y la gestión cultural (comunitaria)

La Gestión Cultural, como expresión relativamente nueva en Nuestramérica, es una práctica aún en gestación histórica y, por lo mismo, altamente tensionada en su sentido y proyección al momento de abrirse paso en el campo cultural del continente. Esas tensiones, en lo que a sentido se refieren, podrían sintetizarse en que esta práctica se mueve entre dos polos que se presentan con ciertos grados de irreconciliabilidad: por un lado, la gestión cultural entendida como la profesionalización del ejercicio de mediación cultural, enfocado en transformar las prácticas culturales en un campo propio para la inversión de capital y generación de ganancia, en el marco del avance neoliberal en el continente; y por otro lado, la Gestión Cultural entendida como la especialización de un agente encargado de ejercer la labor de mediación con el objetivo de activar culturalmente a las comunidades, dejando de concebirlas como consumidores/clientes pasivos de productos/mercados culturales (lo que ha recibido hoy el nombre de Gestión Cultural Comunitaria)¹⁵⁴.

153 Sobre el poder como potencia, desde una mirada filosófica, militante y nuestroamericana, ver: Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, *Política y Situación, de la potencia al contrapoder*, Buenos Aires, De mano en mano, 2000.

154 Sobre esta corriente señala Guerra Veas: “[...] desde un hacer concreto y alejado de tecnicismos la gestión cultural comunitaria viene relevando su aporte como factor dinamizador del quehacer cultural, confirmando que constituye una poderosa herramienta de generación de sentidos y apertura de espacios de actoría y empoderamiento para grupos y comunidades”. Ver: Roberto Guerra, *Elaborando un proyecto cultural. Guía para la formulación de Proyectos Culturales y Comunitarios*, Santiago, Ediciones Egac, 2012, 15.

Aunque de reciente desarrollo, la Gestión Cultural Comunitaria comparte importantes elementos con la educación popular. Es más, podemos afirmar que su tarea puede ser entendida como la profesionalización de una de las corrientes más importantes de la educación popular en Nuestroamérica, desarrollada fundamentalmente en la década de los 80: la animación comunitaria o animación sociocultural¹⁵⁵.

Sin embargo, estas conexiones profundas —de práctica y de sentido— entre la educación popular y la gestión cultural comunitaria, pueden verse debilitadas en el actual contexto neoliberal si es que no enfatizamos en algunas dimensiones a trabajar y que se constituyen como desafíos para el presente y futuro. Nos atrevemos a sugerir dos de ellos:

En primer lugar, es necesario entender y relevar la dimensión educativa que posee toda práctica de gestión cultural. Es decir, necesitamos asumir que cada práctica cultural implica la puesta en escena de un conjunto de saberes que, a su vez, son la sedimentación de un cúmulo indeterminado de experiencias de las comunidades. Esos saberes, que constituyen su patrimonio, deben ser preservados, puestos en valor, socializados y resignificados en cada actividad —borrando la dicotomía entre momentos de “expresión cultural” y de “formación”—. Ello implica que cada una de las prácticas culturales de nuestras comunidades son instancias donde se producen y socializan saberes y, por lo mismo, deben ser pensados político- pedagógicamente, explicitando tanto las formas en que pretendemos que esos saberes se produzcan y compartan, como el modelo de sociedad que les subyace.

En segundo lugar, creemos que una propuesta de gestión cultural comunitaria no puede olvidarse de un elemento central —que fue también motivo de críticas para la corriente de la animación comunitaria en los 80 y que no logró resolverse—: al asumir las y los animadores comunitarios que su función en el campo popular se enfocaba en facilitar las diversas formas de expresión cultural de las clases populares, su rol activo en el proceso tendió

¹⁵⁵ En la misma línea, Carlos Yáñez define hoy al “animador sociocultural” como aquel sujeto que “surge como una combinación conceptual y metodológica de la educación popular, las políticas de democratización cultural, y las ideas y militancia activa que buscaban el cambio social de las comunidades”. Ver: Carlos Yáñez, *La identidad del gestor cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013, 100.

a desdibujarse hasta convertirse en un agente tras bambalinas, que en su traspaso de protagonismo a las comunidades terminó silenciando su propia voz crítica y propositiva —cayendo muchas animadoras y animadores comunitarios en la condición peyorativa de “dinamiqueros”—. En ese sentido, si queremos rescatar una noción de Gestión Cultural Comunitaria que empodere a las comunidades, ello no puede ir sino ligado a un proceso donde estos gestores y gestoras se asuman como sujetos históricos y definan, según sus contextos particulares, la siguiente pregunta:

¿cómo contribuye nuestra práctica a la multiplicación de espacios de denuncia y anuncio, con capacidad prefigurativa?

En ese sentido, la educación como ejercicio de poder popular con capacidad prefigurativa que hemos trabajado acá puede constituirse en una provocación fundamental para el campo de la gestión cultural —sobre todo la de sello comunitario— en el proceso actual y futuro de posicionarse políticamente en un campo que exige de ellas y ellos un rol activo en la gestación una cultura anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal, a la altura de los mejores esfuerzos que ya están desarrollando los pueblos nuestroamericanos en el presente.

Bibliografía

- Bryan Seguel y Miguel Urrutia, “Prácticas de Poder Popular y Ruptura Democrática. Chile, 1965-2014”, Miguel Mazzeo, *Introducción al Poder Popular. El sueño de una cosa*, Santiago, Tiempo Robado Editoras, 2014.
- Carlos Alberto Torres, *La política de la educación no formal en América Latina*,
- México, Siglo XXI, 1995.
- Carlos Rodrigues Brandao, “La educación popular en América Latina”, en *La educación popular de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 53.
- Carlos Yáñez, *La identidad del gestor cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013,
- Daniel Fauré, *Auge y caída del movimiento de educación popular chileno. De la ‘Promoción Popular’ al ‘Proyecto Histórico Popular’ (Santiago, 1964-1994)*, Tesis de Maestría, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2011.
- Equipo de Educación Popular ECO, “La Educación Popular hoy. Elementos para definirla”, Mario Garcés y Hugo Villela (Ed.), *ECO en el horizonte latinoamericano. La Educación Popular bajo la Dictadura*, Santiago, ECO, 2012.
- Luis Bustos, *Los talleres de Educación Popular del Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE): entre el discurso y la práctica*, Tesis de Maestría, Santiago, UMCE, 1996.
- Paulo Freire, *Sobre la Acción Cultural*, Lima, Fondo de Cultura Magisterial, 1969.
- Roberto Guerra, *Elaborando un proyecto cultural. Guía para la formulación de Proyectos Culturales y Comunitarios*, Santiago, Ediciones Egac, 2012.

Estética

El Mar: un lugar de fragilidades en las estéticas del morar. Una mirada desde el Pensamiento Ambiental Sur

Sandra Milena Páramo Posada¹⁵⁶

Obertura

El sonido del mar y su emergencia majestuosa. Culturas¹⁵⁷ rai-zales que escuchan esos sonidos y comprenden los lenguajes marinos. Culturas colonizadoras que en los aconteceres históricos propios del sur que somos, han transformado la musical cotidianidad del habitar con, en y desde el mar, en el barullo de la constante transitoriedad de los humanos des- naturalizados, des-terrados,

¹⁵⁶ Colombiana. Profesional en Gestión Cultural y Comunicativa, Magíster en Administración, Investigadora desde el año 2006 del Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental. Profesora Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica (PEAMA) de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Contacto smparamop@unal.edu.co ORCID ID: 0000-0003-0941-5248.

¹⁵⁷ Augusto Ángel-Maya escribe, en el año de 1995, un bello libro: *La Fragilidad Ambiental de la Cultura*. Allí se abre una puerta incalculablemente inmensa y compleja para interpretar y comprender las tensiones entre una cultura capitalista que solo ha buscado bajar la velocidad del Desarrollo a partir del concepto de sostenibilidad, y una cultura decididamente ambiental, que hace resistencia y re-existe a los embates del Desarrollo Sostenible. El Pensamiento Ambiental, propuesto por Ángel-Maya en su extensa obra y desplegado por el Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental, asume una posición geopoética: el Sur. Desde allí: desde este lugar de enunciación-otro, emerge este capítulo, que a su vez recoge aspectos importantes de mi tesis de maestría en administración realizada en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, con la valiosa compañía de la profesora Ana Patricia Noguera, directora actual de dicho Grupo de Investigación.

des-plazados, sedientos de alteridad, adictos al mercado del turismo, colonizados por necesidades creadas por este mercado que, al margen de la contemplación, desarmonizan el contacto respetuoso y afectivo con el lugar. Acontecimientos en concierto con fragilidades del habitar, con la fugacidad de los tránsitos y la permanencia de la memoria, expresan formas de pensamiento discursivas que han permeado las visiones del mundo habitable y las relaciones hombre- naturaleza, raíz de esta crisis cultural; expresan también problemas ambientales que emergen de la ausencia de comprensión de su ecosistema, delicada simbiosis que interpela las relaciones eco-culturales expresadas en el efímero contacto cultura-mar y la perpetuidad de su huella desplegando problemáticas generadas a partir de una gestión cultural de la declaratorias patrimoniales de la Unesco, como lo es la Reserva Natural de la Biosfera-Seaflower (Unesco)¹⁵⁸, Archipiélago de San Andrés y Providencia, Colombia Insular.

En este capítulo, el lugar-sur que nos acompañará será este archipiélago, porque la Gestión Cultural en nuestras investigaciones se ha venido situando en geografías poéticas, para ellas expresen la urgencia del giro ambiental que la gestión cultural inspirada en el Pensamiento Ambiental Sur (PAS), ha venido proponiendo y realizando, a pesar, muchas veces, de la presencia colonialista eurocentrista que aún está muy presente en la Gestión cultural políticamente correcta.

Coral: polifonías del mar; desarrollo sostenible: monofonía del capital

En el océano Atlántico, al suroeste del mar Caribe, se encuentra el 76 % de los arrecifes coralinos de Colombia. Con un patrimonio cultural y natural que versa en símbolos y costumbres raizales conectados con la vida del mar, Seaflower tiene una historia social y económica con un ritmo espacio-temporal que difiere de los ritmos de la Colombia continental. Fue en el año 2000 cuando el archipiélago recibió, por la Unesco, la nominación de Reserva de la Biosfera al cumplir con los criterios estipulados en el marco estatutario de la Estrategia de Sevilla.

¹⁵⁸ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization - Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Removida por los cambios que trajo el neoliberalismo y que, en general, afectaron a todo un contexto latinoamericano, esta morada del Caribe pasa a ser en los años 80 puerto libre. Enseguida recibe los impactos de la apertura económica transformando su mayor actividad económica de la pesca y la agricultura hacia el tercer sector el turismo. La arquitectura de la isla también se transformaría y la morada del isleño construida con madera del manglar sobre pilotes que se dejaban cruzar por las corrientes de viento para guardar la temperatura fresca del hogar, fue cambiada por primeros pisos en cemento y por la demanda que abastecía el flujo exponencial de migrantes continentales. Hoy, la casa del isleño, su espacio más íntimo, es el paso transitorio del turista. Surge además el problema de la sobrepoblación y con ello los efectos de la contaminación no solo del agua y del aire, sino de la vida cotidiana, de la desmesura del dinero, la ambición y la competitividad de los mercados que devastan los mundos de vida.

Por supuesto, podemos frenar los procesos ya iniciados, legislar para consumir menos combustibles fósiles, repoblar en masa los bosques devastados... todas ellas excelentes iniciativas, pero que se reducen, en su conjunto, a la figura del navío que circula a veinticinco nudos hacia un obstáculo rocoso en el que irremediamente se estrellará y sobre cuya pasarela el oficial de guardia ordena a la máquina reducir un décimo la velocidad sin cambiar el rumbo¹⁵⁹.

Desde el año de 1964 se da inicio a las conferencias generales de la Unesco conectadas con la necesidad de establecer un programa científico intergubernamental que busca mejorar la relación global de las personas con su entorno, los informes resultantes muestran la construcción del concepto de desarrollo sostenible expresado como aquel que "garantiza las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades"¹⁶⁰. Prevalence en las resoluciones la importancia de las ciencias sociales y la

159 Michel Serres, *El Contrato Natural*, Valencia, Pre-textos, 1991, 56-57.

160 Naciones Unidas, "Informe de la Comisión mundial sobre el medio ambiente y el desarrollo", *Informe Nuestro Futuro Común*, agosto de 1987, recuperado de <https://es.scribd.com/doc/105305734/ONU-Informe-Brundtland-Ago-1987-Informe-de-la-Comision-Mundial-sobre-Medio-Ambiente-y-Desarrollo>.

cultura, lo mismo que la investigación intercultural y comienza a estructurarse el programa para la administración de las declaratorias de reservas de la biosfera, denominado MAB “El Hombre y la Biosfera”.

Durante la 16^o reunión de la Unesco (1970)¹⁶¹, se pide especial importancia a los aspectos científicos, técnicos y educativos de los problemas relativos al aprovechamiento racional y la conservación de los “recursos” naturales, el mejoramiento del medio humano y el aumento de la productividad. Es así como se percibe la preocupación por el equilibrio entre las relaciones hombre-naturaleza, sin embargo, este interés se expresa dentro de las lógicas del discurso del desarrollo moderno que, precisamente, se instala en el aumento de la productividad para justificar la explotación de las formas de vida del planeta, desatendiendo el carácter natural que transversaliza los contratos científicos y sociales, lesionando aquellas estéticas del morar que conectan a los hombres con sus ecosistemas en un contrato-contacto natural. “Ese contrato (natural) es tan global como el contrato social e introduce a este de alguna manera en el mundo y es tan mundial como el contrato científico e introduce a este de alguna manera en la historia”¹⁶².

Para el año de 1978 es creada la Red de Reservas de la Biosfera como instrumento para la conservación de la diversidad biológica y el uso sostenible de las mismas¹⁶³. En el documento de la Estrategia de Sevilla se menciona que estas han sido concebidas para responder a la pregunta esencial a la que se enfrenta el mundo de hoy: ¿cómo conciliar la conservación de la diversidad biológica, la búsqueda de un desarrollo económico y social y el mantenimiento de valores culturales asociados?¹⁶⁴. Queda en la superficie la fragilidad de la administración de esta declaratoria, que desde la Unesco y el programa MAB llama a un diálogo consensuado entre desarrollo sostenible, cultura y naturaleza, entre las acciones del hombre y el lenguaje de la tierra.

161 Unesco, *Actas de la Conferencia General n°15, reunión París, 1968*, lunes 12 de octubre de 1970, p. 142, recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114047s.pdf>.

162 Serres, op. cit., 81.

163 Unesco, “Resolución 28 C/2.4 de la Conferencia General de la Unesco”, *Reservas de la Biosfera: Estrategia De Sevilla y el Marco Estatutario de la Red Mundial*, París, 1996, p. 2.

164 Unesco, “Resolución 28 C/2.4 de la Conferencia General de la Unesco”, noviembre de 1995.

En el Primer Congreso Internacional sobre Reservas de Biosfera realizado en Minsk en el año de 1983 se define un plan de acción, el cual, a medida que se retroalimentan los procesos de configuración de las reservas, ha recogido los principales objetivos del Convenio establecido en la Cumbre para la Tierra (1992), estos son: la conservación de la diversidad biológica, el uso sostenible de sus elementos y una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la explotación de los recursos genéticos. Anclados pues sus objetivos y directrices en las dinámicas discursivas del desarrollo sostenible, cabe preguntarse: ¿cómo está haciendo asumido el concepto de equidad y qué tanto el “uso” de los “recursos” en realidad está abogando por la conservación de la diversidad biológica y su uso sostenible?, ¿se ha construido el terreno de preparación para que las comunidades locales generen procesos autogestivos alrededor de las declaratorias o, por el contrario, son las comunidades quienes han tenido que sujetarse a las dinámicas del desarrollo global?

La narrativa construida dentro del lenguaje administrativo propuesto para el modelo de las reservas de la biosfera se adhiere al discurso global de progreso. La productividad que, en términos de rentabilidad admite las huellas ecológicas, aumenta la carga de sus impactos en los espacios donde la vida ha tomado cientos y miles de años de adaptación y las culturas han sido obligadas al desarraigo de la tierra para ajustarse adaptativamente a un sistema antinatural, no es sostenible. La intención de proteger y conservar un espacio declarado reserva del planeta admite las prácticas colectivas, prácticas del contacto; esto implica estrechos vínculos entre materialidad y enigmas, entre razón y sentir al servicio de la Tierra-Mar, una preparación y una construcción colectiva de desarrollo local, un desarrollo alternativo que es la acción desde el espíritu del morar. Una declaratoria patrimonial vista desde un Pensamiento Ambiental Sur considera los términos en los que el lenguaje de la naturaleza está siendo entendido, una nueva mirada del ecosistema marino para pensarse en diálogos que den fuerza a la dimensión estética de las comunidades Seaflower.

En esta corriente, la fragilidad de la declaratoria en conversación con el Pensamiento Ambiental, invita a zarpar y recrear las potencias de la vida a partir de la *aisthesis*, es decir, lo sensible, perceptual, capaz de sentir y hallándose embarcados en las potencias de la vida compleja y magnífica, en una suerte de corrientes que

demandan destrezas y peripecias. Se elevan las anclas de este navío con el pretexto de navegar en las profundas fragilidades que transversalizan los aciertos y desaciertos de esta declaratoria, rupturas que develan las movilidades de la existencia del cuerpo-mar, cuerpo-isla, cuerpo-coral, cuerpo-comunidad, porque este diálogo no es más que las voces y los cantos del marino que, después de zozobrar, espera confiado en su balsa para no naufragar.

[...] Crear el navío, no es preverlo en detalle. Pues si por mí mismo intento construirlo, nada que valga la pena lograré de su diversidad. Todo se modificará al salir a la luz del día, y otros distintos a mí pueden emplearse en esas invenciones. No me corresponde conocer cada clavo del navío. Sino aportar a los hombres la inclinación hacia el mar¹⁶⁵.

El lugar de la declaratoria en la fragmentación “desarrollo sostenible / cambio cultural”

Qué es la lengua de la Tierra sino la posibilidad perpetua del contacto, la expresión sensible llena de intensidad y sorpresa, un jolgorio en clave de asombro con ecos lentos e imperceptibles que visibilizan lo vivo y lo que se extingue, un *ethos* que respira, que inhala disonantes tensiones entre voces, que exhala armonías entre lo acrónico. El pretexto de esta fragmentación que reduce las potencias de una administración y gestión local es expresado como problema núcleo en el plan de acción vigente al año 2015: “Modelo de desarrollo desarticulado con los lineamientos de la Reserva de Biosfera Seaflower, que afecta la calidad de vida de los habitantes y el medio ambiente insular”¹⁶⁶.

El lenguaje del desarrollo se posicionó como discurso que, más tarde, permearía las dinámicas del neoliberalismo que sucederían al año 1949, con la posesión del presidente norteamericano Harry Truman. Su discurso instauró la hegemonía de la política y la economía estadounidense para intervenir en las regiones del mundo consideradas por primera vez como subdesarrolladas.

165 Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, 1948, 75.

166 Plan de Acción Trienal 2013-2015, *Un Archipiélago Posible*, 2013-2015, 99.

Emergencia de un diálogo fuertemente desarticulado entre el discurso del desarrollo como continuación de la idea de progreso y las perspectivas de los desarrollos locales. Crítica época de escisiones y segregaciones que con la Segunda Guerra Mundial padecería el fracaso del hombre moderno; más del 50 % de la población mundial había entrado a formar parte de otro espacio, de otro modo, de otra categorización, hábilmente transmitida con la esperanza de avanzar de subdesarrollados a desarrollados, irremediable excusa de neocolonización de las culturas del mundo y la instauración de modelos económicos que amedrentaría las comprensiones locales de las relaciones de la vida.

Posteriormente, Lester Brown en los años 80 introdujo el concepto de la “sustentabilidad” y de “la comunidad sustentable” como aquella que es capaz de satisfacer sus propias necesidades sin reducir las oportunidades de las generaciones futuras. Después, el informe Brundtland¹⁶⁷, presentado en 1987 por la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo de la ONU, formuló que el crecimiento económico podía contribuir con la erradicación de la pobreza, y que para este fin se necesitaba gestar un nuevo ciclo, una nueva era para el crecimiento económico:

“La espiral descendente de pobreza y degradación medio ambiental constituye una pérdida de oportunidades y recursos. Se trata en particular de una pérdida de recursos humanos (...) lo que se necesita ahora es una nueva era de crecimiento económico, un crecimiento que sea poderoso a la par que sostenible social y medioambientalmente”¹⁶⁸.

Sin embargo, estas palabras fueron la excusa para la sostenibilidad de un desarrollo antropocentrista, un desarrollo perpetuador de las lógicas de explotación. Mientras el adjetivo de “sostenible” o “sustentable” mostraba el lado más atractivo del desarrollo, simultáneamente, sus lógicas penetraban y se enraizaban en absolutamente todas las iniciativas que integraran los

¹⁶⁷ Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, “Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo”, *Nuestro futuro común*, Documentos oficiales de la asamblea general de la ONU, 1897.

¹⁶⁸ Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Ibid.*, 13, recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/105305734/ONU-Informe-Brundtland-Ago-1987-Informe-de-la-Comision-Mundial-sobre-Medio-Ambiente-y-Desarrollo>.

pilares de ambiente, sociedad y economía. Así, se garantizó la permanencia de una nueva impronta cultural que pronto dominaría todas las plataformas del pensamiento contemporáneo. De ahí que Unesco, ONU, BM, FMI, grandes corporaciones, estructuras sociales, discursos administrativos, ambientales y educativos adoptaran el desarrollo sostenible como el camino, el fin y el espíritu que conduciría al éxito de las relaciones del hombre y la naturaleza, un modelo lucrativo y depredador perpetuado por los grandes monopolios y por los gobiernos.



Sebald Beham, Heracles y Anteo de la serie Trabajos de Hércules, 1545.

El territorio, contacto entre magma y sangre, tierra de umbrales, trama tejida entre oleajes y labranzas. Los territorios subdesarrollados, historia contada entre hombres y dioses, se personificarían en Anteo — reflejado en las comunidades del tercer mundo, las del agua, de los mitos y enigmas, aquellas que desde la Conquista fueran vistas como las violentas, las celosas de la Tierra—, perseguido por Heracles, fuerte y sagaz, con la máscara del lado más sutil del desarrollo, des-arraigaría, des-terraría al hijo del dios del Océano y de la Tierra. El mismo Anteo —las comunidades de la Tierra—, que en *La divina comedia* guardara el círculo del infierno destinado a los traidores, esta vez, no podría reclamar

la ayuda de su madre. Hábilmente Heracles descubriría su secreto, pues cada vez que Anteo caía, entraba en contacto con Gea, recibiendo la fuerza de ella para volver a levantarse, pero esta vez Heracles, tomándolo fuertemente por la cintura, impediría esta conexión hasta asfixiarlo. Tierra-mar, poderosa fuente siempre en vigilia, refugio de vida, torrente de anhelos, fuerza del pescador y de aquel que sueña, ¿qué podríamos hacer sin su existencia?

En *La Invención del Tercer Mundo*, Arturo Escobar explica cómo esas lógicas del desarrollo son prolongadas en las dinámicas de la acumulación de capital: "La doctrina Truman iniciaría una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados"¹⁶⁹. Así mismo cita uno de los fragmentos del documento de Naciones Unidas, en el cual yace la advertencia que la ONU, recién fundada después de la Segunda Guerra Mundial, le hace a las comunidades que se opongan al desarrollo económico de los países subdesarrollados:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico¹⁷⁰.

Este anuncio del Desarrollo Sostenible es un crónico preámbulo que transformaría para siempre el contacto con el mundo de la vida, símbolos alterados y nuevas representaciones del lugar; sería la continuación del lenguaje dominante cultural occidental como única manera de enfrentar la crisis ambiental que, mirada desde el orden del discurso hegemónico del primer mundo, era una crisis producida a las grades economías por el agotamiento de los recursos naturales. Por fuera de ese sentido, la construcción

169 Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo*, Fundación Editorial El perro y la rana, 2007, 20.

170 Escobar, *Idem.*, 20.

del desarrollo local inicia con la deconstrucción del desarrollo global cuyo discurso acentúa lo homogéneo, el pensamiento y las maneras de conocer-saber-construir-habitar unicistas, cuyos relatos han alterado la experiencia estética de los Cuerpos-Tierra-Mar, de los contactos que dan lugar.

Esta fragilidad pregunta por el devenir-porvenir de la vida, por la manera en que se están construyendo las relaciones del hombre con la naturaleza, con la tierra. Estas relaciones llamadas “ambientales” por Augusto Ángel, tienen en la Modernidad un sesgo economicista, donde la administración moderna ha sido protagónica. Como sugiere Alain Chanlat, la gestión administrativa moderna sujeta a la racionalidad económica de las dinámicas del mercado se instaló en los relatos del cálculo y la medida, el beneficio y la rentabilidad, en la producción y el consumo, y se constituyó en la herramienta gerencial de toda suerte de usos de la vida. “La búsqueda de la eficiencia y de la rentabilidad pesa fuertemente sobre todas las formas de organización, sean privadas, públicas o cooperativas”¹⁷¹. Así mismo, cita a Fernand Braudel cuando menciona que “aquellos que adquirieron un bienestar económico lo han hecho siempre recurriendo al desarraigo, a la explotación y a la violencia”¹⁷². Chanlat convoca a la reflexión cuestionando el éxito de la administración en tanto teoría y práctica en la cual los problemas técnicos de la producción descubren “que es **ecológicamente** imposible que la humanidad entera tenga el mismo nivel de vida que los occidentales”¹⁷³, además problematiza el papel de la administración como constructora de narrativas del habitar, su inquietud pregunta por “modos de gestión que respeten la especificidad del hombre en lugar de obligarlo a adaptarse a prácticas contrarias a su realidad”¹⁷⁴. Inquietud que admite la pregunta por aquello que no está representado en la lógica cartesiana, en cálculo y la medida, aquello que desestabiliza las lógicas de la razón.

Este orden de ideas exhorta, en términos de la declaratoria, a una administración del servir, una administración cuyo carácter misional es el cuidado de la vida dentro del territorio usado por otras administraciones concentradas en el concepto del progre-

171 Alain Chanlat, “Las ciencias de la vida y la gestión administrativa”, *Cuadernos de Administración*, Univalle, 1988.

172 Chanlat, op. cit., 27.

173 Chanlat, op. cit., 28.

174 Chanlat, op. cit., 33.

so y la explotación. La declaratoria Seaflower no constituye un fin delineado, dirigido, exacto e inscrito en una sola forma de interpretar la vida, no es un premio o una distinción, es, más bien, un llamado, una alerta, una responsabilidad que desde los ecos de la voz del mar extiende la posibilidad de pensar los discursos de objetivación que usan como pretexto la declaratoria, para dar paso a posibilidades que desde el afecto y conexión con el ecosistema desplieguen una toma de decisiones políticas-éticas del afecto y una poética del habitar, dando mayor relevancia al ejercicio comunitario como una alternativa de valor (poder del ser siendo) que apoye su gestión administrativa.

Aktouf en Monroy Varela apremia la comprensión de lo que llama “abusos de verdades iniciales”, sofismas formulados de tiempo atrás y que se presentan y se aceptan como verdades naturales, sin cuestionamiento alguno. Y dice:

La propiedad privada, en su connotación de posesión del poder o ejercicio de la dominación, es una de ellas pues la tierra, el bien por excelencia desde los inicios de la humanidad, no se vendía ni se compraba antes del siglo XV y aún hoy en día existen grandes regiones en África, Asia y Oriente donde la posesión colectiva de la tierra cumple la función social establecida por el derecho natural. La propiedad privada es un “invento” de Occidente sin sustento histórico, para derivar derechos y prerrogativas en favor de los acumuladores de riqueza, en detrimento para la inmensa mayor parte de la población¹⁷⁵.

Uno de los mayores desafíos para la administración de la declaratoria representa cómo volver a pensar cosas que ya habían estado claras. Es tarea juiciosa comprender las configuraciones de las que han emergido las separaciones de las relaciones equilibradas hombre-naturaleza, cuerpo- tierra¹⁷⁶, cultura-natura; razón y sentir, huella y memoria, instaladas en el lugar, ellas se dejan ver, una nueva línea fronteriza que acota los contactos, como también

¹⁷⁵ Sonia Esperanza Monroy Varela, *Enfoque y conceptos de una administración renovada. El aporte de Aktouf*, Innovar, 2005, pp. 133-137.

¹⁷⁶ Ana patricia Noguera, *Cuerpo – Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012.

se instala en el desarraigo, la ausencia, la añoranza, la inquietud en el *ethos* cultural, porque una cosa es lo que circula en la norma, en el contrato social y otra la que circula en la vida cultural y en la vida natural, en la condición ecosistema-cultura¹⁷⁷. Un sistema administrativo desde el servir como cuerpo-político se interesa por construir mejores condiciones de vida colectiva comprendiendo qué es lo que habita en las relaciones de la vida, considerando los conflictos lejos de dominaciones, entrelazando las intenciones de una administración que supera el fin lucrativo y que emplea como motivo del contrato científico y social al contrato natural, el cual Michel Serres define así:

Entiendo por contrato natural en primer lugar el reconocimiento exactamente metafísico por cada colectividad de que vive y trabaja en el mismo mundo global que todas las demás; no solo colectividad política asociada por un contrato social; sino también cualquier tipo de colectivo, militar, comercial, religioso, industrial...asociado por un contrato de derecho y también el colectivo experto asociado por el contrato científico, yo llamo a ese contrato natural metafísico porque va más allá de las limitaciones en áreas de las diversas especialidades locales y en particular de la física. Ese contrato es tan global como el contrato social e introduce a este de alguna manera en el mundo y es tan mundial como el contrato científico e introduce a este de alguna manera en la historia¹⁷⁸.

A partir de esta construcción, Serres nos sumerge en la corriente que desvela la propuesta de una administración que asume la complejidad en la travesía con lo social y lo científico; complejidad que reposa en lo exuberante y misterioso, que tiene que ver con el sentir y el afecto expresado en las historias y sucesos que escapan a indicadores y cálculos, fronteras y estándares y que aporta a la visibilización de acontecimientos a través de las narrativas del mundo. Queda aquí expresado el poder de la administración para construir huellas, memorias y potencias de renovación porque una huella no solo advierte que algo ha pasado: también

177 Augusto Ángel Maya, *El reto de la vida*, Santafé de Bogotá, Ecofondo, 1996.

178 Serres, op. cit., 81.

nos muestra hacia dónde se dirige y qué clase de rumbos se configuran con los contactos de quien navega, del navío y la corriente, de los vientos y los cayos, los oleajes y las mareas, orzando¹⁷⁹ y arribando para que su navío blando o ardiente se conserve en el equilibrio y no sucumba al naufragio.



Passage, Robert and Shana ParkeHarrison, The Architect's Brother.

El lugar de la declaratoria en la fragmentación fronteriza – El fallo de la Haya

A la relación afectiva del hombre-naturaleza, a lo ambiental, le sobran legislaciones. Los caprichos de los estados en pugnas y la fragilidad de una administración reducen la condición poética-simbólica-biótica, cuando inconsciente o conscientemente se niega el cuidado de la vida, se desprecia el cuerpo tierra que son otros o que somos. En relaciones de este tipo, solo emerge la dominación.

Dado que las fronteras entre los Estados son políticas y no ecológicas, los ecosistemas a menudo se extienden cruzando fronteras nacionales, y podrían verse sujetos a gestiones y prácticas del uso del territorio distintas o incluso contradictorias. Las Res-

179 Dirigir la proa de una embarcación hacia la parte de donde viene el viento.

ervas de Biosfera Transfronterizas ofrecen una estrategia para una gestión común¹⁸⁰.

El 6 de diciembre de 2001, Nicaragua presenta ante la Corte Internacional de Justicia la demanda que reclamaría la soberanía sobre el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y todos sus cayos e islas que le pertenecen. Colombia creía este asunto ya resuelto tras el tratado Esguerra Barcenas en donde ya se habían establecido los límites territoriales marítimos. Frente a las formaciones insulares de la reserva, Nicaragua argumentó que el Archipiélago de San Andrés y Providencia incluye únicamente las islas de San Andrés y Providencia y los cayos adyacentes, pero que no incluye las formaciones Serrana, Roncador, Quitasueño, serranilla y Bajo Nuevo. Sumado a ello, solicitó declarar que tiene soberanía sobre todos los accidentes marítimos en su costa Caribe no probados como parte del Archipiélago¹⁸¹ y el 19 de noviembre de 2012 se profiere la sentencia que entregó a la República de Nicaragua setenta y cuatro mil kilómetros de mar y los Cayos de Quitasueños y Serrana.

Las cuestiones de la vida han pasado a un segundo renglón. El restablecimiento de los lazos con la historia que es morada instalada en la palabra contada, los hechos administrativos construidos, planificados y controlados, los contactos que dejan ver unas maneras de habitar, un ecosistema que se deja interpretar desde su fragilidad y la cohesión que existe entre los seres, revelan que el desentendimiento de esta fragilidad acaece en el desconcierto, la desazón y la indiferencia, decisiones políticas en la sujeción de la vida. ¿Por qué no volver a firmar entre los actores de esta declaratoria ese contrato social primitivo? Ese que, según Serres, “nos reunió para lo mejor y para lo peor, ahora que sabemos asociarnos frente al peligro, hay que entrever (...) un nuevo pacto que hay que firmar con el mundo”¹⁸². Una fragilidad en tanto que el contrato social resultó débil en materia jurídica e histórica, el pobre pronunciamiento de la Unesco frente a la declaratoria, el desconocimiento de los derechos de los nativos y

180 Unesco, *Recomendaciones para el establecimiento y funcionamiento de reservas de biosfera transfronterizas*, 2000.

181 Juliana Hurtado Rassi, *El fallo de La Haya y sus efectos en la Reserva de Biosfera Seaflower*, Universidad Externado de Colombia, 2014, 122.

182 Serres, op. cit., 31.

pescadores. “Colombia nunca mencionó en su defensa la reserva de la Biosfera Seaflower, ni la importancia que tiene la vida que esta área marina alberga para el desarrollo social, económico y ambiental del Archipiélago”¹⁸³.

Se estableció así un límite fronterizo como también una brecha política ambiental, fracturándose las comprensiones de la comunidad frente al valor de su territorio. Además, antes del fallo, con la empresa privada se debatían intereses de índole extractivo y comercial, pues se delimitarían zonas con la intención de iniciar trabajos de exploración minera, las cuales fueron detenidas en 2011 tras la acción popular¹⁸⁴ interpuesta por Coralina en defensa de la colectividad y su ecosistema marino. Vista la dimensión ética desde esta figura de escisión, prevalecen serias discusiones que reducen y no comprenden las conexiones vitales de la existencia. “Las prácticas ecoculturales presentes a lo largo del tiempo de occidente, reflejan el constante sentimiento de dominio que solo se expresa ante aquello que está por conquistar. El sentido inicial y fundante del habitar se pervierte hacia el dominar. La escisión es una expresión del dominio, mientras que la integralidad es expresión del habitar”¹⁸⁵.

Los términos del contrato social entre los hombres justifican el derecho a la propiedad, el derecho al control para dominar, el derecho a la reducción de lo otro, el derecho a la marginalización, el derecho a la exotización; desde que el hombre clama al hombre por participación, se ha subordinado la libertad de expresión al sometimiento; desde que el hombre se ha visto en la necesidad de clamar que la naturaleza es vida, es porque esta se ha sujetado bajo el orden de la devastación.

Somos hijos del carbón y moriremos con él. Si el problema ambiental es la consecuencia de una forma de entender y de practicar el desarrollo, hay que contar sin duda con las resistencias que provienen desde los intereses adquiridos y la re-existencias que provienen de las estéticas del habitar. (...) Los que tienen sus intereses acomodados en la pro-

183 Hurtado, op. cit., 139.

184 Acerca de la acción popular interpuesta ver: <http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/articulo/avanzada-petrolera-llega-a-la-isla-de-san-andres.html>.

185 Ana Patricia Noguera, “El reencantamiento del mundo: ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental”, *Ética Ecológica* propuestas para una reorientación, Jorge Riechman coord. Ed. Nordan-Comunidad, 2004, 205.

ducción y comercialización de la energía fósil están dispuestos a defender la tierra, amenazada por la destrucción de los bosques y los países que basan su economía en la explotación de los bosques, están dispuestos a formar fila contra la contaminación por energía fósil. Todos somos partidarios de la defensa del medio ambiente, pero en el terreno que no contradice nuestros propios intereses”.¹⁸⁶

Fragilidad expresada en la tensión entre un lenguaje local (que ha procurado comprender su ecosistema) y un lenguaje global (en el que lo estatal y lo privado han empleado la declaratoria como campo simbólico de objetivación para el uso consumo y explotación). La tensión entre la cosificación de la vida para ser espectacularizada y el cuidado de la misma para poder vivir. La historia que en el relato de un contrato social no se detuvo ante la naturaleza convirtió a la Tierra en enemiga en tanto solo se lamenta y destruye lo que no se ama, parece ser que no se ha comprendido la fragilidad de este tipo de ecosistema ni sus relaciones rizomáticas y complejas.

El lugar de la declaratoria en la patrimonialización: el cuidado- alteridad / explotación-exotización

Pasar de lo difícil a lo complejo significa reconocer el mundo de relaciones y reconocer en la identidad la diversidad de cuerpos, de vidas y simbiosis como realización fundamental de la existencia. En esa construcción de la identidad, se habrán de considerar tres trayectos: el primero, que en la construcción de una identidad nacional¹⁸⁷ los discursos pueden tender a esencialismos que

¹⁸⁶ Augusto Ángel Maya, “Desarrollo sostenible o cambio cultural”, en Virginia García y otros (Compiladora), *Antología. Intervención educativa ambiental con sentido de transversalidad: un insumo ineludible*, Querétaro, Universidad Nacional de Querétaro, 2015, 11.

¹⁸⁷ “Las culturas nacionales están compuestas no solamente de instituciones culturales, sino también de símbolos y representaciones. Una cultura nacional es un discurso, una manera de construir significados que influyen y organizan tanto nuestras acciones como la concepción de nosotros mismos. Las culturas nacionales construyen identidades a través de producir significados sobre “la nación” que podemos *identificar*; estos están contenidos en las historias que se cuentan sobre ella, las memorias que conectan su presente con su pasado, y las imágenes que de ella se construyen. Como sostuvo Benedict Anderson (1983), la identidad nacional es una “comunidad imaginada”. Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores, 2010.

van definiendo ciertas políticas culturales, concretamente aquello que se llama patrimonialismo esencialista, que ha llevado a todos los pueblos del mundo a sufrir influencias de diverso tipo y aceleradas transformaciones. Así lo expresa Hall en su libro sin garantías al preguntarse desde Anderson cómo son construidas esas narrativas de identidad:

La identidad nacional está también a menudo simbólicamente basada en la idea de una gente pura y original o “pueblo”. Pero en las realidades del desarrollo nacional, es raramente este pueblo primordial que persiste o ejerce el poder. Como observa sarcásticamente Gellner: “Cuando (la gente sencilla) se puso vestimentas folclóricas y caminó por encima de los cerros, componiendo poemas en los claros del bosque, no soñó con convertirse algún día también en poderosos burócratas, embajadores y ministros”¹⁸⁸.

En segundo lugar, se considera que la identidad también es una construcción mediatizada por grupos de poder que buscan delinear un discurso acerca de los símbolos que los definen, construcción de identidad que lleva a la construcción discursiva del otro, es decir, sigue primando la relación sujeto-objeto en una linealidad reduccionista para el uso y la explotación de lo exótico, lo otro-otro, lo diferente. En el devenir de una cultura denominada raizal, desde qué referentes se está construyendo la idea de Seaflower para ser ofertada como producto turístico y comercial; una cultura diversa que es cohesionada a la identidad nacional.

Las identidades nacionales representaban precisamente el resultado de unir estas dos mitades de la ecuación nacional, ofreciendo tanto membresía del estado-nación político e identificación con la cultura nacional: “para hacer congruentes la cultura y la estructura política” y para fundar “culturas homogéneas razonables, cada una con su propio techo político (...) Una cultura nacional nunca ha sido simplemente un punto de lealtad, unión e identificación simbólica”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores, 2010, 383.

¹⁸⁹ Gellner, en *La cuestión de la identidad cultural*, Stuart Hall, op. cit., 384.

Y, en tercer lugar, una construcción de identidad que desde las narrativas del pasado continúa dirigiéndose a un llegar a ser, no es estática, es resignificadora y adaptativa, diversa y compleja, algo que se es y que se llega a ser acudiendo a la memoria, al afecto, al contacto como factor de re-significación. Ese llegar a ser que parte de identificar las huellas de los impactos que van marcando los lugares, que dibujan el aprendizaje con sus posibilidades de despliegue para pensarse, porque para comprender la afectación y construir la apropiación es necesario pensarse en clave del cuidado, en clave de la alteridad y del florecimiento; por esto las suturas son hechas por la cultura simbólica que se asume desde su misma crisis, con el fin de convertir la experiencia en clave narrativa para ser contada a otros, el lugar del recuerdo para construir nuevos relatos del habitar. Mnemosyne es contada, es narrada cada vez de forma diferente, son las voces del lugar con el espíritu de la imaginación que se vuelca hacia la vida.

Memoria e identidad también forman parte del discurso reduccionista de Occidente. Sobre la vida del archipiélago también hay una construcción como estrategia de otrerización para el uso comercial convirtiéndola en algo exótico. Una comunidad imaginada construida en símbolos que la identifican, que la legitiman o marginalizan, un imaginario de pertenencia nacional, para impulsar el uso comercial y turístico; un sistema convenido, justificado, persuadido de patrimonialización de la vida y la cultura. La biodiversidad es vendida como mercancía trayendo las cargas ambientales de la gran masa de turistas nacionales e internacionales que visitan el archipiélago revelando así un asunto que matiza la fragilidad administrativa de esta declaratoria enfrentando el desafío de un nacionalismo que los exotiza como recurso turístico.

Chaves, Montenegro y Zambrano¹⁹⁰, expresan que hace falta reflexionar sobre el impacto de los marcos ideológicos y los discursos que han predominado en las políticas del patrimonio. En este orden de ideas, al considerar la constitución nacional, se construye un relato que habla de la identidad colombiana remitiendo a la diversidad, y cuando habla de la diversidad, la patrimonializa haciendo énfasis permanentemente en dicha categoría. Entonces, en términos turísticos, los raizales y todo el ecosistema son patrimonio (objeto) desvirtuando la intención de la declarato-

190 Chaves, Montenegro y Zambrano, "Mercado, Consumo y Patrimonialización", *Revista colombiana de antropología*, vol. 46, n°1, Bogotá, 2010, recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=So486-65252010000100001&script=sci_arttext.

ria al pretender proteger la vida. Según Stuart Hall, la identidad se inventa permanentemente, no es estática, ella se recrea de acuerdo al juego de la historia, del poder y de la cultura. La declaratoria es una figura del contrato social que surge para el cuidado de la vida, emerge de un contacto natural y desemboca en un contrato natural, por tanto, la patrimonialización hace de ella una reducción, la cultura es viva y los ecosistemas rizomáticos, la vida es exuberante.

De otro lado, si bien las políticas de patrimonio no se presentan directamente como respuesta a los intereses económicos de sus beneficiarios, sí están fuertemente asociadas con preocupaciones sobre la definición de la propiedad, el uso y la circulación de los bienes y saberes patrimonializados. Aquí surge la pregunta sobre el problema de la proyección de los bienes culturales patrimonializables en las industrias culturales y su “sostenibilidad financiera” como bienes protegidos. Desde el punto de vista de las relaciones entre las declaratorias de patrimonio y el mercado, llama la atención la coincidencia entre la formulación de políticas que propenden por la defensa y preservación de prácticas, saberes e identidades de comunidades locales con la creciente demanda de bienes culturales. En repetidas ocasiones, las políticas de patrimonio han propiciado la mercantilización de los bienes culturales así designados¹⁹¹.

Históricamente, el archipiélago ha cambiado, no es el mismo, sus relaciones cultura-ecosistema se han transformado. No pueden, entonces, ser reducidas a espacios fijos esencialistas y sucede que las tendencias con la definición de identidad son precisamente esencialistas, lo que implica la naturalización de una sola posibilidad dentro de muchas. Estas son razones que demandan el cuidado y atención de administradores, gestores y comunidades involucrados, pues son hoy las multinacionales quienes comercializan la diversidad para encontrar rentabilidades del mercado. San Andrés no es la excepción. Son las grandes multinacionales las que más explotan la diversidad generando un multiculturalismo de mercado¹⁹².

191 Chaves, Montenegro y Zambrano, op. cit., 2010.

192 La cuestión multicultural, en Hall, entiende lo multicultural como las caracte-

López y Marín¹⁹³ abordan el proceso de la mercantilización como una de las propuestas de mayor poder explicativo para dar coherencia al turismo como fenómeno y proceso de cambio económico y social:

Comprendemos la mercantilización del espacio como el proceso mediante el cual se sustraen las relaciones sociales del lugar en términos de experiencia histórica y social (de pertenencia, identidad, cotidianidad, vida material, o sentido sagrado, por ejemplo), para que un lugar y algunos de sus contenidos, pasen a convertirse primordialmente en producto para ser incorporado como mercancía al circuito del mercado cultural. En este sentido, existen dos dimensiones del cambio social que están directamente relacionadas con el turismo y su influencia en el espacio social: 1) por una parte, la industria se apropia de los sentidos culturales, adapta, inventa y produce muchos otros (asunto que tiene que ver con la capacidad de producción simbólica para dirigir la mirada sobre pueblos, ciudades, barrios, paisajes, etcétera); y 2) al mismo tiempo, esta industria requiere del control de los recursos estratégicos, de tal forma que en términos concretos, diversos agentes suelen apropiarse del territorio a través del ejercicio del poder y trastocando formas sociales, sistemas de propiedad, formas de vida, prácticas materiales y subjetividades, todo para control de la industria y satisfacción de los visitantes”.

Es por ello que, a aquellas implicaciones de orden estructural, responden las configuraciones simbólicas; es decir, aquellas que emanan de la cultura como construcción política, en clave del Florecimiento de la Vida, el permanente emplazamiento en los afec-

rísticas sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad “original”. Por el contrario, “multiculturalismo” es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales.

193 López S. y Marín G., “Capitalismo y producción de lo exótico: una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, *Relaciones (Zamora)*, vol. 31, n°123, 2010, recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-39292010000300008&script=sci_arttext.

tos e interpretaciones de la vida que preguntan por las geopoéticas del habitar humano¹⁹⁴. Una estrategia con coordenadas de apropiación de la declaratoria como valor del isleño y como un legado cultural que invita a un pueblo biodiverso a volcarse hacia el cuidado de su naturaleza a través de la comprensión de su complejidad, de sus estéticas creadoras, de sus sorpresivas transformaciones, de sus movimientos magmáticos y comportamientos caóticos; del orden geológico, geo-gráfico y geo-poético de la naturaleza-hábitat. Las andaduras de la experiencia estética manera de ser que transforman el territorio como autopoiesis continua, como el desenvolvimiento de las potencias de la vida. Los cantos de pescadores y marinos, los sonidos del mar en los que vibran los afectos y afectaciones¹⁹⁵, resonancias, silencios, percibidos por los contactos, enigmas que no son contados en historias, fantasías que atraviesan las memorias, allí sin ostentaciones ni dominaciones reposa la manera de contemplar la vida, en los relatos de las culturas, sus propuestas e intercambios, la misma que “realiza cruces, transversaliza ideas, hace costuras de distintas telas (...). No será una teoría. Será una invitación a la poesía, al silencio del sujeto cartesiano, a la entrada en la trama de la vida”¹⁹⁶.

Sutura: el lugar de la declaratoria en las estéticas de la alteridad y las poéticas del morar

La estética, como el reconocimiento del otro, es el gesto fundamental de la existencia. Yace una tensión profunda entre lo estético y lo político. Entre la alteridad y la toma de decisiones. Esto demuestra una crisis de la valoración de lo intangible expresado en el potencial relacional suscrito en lo económico y lo social en diálogo con el ecosistema. La desestimación de la vida profunda que al no estar manifiesta no quiere decir que no exista, los de afuera del mar parecieran ver aún la vida plana como el hombre occidental, cuyo mundo terminaba en la línea que marcaba el horizonte.

194 Jaime Pineda, *Geopoéticas del Habitar Humano*, Tesis de Maestría en Filosofía, Manizales, Universidad de Caldas, Inédita, 2009.

195 Carlos Yañez, *La identidad personal entre afectos y afectaciones*, Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2014.

196 Noguera, op. cit., 20.

Para los propósitos de nuestro estudio llamamos alteridad a toda forma de ser que es incomprensible para nosotros, desde nuestras lógicas y sistemas de organización, pero que existe, es, se manifiesta y expresa. La alteridad tiene la misma raíz de altercado, alter-nancia, alter-nativa. Es otro que no puede ser como yo, ni yo como él. Es otra especie animal o vegetal, otro sistema de organización ecológica o cultural. La alteridad es una figura de la postmodernidad que permite, como nunca antes había sido posible en nuestra cultura occidental, entrar en la comprensión de otras formas de ser como formas que, como nosotros, son mundo de la vida¹⁹⁷.

Potencia simbólica que da fuerza a la memoria para la transformación del significado de la identidad del isleño a partir de una visión renovada de su alteridad, una deconstrucción para construir una vez más, reconocerse en las dimensiones de la estética de la alteridad involucra al entramado cultural local con las intervenciones estatales, empresariales, turísticas, comerciales y los cuerpos de vida del mar para así extender caminos, rutas, proyectos, encuentros, intentos, senderos que abren espacios de pensamiento, acción y continuidad. La posibilidad que se construye a partir de las memorias como proceso vital:

...como la posibilidad que relaciona las interconexiones y las sincronizaciones de fuerzas y afectos re-compuestos en movimiento...la experiencia estética que conectada con la intuición, genera un sentir que siente, es decir, que es autopoietico, lo que se establece como una derivación de lo sensible inherente a las cosas y en las cuales se irradia el corazón de la existencia¹⁹⁸.

El reconocimiento de las estéticas de la alteridad permite situarse políticamente frente a la racionalidad y normativas, como también frente a la comunidad participativa y espontánea, y posibilita los mecanismos de pluralismo cultural en la construcción de emprendimientos amigables con la vida. Estética de la alteridad que mira cuidadosamente las múltiples formas discursivas

197 Noguera, op. cit., 87.

198 Yañez, op. cit., 13.

del desarrollo, una ética que admite la posibilidad de elección y emancipación, que permite valores acordados previamente por las comunidades, *aiesthesis* que escucha los relatos del contexto, que otorga sentidos, un compromiso afectivo con la vida que cuestiona cualquier tipo de compromiso con los sistemas devoradores de producción. Al visibilizarse las transgresiones de la vida que justifican las ideologías del poder, también se logran visibilizar maneras de poetizarla y volverla a narrar. “En efecto, la Tierra nos habla en términos de fuerzas, de lazos y de interacciones, y eso es suficiente para hacer un contrato, así pues, cada uno de los miembros en simbiosis debe al otro, de derecho, la vida, so pena de muerte. Todo esto seguirá siendo letra muerta si no se inventara un nuevo hombre político”¹⁹⁹.

Una propuesta de comprensión y respeto por saberes-otros, que potencia los relatos locales, las relaciones con la tierra-mar, la ética del habitar, la poética del morar, la estética de la alteridad. Se circunscriben en estas grafías todas las puestas de la imaginación, narrativas de la complejidad, la solidaridad, el arraigo; la administración como el relato de una renovada comprensión del mundo, la dirección del servicio volcado al florecer de la vida, al gesto que emana de la cultura y que en *poiesis* continua sutura las escisiones y dominios de la relación ecosistema-cultura, y convoca la superación de una crisis moderna a partir del gesto simbólico cultural, una relación administrativa hombre-naturaleza que redefine su horizonte ético-estético del morar. Relatos del ser ahí.

No obstante, la diversidad es solo una ventaja estratégica si se trata de una comunidad verdaderamente vibrante, sostenida por una red de relaciones. Si la comunidad se halla fragmentada en grupos e individuos aislados, la diversidad puede fácilmente convertirse en una fuente de prejuicios y fricciones. Pero si la comunidad es consciente de la interdependencia de todos sus miembros, la diversidad enriquecerá todas las relaciones y en consecuencia a la comunidad entera, así como a cada uno de sus individuos. En una comunidad así, la información y las ideas fluyen libremente por toda la red y la diversidad de interpretaciones y de estilos de aprendizaje —incluso de errores— enriquece a toda la comunidad²⁰⁰.

199 Serres, op. cit., 71..

200 Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona,

La palabra “seaflower” invita a otra poética de pensar el mar: no en clave del Desarrollo, que es el proyecto de la Modernidad europea, cuya “esencia” es el desenvolvimiento de la Racionalidad de la Humanidad Europea, sino en clave del Florecimiento, que es aquel acontecimiento que comienza hace millones de años y que permite la diáspora de la bio- diversidad, es decir, de la diversidad de la vida misma. Seaflower, mar florecido, canción de la existencia, una declaratoria puesta allí, partitura creada para ser sumados compases y variaciones, coral vibrante con múltiples sonoridades que resuenan al ritmo de los oleajes, noises, sonidos del agua, chapoteos. Como pólipos marinos que se unen para conformar el coral, esta armonía canto de vida no podrá llevar para siempre las voces que la cantan; sin embargo, podrán llevar todo lo que el mar reclama, obligándonos siempre a zarpar.

Bibliografía

- O. Aktouf, *La Administración: entre tradición y renovación*, Cali, Artes Gráficas del Valle, 2001.
- Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- A. Ángel – Maya, *La Fragilidad Ambiental de la Cultura*, Santafé de Bogotá, EUN Editorial Universidad Nacional Instituto de Estudios Ambientales IDEA, 1995.
- C.A. Ángel – Maya, *El reto de la vida*, Santafé de Bogotá, Ecofondo, 1996.
- C.A. Ángel – Maya, *La Diosa Némesis, desarrollo sostenible o cambio cultural*,
- Corporación Autónoma de Occidente, 2003.
- F. Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- A. Chanlat, “Las ciencias de la vida y la gestión administrativa”, *Cuadernos de Administración* n° 10, Univalle, 1988.
- M. Chaves, M. Montenegro y M. Zambrano, Mercado, “Consumo y Patrimonialización Cultural”, *Revista colombiana de antropología*, vol. 46, no.1, Bogotá, 2010.
- Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD), “Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo: Nuestro futuro común”, *Documentos oficiales de la asamblea general de la ONU*, cuadragésimo segundo período, 1987.
- Corporación para el Desarrollo Sostenible del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (CORALINA) e Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras “José Benito Vives De Andrés” (INVEMAR), Gómez- López, D.I., C. Segura-Quintero, P.C. Sierra-Correa y J. Garay-Tinoco (eds.), *Atlas de la Reserva de Biósfera Seaflower, Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa*

Catalina, 2012.

- J. C. Eastman Arango, "El Archipiélago de San Andrés y Providencia: formación histórica hasta 1822", *Revista Credencial Historia*, Bogotá, Colombia, diciembre de 1992.
- A. Escobar, *La invención del tercer mundo*, Caracas, Venezuela, Fundación Editorial El perro y la rana, 2007.
- S. Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envió Editores, 2010.
- J. Hurtado Rassi, *El Fallo de La Haya y sus efectos en la Reserva de Biosfera Seaflower*,
Universidad Externado de Colombia, 2014.
- S. López y G. Marín, "Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura", *Relaciones (Zamora)* vol. 31, n° 123, 2010.
- S. E. Monroy Varela, *Enfoque y conceptos de una administración renovada. El aporte de Aktouf*, *Innovar* 15, 2005, 133-137.
- A. P. Noguera, "El reencantamiento del mundo: ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental", *Ética ecológica* propuestas para una reorientación, 2004.
- A. P. Noguera, "Augusto Ángel Maya: poeta-filósofo del pensamiento ambiental latinoamericano", *Revista Sección Filosofía Ambiental Sudamericana* n° 6, ISEE, Publicación Ocasional, 2009.
- A. P. Noguera, *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012.
- A. P. Noguera, *Pensamiento Ambiental en la Era Planetaria. Bipoder, Bioética y Biodiversidad. Una interpretación de los desafíos simbólico-bióticos en la aldea global*, 2018.
- J. Pineda, *Geopoéticas del Habitar Humano*, Tesis de Maestría en Filosofía, Manizales, Universidad de Caldas, 2009.

- Plan de Acción Trienal, *Un Archipiélago Posible (A Possible Archipelago)*, 2013- 2015.
- M. Serres, *El Contrato Natural*, Valencia, Pre-textos, 1991.
- Unesco, "Programa sobre el Hombre y la Biosfera", *Reunión Internacional sobre el Cumplimiento de la Estrategia de Sevilla Relativa a la Red Mundial de Reservas de Biosferas*, 2000.
- Unesco, *Recomendaciones para el establecimiento y funcionamiento de reservas de biosfera transfronterizas*, 2000, en
- http://www.Unesco.org/mab/doc/brs/TBR_sp.pdf.
- Unesco, *Actas de la Conferencia General 13ª reunión París, 1964, resoluciones, 1964*. Unesco, *Actas de la Conferencia General 16ª reunión París, 1970, resoluciones, 1970*. Unesco, "Resolución 28 C/2.4 de la Conferencia General de la Unesco 1995", *Reservas de la Biosfera: Estrategia De Sevilla y el Marco Estatutario de la Red Mundial*, París, 1996.
- C. Yáñez, *La identidad personal entre afectos y afectaciones*, Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2014.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Género

Una categoría útil en la gestión cultural

Oscar Misael Hernández-Hernández²⁰¹

¿De qué formas la categoría de género ha sido apropiada, definida y utilizada en la gestión cultural? El propósito de este capítulo es hacer una primera incursión en el tema, aunque como se ha argumentado en otro trabajo, el reto no es para menos, pues el concepto o categoría de género es polémico y su inclusión en el análisis, diseño e implementación de la gestión o acción cultural, bastante complicada²⁰². Sin embargo, la exploración es más que necesaria, pues categorías como el género son relevantes en la práctica de la gestión cultural, tanto en términos teóricos —por ser sustento conceptual— como metodológicos o analíticos.

Si como señala Bernárdez López²⁰³, la gestión cultural remite a la administración de recursos de una organización cultural, ya sea promoviendo bienes, actividades o servicios culturales, entonces uno de los retos que enfrenta esta profesión o práctica social es tener mayor impacto en el conjunto de una sociedad que construye diferencias sexuales e incluso simbolismos y significados sexuales

²⁰¹ Mexicano. Sociólogo y doctor en antropología social. Profesor investigador en el Colegio de la Frontera Norte, México. Contacto: ohernandez@colef.mx. ORCID ID: 0000-0002-5882-8789.

²⁰² Oscar Misael Hernández-Hernández, “El análisis y el diseño de género en la acción cultural: una reflexión”, en Mariscal Orozco, José Luis (coord.), *Gestionar en clave de interculturalidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.

²⁰³ Jorge Bernárdez López, “La profesión de la gestión cultural: definiciones y retos”, Ponencia presentada en el *I Foro Atlántico de Gestión Cultural “gestión ARTES 03”*, Tenerife, Asociación Canaria de Gestores Culturales, 2003.

de los productos y la producción cultural que se genera. En otras palabras, dentro de su andamiaje epistémico o marco conceptual, la gestión cultural necesariamente debe apropiarse categorías como el género —al igual que otras igual de relevantes—, pues los gestores culturales en sí no tratan con bienes o servicios culturales, sino con personas de ambos sexos y diferencias sexuales que están interesadas en bienes o servicios culturales, incluso interesadas en objetos artísticos simbólicamente sexuados. Algunas publicaciones sobre gestión cultural muestran lo anterior, aunque este documento no se propone explorar las formas o tipos de consumo.

Por lo anterior, a lo largo de este capítulo se hará una breve revisión sobre cómo se ha construido la categoría de género en algunas publicaciones o trabajos sobre gestión cultural. Posteriormente se describirán algunos enfoques sobre el género, con la finalidad de hacer una precisión conceptual que permita, enseguida, plantear una definición teórica de dicha categoría que pueda ser utilizada por gestores culturales. Finalmente, se expondrán algunas implicaciones operativas del género en la práctica de la gestión cultural, tanto a nivel de profesión como de práctica social.

El género en la gestión cultural: una breve revisión

Aunque de forma limitada, el género ha sido incluido en los trabajos y estudios de gestión cultural. Ello se debe a que, como enfatiza Alessandra Galimberti, el binomio cultura y género “es un importante campo de reflexión y acción para aquellos y aquellas que trabajamos en el ámbito de la gestión cultural”²⁰⁴. Además de ser pocas las publicaciones, las definiciones y usos del género en la gestión cultural son polisémicas. No obstante, su inclusión ha sido significativa.

Un primer ejemplo es un estudio realizado en el noreste de la península ibérica, en la cual la autora se propuso hacer un *balance de género* sobre el desarrollo de la gestión cultural implementada en la provincia de Aragón. Específicamente, la autora tuvo como objetivos de su estudio: conocer la presencia de las mujeres en el sector cultural, principalmente en el ámbito público y en puestos

204
2009.

Alessandra Galimberti, *Gestión cultural y género*, Ciclo Literario y de Diseño, No. 91,

de dirección; analizar la existencia de obras de mujeres artistas y creadoras en museos y salas de exposiciones; y conocer la *distribución por género* de premios, reconocimientos y becas en el sector cultural de la comunidad²⁰⁵.

Como se observa, su interés en realizar un balance de género se limita a hacer un análisis por sexo en lo que ella denomina “sector cultural”, y específicamente en identificar el número de mujeres en el mismo. Prueba de ello son los resultados que presenta, los cuales eufemísticamente titula: “el género en el empleo del sector cultural” y donde expone datos que revelan que las mujeres, en unos casos, ocupan más espacios que los hombres como artistas, creadoras, etcétera, aunque en otros no, por ejemplo, en puestos de dirección u otorgamiento de distinciones o estímulos. Ante esto, la autora concluye que:

La representación femenina es menor que la de los hombres, pero se ha ido incrementando en estos últimos años. Los puestos de gestión que ocupan las mujeres en este sector se corresponden con iniciativas que han puesto en marcha ellas mismas. 2. El sector profesional de la cultura en general está poco representado en las asociaciones empresariales o industriales generales. 3. Las asociaciones profesionales de cultura no son muy numerosas en relación a otros sectores, y las existentes, en su mayoría, son de reciente creación, aunque desarrollan una amplia actividad²⁰⁶.

Posteriormente, Pastor Eixarch señala que es necesario, entre otras cosas, realizar valoraciones de los artistas sin conocer su género previamente; fomentar la participación de las mujeres en premios y reconocimientos; incrementar la visibilización de las creaciones realizadas por mujeres en diferentes espacios; incorporar formación específica sobre creación y género en los estudios de arte; y fomentar estudios de evaluación y seguimiento sobre la presencia de las mujeres en el sector cultural.

205 Pilar Pastor Eixarch, *El género en la gestión cultural en Aragón*, Ponencia presentada en el II Encuentro Mujeres en la Cultura, Zaragoza, España, 27 y 28 de noviembre, 2012, p.8.

206 Pilar Pastor Eixarch, *El género en la gestión cultural en Aragón*, p. 22.

La autora, como se nota, hace referencia a cosas como “balance de género”, “distribución por género”, “su género” y demás si leemos con detenimiento su publicación. Quizás el problema no solo es que usa género como sinónimo de mujeres, sino también que no presenta una definición de este concepto para de esta forma comprender el análisis que presenta, por sexo, sobre la participación de artistas o creadores en el sector cultural de una ciudad española en específico. Sin embargo, estos problemas de confusión sobre el género como concepto y categoría de análisis, no son exclusivos de algunos países y gestores culturales europeos, sino también mexicanos.

Por ejemplo, en una publicación sobre patrimonio cultural y género, los autores señalan que su objetivo fue “mostrar la *influencia de género* en la conservación y aprovechamiento del patrimonio cultural, y destacar la importancia de integrar la participación social de mujeres y de hombres de forma equitativa para fortalecer la cohesión social y detonar procesos de desarrollo”²⁰⁷. Aunque el objetivo es confuso, pues más adelante señalan que se propusieron incentivar la participación de mujeres y hombres de una comunidad del centro de México en la promoción de su patrimonio cultural

—edificios, comidas, bailables, etcétera— lo que aquí interesa es identificar cómo abordaron e incluyeron el género.

Lo primero que llama la atención, es que en su marco teórico los autores no aluden al género, sino a *la perspectiva de género*, la cual definen como: “la construcción teórica y metodológica que analiza las construcciones sociales de la diferencia sexual, cuestiona las relaciones de poder y promueve un cambio hacia la equidad”²⁰⁸. Enseguida afirman que dicha perspectiva permite tener una visión holística sobre la dinámica social y, por ende, de la participación a favor del desarrollo. Sin duda esto último es así, no obstante, queda la duda de cómo los autores incluyeron esta perspectiva en su análisis del patrimonio cultural —tanto material como simbólico— en una comunidad específica.

En un primer momento, lo hacen describiendo algo que lla-

207 Gema Lugo Espinoza (et. al.), *Patrimonio cultural y género como estrategia de desarrollo en Tepetlaoxtoc, Puebla*, Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, Vol. 9, No. 4, 2011, p. 599.

208 *Ibid.*, p. 601.

man *problemática de género*, en donde para complicar las cosas aún más, precisan que hicieron un *diagnóstico de género* de la comunidad con base en datos de seguridad pública municipal y del Sistema DIF nacional. Este diagnóstico que, para los autores, traza una *problemática de género*, solamente remite a información sobre violencia hacia las mujeres, violencia intrafamiliar, programas sociales orientados a mujeres, entre otros, para posteriormente concluir que en esta comunidad “prevalece la subordinación femenina”, donde las mujeres mantienen roles reproductivos y los hombres roles reproductivos, lo que tiene que ver con la dinámica del patrimonio cultural: “Esta condición subordinada a los roles tradicionales reproductivos, aunado a la *problemática de violencia e inseguridad hacia mujeres* influye en la *dinámica de conservación y aprovechamiento del patrimonio cultural*”²⁰⁹.

A partir de esto, los autores resaltan que “se requiere profundidad en aspectos de género” y generar “estrategias de aplicación del enfoque de género en el desarrollo”, pues para ellos la *problemática social y de género* que identifican “afecta el potencial para trabajar en beneficio del desarrollo”, a decir del patrimonio cultural. Pero ¿cómo lograrlo? Los autores lo hicieron proponiendo una estrategia de desarrollo que acentuara el género en el aprovechamiento del patrimonio cultural a través de acciones como: elaborar diagnósticos de género, hacer talleres de liderazgo y empoderamiento para las mujeres, capacitación en temas de género para autoridades comunitarias y municipales, charlas sobre embarazos no deseados y paternidad responsable, o bien sobre violencia de género.

Finalizan concluyendo “que al fomentar la participación de mujeres y hombres en la conservación del patrimonio cultural con perspectiva de género se promueve la equidad en la comunidad”, pues en su opinión “actualmente hombres y mujeres conservan su patrimonio cultural, pero no es suficiente para lograr que las mujeres tengan reconocimiento social y oportunidades equitativas de desarrollo”²¹⁰. Como se observa, su preocupación de utilizar una perspectiva de género se orienta a incentivar la participación más activa —y equitativa— de las mujeres, y con ello lograr el desarrollo del patrimonio cultural en una comunidad.

209 *Ibid.*, p.606.

210 *Ibid.*, p.610.

No obstante, al igual que la publicación española que intentó presentar un balance de género en la gestión cultural, en la mexicana nuevamente nos topamos con expresiones tales como “influencia de género”, “perspectiva de género”, “problemática de género”, “diagnóstico de género”, “género en el desarrollo”, entre otras que no solo adjetivan el género, sino también hacen más difícil su comprensión y en el caso extremo lo asocian como un asunto que alude a las mujeres.

Para el caso de América Latina se encuentran dos trabajos que intentan articular el género con la gestión cultural. En primer lugar, está una publicación de Veiga Barrio, quien se propuso hacer una reflexión teórica sobre el uso de *la categoría* género en el campo de la gestión cultural. Ella inició afirmando que: “Plantearse hablar de gestión cultural y hacerlo desde la perspectiva de género, supone partir de una premisa fundamental, es decir, de la que existen desigualdades entre mujeres y hombres en los diferentes ámbitos de la vida social, política y cultural”²¹¹. Enseguida enuncia algunos postulados que en su opinión evidencian las desigualdades sexuales.

En primer lugar, señala que el “sistema sexo-género” ha tenido efectos para las mujeres en general y para aquellas que se dedican al campo de la cultura en particular, lo que se traduce en formas de discriminación, pocas oportunidades y falta de reconocimiento para las mujeres y su aportación a la cultura. En segundo lugar, como resultado de lo anterior, la prevalencia de un patriarcado en la producción artística en todas las sociedades, dado que culturalmente solo se da reconocimiento a los varones. Enseguida, la autora presenta una reflexión derivada de un estudio sobre las artes escénicas y las relaciones de género que perpetúan el dominio de los varones:

Comprobamos que las discriminaciones hacia las mujeres artistas perduran, aunque la mayoría son indirectas en cuanto que no existiría una norma o regla que las impida desarrollarse profesionalmente en este ámbito en igualdad de condiciones respecto a los varones, sin embargo, en la práctica se encuentra en una situación de desventaja

211 Isabel Veiga Barrio, *Las gafas de género: una mirada a la gestión cultural*, Ponencia presentada en el 1er. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural, Santiago, Chile, 23 al 27 de abril, p. 2.

que las impide disfrutar de las mismas oportunidades y el mismo trato en relación a estos. ¿De qué estamos hablando? De presencia, de participación, de visibilidad y de promoción, principalmente. En pleno siglo XXI, se mantiene una división del trabajo en función de género cuya consecuencia será la segregación horizontal y vertical de las mujeres en el mundo laboral. Horizontal en cuanto se observa una masculinización de determinadas tareas o funciones y la feminización de otras. Vertical porque los puestos más valorados socialmente, aquellos donde se toman decisiones, que facilitan la proyección profesional y donde se reconoce y hace visible el trabajo estarán ocupados por los varones. La sexualización del trabajo propicia un difícil acceso de las mujeres a los mismos encontrándose con numerosas dificultades para acceder a este tipo de puestos, fundamentalmente barreras invisibles, tanto por arriba como por abajo, que les impiden ascender y ocupar puestos de liderazgo²¹².

Para la autora, las barreras invisibles a las que se enfrentan las mujeres artistas o en el campo de la cultura, operan tanto a nivel estructural como de la vida cotidiana, lo que las limita como profesionales y como mujeres:

Por arriba se encontrarán con el llamado “techo de cristal”, es decir, barreras invisibles relacionadas con formas de hacer y organizar el trabajo masculinizadas, que responden a las necesidades, tiempos e intereses de los hombres que son los que dominan este tipo de espacios, además de estereotipos de género negativos sobre las mujeres que los hombres se encargarán de difundir y perpetuar para impedir, indirecta y sutilmente, que lleguen a ocupar este tipo de puestos; por abajo el llamado “suelo pegajoso” o ese terreno resbaladizo de las responsabilidades domésticas y familiares que dificultarán su ascenso. Porque nos encontramos que, por el hecho de ser mujeres, la conciliación de la vida laboral, familiar y personal repercute directamente en ellas y es un

212 *Ibid.*, p. 4.

problema que afectará negativamente en su trayectoria profesional mientras que en el caso de los hombres son circunstancias que no alteran su carrera y desarrollo tanto profesional como personal. Consecuencia de la combinación de estas circunstancias, la trayectoria de las mujeres artistas tiende a ser discontinua, intermitente o con periodos de inactividad laboral lo que llega a suponer para ellas la expulsión del mercado de trabajo frente a la de los varones que presenta una línea más continua y con una tendencia ascendente. A su vez, sentimientos de culpabilidad, renuncia y sacrificio están muy presentes entre las mujeres tanto si han optado por dedicarle más tiempo a su vida personal o familiar como si optan por dedicársela a lo profesional, ya que en ambos casos no cumple con las expectativas socialmente previstas ni llegan a cubrir completamente sus aspiraciones personales y profesionales²¹³.

Sin duda, a diferencia de las publicaciones anteriores, la de Veiga Barrio es una reflexión teórica más profunda y precisa sobre la gestión cultural y el género. Su alusión al uso de la perspectiva de género en este campo profesional remite al análisis de las desigualdades sexuales en diferentes ámbitos de la vida social y espacios culturales propiamente, lo que resulta una invitación por demás importante. No obstante, en su escrito prevalece cierto romanticismo cuando refiere a cómo el “sistema sexo- género” discrimina de forma horizontal o vertical a las mujeres artistas a través de barreras —no tan— simbólicas.

En segundo lugar, está una publicación reciente de Castillo Barrios²¹⁴, una guatemalteca que ha realizado estudios sobre gestión cultural en su país, Cuba y España. Para esta autora, la gestión cultural enfrenta cinco desafíos al momento de incluir el género: el sistema sexo-género y las construcciones culturales, la feminización de las profesiones culturales, el “techo de cristal”, la brecha salarial, la compatibilidad de la creatividad con las responsabilidades domésticas. Se trata de cinco elementos que, en

213 *Ibid.*, p. 5.

214 Ana Luz Castillo Barrios, “3.7 Gestión cultural y género: una aproximación”, en *Manual Atalaya. Apoyo a la Gestión Cultural*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2014, pp. 1-12.

su opinión, no solo definen retos conceptuales, sino también dan pistas de cómo concebir el género al momento de realizar estudios en la profesión:

- El sistema sexo-género y las construcciones culturales. “Las estructuras sociales, presentes y pasadas, establecen un único binomio donde se interrelacionan sexo y género; es decir, naturaleza y cultura: mujer- femenino, hombre-masculino. Por un lado, este binomio tiene consecuencias negativas en cuanto al respeto a los derechos individuales ya que ninguna persona debe verse forzada a identificarse en términos de su sexo, negando cualquier posibilidad de pluralismo. Por otra parte, la existencia de este binomio ha generado construcciones culturales determinadas por años de cultura patriarcal. Se establecen definiciones de lo que significa ser hombre o mujer, cómo deben ser, la forma en que cada uno debe actuar y comportarse y se les asignan espacios a ocupar tanto dentro de lo privado como de lo público. Este condicionamiento genera estereotipos discriminatorios o sexistas que se convierten en barreras invisibles para que las mujeres inicien una carrera profesional en el sector cultural creativo y/o puedan desarrollarse dentro de ella”.
- La feminización de las profesiones culturales. “En las primeras páginas de esta colaboración abordamos las características de la gestión cultural como profesión, siendo una de las más significativas, la tendencia a ser una actividad profesional desarrollada por mujeres. Podemos señalar, además, otras tendencias a la segregación por género en diversas ocupaciones culturales. A partir de datos como los anteriores, podemos concluir que la feminización de algunas profesiones culturales responde muchas veces, a las expectativas sociales, al acceso restringido de las mujeres a la formación adecuada, a barreras relacionadas con las características específicas del trabajo profesional en las diferentes industrias y actividades artísticas y por supuesto, a las barreras simbólicas que asignan roles, espacios y talentos diferentes para hombres y mujeres”.
- El “techo de cristal”. No hay normas o reglas que impidan el ascenso de las mujeres en las carreras profesiona-

les, tanto en el sector cultural como en otros sectores. “Sin embargo, en la práctica, las mujeres se encuentran en desventaja y no gozan de las mismas oportunidades ni del mismo reconocimiento que los hombres. Esta limitación velada del ascenso laboral de las mujeres dentro de un sector u organización se conoce como “techo de cristal”. Es un alto en el progreso de la carrera de las mujeres antes de alcanzar niveles superiores de liderazgo y reconocimiento”.

- La brecha salarial. “De la misma forma que existe la brecha salarial entre hombres y mujeres en los distintos sectores económicos, las mujeres en el sector cultural creativo, ya sean artistas, directoras de una institución cultural, comunicadoras o gestoras culturales devengan un salario inferior al de los hombres”. “De la misma forma, las mujeres tienen mayores dificultades que los hombres para tener acceso a la financiación de proyectos e ingresar a las redes masculinas de influencia, como es el caso de la programación artística en festivales, teatros o salas de exposiciones. Estas limitaciones pueden generar menos trabajo para las mujeres y muchas veces, menos ingresos económicos”.
- La compatibilización de la creatividad con las responsabilidades domésticas. “Nos referimos aquí a las barreras relacionadas con la asociación “natural” de las mujeres con las actividades reproductivas, en ámbito privado y lo doméstico, resultado de un sistema que asume que la crianza de los hijos e hijas y el cuidado de los mayores es responsabilidad de las mujeres. Esta situación, aunque no en exclusiva, da lugar a lo que se conoce como “suelo pegajoso”, término que según Angélica Bucio, se utiliza como metáfora para describir los mecanismos que aplican a las mujeres para mantenerlas atrapadas en la base de la pirámide económica y en los puestos de jerarquía media o baja. Entre estos mecanismos se encuentran el cúmulo de responsabilidades domésticas y familiares que se asignan socialmente a las mujeres, que muchas veces se asumen como normales, y causan el abandono de la carrera profesional”²¹⁵.
- Como se observa, los planteamientos de Castillo Barrios

215 *Ibid.*, pp.7-10.

en mucho coinciden con los de Veiga Barrio. Ambas enfatizan la necesidad de incorporar la categoría de género en el campo de la gestión cultural ante la existencia de un sistema sexo-genérico que pone en desigualdad a las mujeres en general, y a aquellas que se dedican al campo de la cultura en particular. Sin duda esto pasa, pero si concebimos el género como un concepto que permite captar la construcción de desigualdades sexuales en diferentes momentos históricos, espacios y situaciones de interacción social, entonces es posible afirmar que dichas desigualdades no solo se dan hacia o entre las mujeres, ya sea que se desenvuelvan o no en el sector artístico o cultural.

Enfoques sobre la categoría género: una indagación

Hasta ahora se han revisado algunas publicaciones sobre gestión cultural que aluden al género y se ha observado que su inclusión alude a las desigualdades que viven las mujeres en el campo de la cultura y no a una visión relacional del género. Por supuesto, tales problemas no son exclusivos de, pues incluso entre las especialistas se reconoce la complejidad del asunto. A fines de los años ochenta, por ejemplo, un grupo de académicas feministas afirmaron que la creciente investigación sobre el género propició una comprensión más compleja de este como fenómeno cultural, aunque con matices y variaciones más sutiles²¹⁶.

En este apartado se presentarán algunas definiciones sobre el género para tener cierta claridad al respecto. No obstante, hay que destacar que al igual que el concepto de cultura, la categoría de género ha propiciado algunas confusiones precisamente porque no se distinguen los debates que hay sobre el mismo. Aquí se partirá de una observación realizada por Teresita de Barbieri, para quien el género ha sido concebido como: 1) un atributo de los individuos y 2) como un ordenador social²¹⁷.

²¹⁶ Jill Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott (Eds.), *Learning about Women: Gender, Politics and Power*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1987.

²¹⁷ M. Teresita De Barbieri, "Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género", en Guzmán, L. y Pacheco, G. (Comps), *Estudios básicos de derechos humanos IV*, San José, Costa Rica: IDH, 1995.

Respecto al *género como atributo*, de Barbieri aclara que “para quienes la sociedad es un conjunto de individuos y el género un atributo que los/las califica, este último —el género— es: sexo, identidad individual, papeles o roles, e identidad individual y roles sociales”. Aquí me centraré en las ideas de género como sexo e identidad, pues el señalamiento es sumamente importante, ya que en gran parte de la literatura sobre el tema aún predomina esta concepción del género.

Pensar el género como atributo, entonces, ha derivado en algunas confusiones, tales como usarlo como sinónimo de mujeres —o de estudios sobre mujeres— e incluso hablar de un género femenino y otro masculino—por no mencionar otros supuestos géneros que aluden a la identidad sexual de las personas—. Aunque parezca sorprendente, estas confusiones persisten a la fecha y es necesario reflexionarlas.

En primer lugar, género no es sinónimo de mujeres ni de estudios sobre mujeres. Cuando Simone de Beauvoir, en *Le deuxième sexe* expresó: “No se nace mujer, se llega a serlo”²¹⁸, se refería a que “mujer” en sí misma es una categoría cultural que se ha construido socialmente, es decir, la autora marcaba una distinción entre sexo —como categoría biológica— y género —como categoría cultural que engloba significados sobre lo supuestamente femenino o lo masculino.

Desde esta última perspectiva, también se podría afirmar que “no se nace hombre, se llega a serlo”. Es decir, la categoría “hombre” también es cultural y socialmente construida, o como diría Núñez Noriega: los hombres también son sujetos “genéricos” en tanto ser reconocido o actuar como tal, está inmerso en un campo de representaciones y prácticas²¹⁹.

En conclusión, mujeres y hombres nacen con un cuerpo sexuado, no con un género; este emerge a partir de simbolizaciones culturales sobre la diferencia sexual propiamente. No obstante, la noción del género como un atributo sigue prevaleciendo, en especial al vincularse con el concepto de identidad. Desde una mirada psicosocial, por ejemplo, Patricia García Leyva ha resumido este entramado:

218 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

219 Guillermo Núñez Noriega, *Los “hombres” y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los “hombres” como sujetos genéricos*, Desacatos, No. 15-16, 2004, pp. 13-32.

Cuando nacemos somos clasificados en dos grandes grupos: niños y niñas. Cuando crecemos, al mismo tiempo que desarrollamos la conciencia de ser un individuo distinto de los demás, el denominado *self* existencial, adquirimos el *self* sexual, la autocategorización como hombre o como mujer, y junto con este el *self* de género (...). La identidad de género es la autclasificación como hombre o mujer sobre la base de lo que culturalmente se entiende por hombre o mujer (...). Es el conjunto de sentimientos y pensamientos que tiene una persona en cuanto miembro de una categoría de género (...)²²⁰.

No se puede negar que la identidad es un proceso biopsico-social, sin embargo, tampoco se limita a “autocategorizaciones” o “autoclasificaciones” personales, sino colectivas sobre la tan sonada diferencia sexual, lo que por otro lado tampoco se restringe a la sexualidad, pues puede haber hombres —biológicamente— que aun cuando sus orientaciones y prácticas sexuales trasgreden los marcos heteronormativos, siguen considerándose hombres. Lo mismo aplica para el caso de algunas mujeres.

Quizás la confusión de pensar el género como un atributo, ya sea equiparable a sexo o a identidad de género con tildes de sexualidad, puede ser aclarada si nos remitimos a las reflexiones de Candace West y Don H. Zimmerman, quienes a fines de los años ochenta escribieron y publicaron un ensayo sobre “hacer género”. Los autores iniciaron dicho ensayo señalando que hay sexo (hombre o mujer), categorías de sexo (masculino y femenino) y género, para posteriormente plantear una precisión:

Para elaborar nuestra propuesta, desde el principio aclaramos que existen diferencias importantes que se pasan por alto entre el sexo, la categoría de sexo y el género. El sexo es una determinación hecha a través de la aplicación de criterios biológicos socialmente acordados para la clasificación de las personas como hembras o machos. Los criterios de clasificación pueden ser los genitales al nacer o los tipos cromosómicos antes del nacimiento, y no necesariamente

²²⁰ Patricia García Leyva, *Identidad de género: modelos explicativos*, Escritos de Psicología, No. 7, 2005, p. 73.

unos convergen con otros. Desde esta perspectiva, la categoría de sexo se logra mediante la aplicación de los criterios de sexo, pero en la vida cotidiana, la categorización es establecida y sustentada por despliegues identificatorios socialmente requeridos que proclaman la membresía de una persona en una u otra categoría. En este sentido, la categoría de sexo de una persona presupone el sexo de alguien y se erige como representante en muchas situaciones, pero sexo y categoría de sexo pueden variar independientemente; esto es posible para reclamar la pertenencia a una categoría de sexo incluso cuando el criterio de sexo está perdido. Género, por el contrario, es la actividad de manejar conductas situadas a la luz de las concepciones normativas de actitudes y actividades apropiadas para la categoría de sexo de una persona. Las actividades de género emergen de y refuerzan las reclamaciones a la pertenencia a una categoría de sexo (traducción personal)²²¹.

La propuesta de los autores, claramente se inscribe en un enfoque etnometodológico y sociológico sobre “hacer” género o cómo este se construye a través de actividades rutinarias, metódicas y recurrentes que las personas llevan a cabo en sus interacciones y en el marco de lo que una cultura define como hombre o mujer, masculino o femenino. De esta forma dejaron claro que el género no es un atributo (del sexo o de la identidad) sino una construcción cultural en sí misma.

En cuanto al *género como ordenador social*, de Barbieri afirma que la idea central es concebir este concepto “como sistema de estatus; como resultado de la división social del trabajo; como representación; como organización de poder”²²². No en balde, actualmente es común escuchar hablar de “ideologías de género”, “representaciones de género”, incluso de “cultura de género” que, en conjunto, forman parte de esta perspectiva teórica del género que trasciende a la primera.

221 Candance West y Don H. Zimmerman, *Doing Gender*, Gender and Society, Vol. 1, No. 2, 1987, p. 127.

222 De Barbieri, op. cit.

Una de las autoras clásicas que abonan en la comprensión del género dentro de esta perspectiva es Joan W. Scott, quien señaló que era necesaria “una visión más amplia” de esta categoría que incluyera no solo a la familia, sino también el mercado de trabajo, la educación y la política. Claramente, para Scott el género debía ser usado para estudiar una multiplicidad de instituciones que sin duda moldeaban la vida de mujeres y hombres en las denominadas sociedades modernas. Pero, ¿cómo Scott definió el género? Para la autora su definición constaba de dos dimensiones articuladas entre sí:

El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un solo sentido. Como elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, el género comprende cuatro elementos interrelacionados (...) ²²³.

En la definición de Scott, el género es una construcción social sobre las diferencias sexuales, es decir, sobre lo que significa ser un hombre o una mujer; pero, además, enfatiza que dicha construcción se hace visible en las relaciones sociales, las cuales son, en gran parte, relaciones de poder; todo lo anterior captable a través de símbolos, normatividades, políticas, instituciones y en la identidad misma. Por supuesto, la definición de esta autora no es la única, pues existen otras que especialmente durante la década de los noventa generaron debates y aportes.

Otra autora que en gran medida ha abonado a la comprensión del género como ordenador social es Martha Lamas. En un escrito ella señaló que las confusiones en torno a este concepto en parte se debían a las diferencias de idioma (la traducción de *gender* al español), pero, sobre todo, a que dentro de la academia había dos usos básicos del género: uno que lo usaba como sinónimo de

223 Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Lamas, Marta, Comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: UNAM-PUEG, 1996, pp. 275.

mujeres y otro que aludía a la construcción cultural de la diferencia sexual. En su opinión, el primer uso es limitado pues restringe la comprensión amplia del género, mientras que el segundo es más atinado al aludir “al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual”²²⁴. En otro trabajo, la autora presentó una definición más amplia del concepto:

La nueva acepción de género se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres. Por esta clasificación cultural se definen no solo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Por eso, para desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente se requiere comprender el esquema cultural de género²²⁵.

De forma evidente, Lamas conceptualizó el género como un ordenador social dentro de la cultura. Por supuesto, esta noción puede variar temporal, espacial y situacionalmente, pues la cultura en sí misma está sujeta a transformaciones de este orden y, por consiguiente, también las simbolizaciones de las diferencias corporales y sexuales de mujeres y hombres en cada sociedad. De lo contrario, los significados de la feminidad o de la masculinidad no tendrían variaciones culturales como lo han mostrado un sinnúmero de estudios antropológicos y sociológicos.

Finalmente, otra autora que en los últimos años ha contribuido a la comprensión del género como un ordenador social es Gabriela Castellanos Llanos. Para ella, a pesar “del etnocentrismo de nuestra visión occidental contemporánea del sexo como

224 Marta Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, en Lamas, M. (Comp), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG, 1996, p. 332.

225 Marta Lamas, *Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*, Cuicuilco, Vol. 7, No. 18, 2000, pp. 3-4

una realidad universal"²²⁶, es posible esbozar una nueva definición relacional del género como concepto y como categoría analítica. Para esta autora:

Género, entonces, es el sistema de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que dan contenido específico al cuerpo sexuado, a la sexualidad y a las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinados. Vemos así que toda la constelación de elementos que hoy se llaman "sexualidad", desde las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres hasta sus relaciones afectivas, pasando por su orientación sexual, estarían en parte contenidos en la categoría de género²²⁷.

Para la autora, como se observa, el género es un constructo que abarca todas las dimensiones de la vida, incluso que trascienden lo cultural. Sin embargo, respecto a esto último, reconoce que el género se nutre de las concepciones ideológicas en la cultura y se traduce en las interacciones que se dan entre los cuerpos, los discursos y las prácticas propiamente culturales que establecen mujeres y hombres, incluso las mujeres entre sí y los hombres entre sí.

Hacia una definición del género en la gestión cultural

Sin duda, en el contexto de América Latina, la gestión cultural ha tomado vigencia desde hace algunas décadas, aunque no al ritmo deseado. Al respecto, Yáñez Canal afirma que en la región se empieza a hablar del tema a fines de los años ochenta del siglo pasado, aunque la acción cultural vivió un proceso ligado a la administración pública bajo discursos de multiculturalismo, y es hasta los años noventa que se empieza a hablar de economía de la cultura, descentralización, autonomía y diversidad cultural que plantean un proceso de despolitización de la cultura²²⁸.

226 Gabriela Castellanos Llanos, "Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna", en Tovar Rojas, P. (Ed.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003, p. 47.

227 *Ibid.*, p. 48.

228 Carlos Yáñez Canal, *Emergencia de la gestión cultural en América Latina. Hacia una socio-*

De fondo, el problema no solo radica en los procesos de formación y politización que ha atravesado la gestión cultural como profesión o como práctica social en la región latinoamericana, sino también en los procesos de consolidación de una dimensión epistémica que, como se enuncia líneas arriba, busca una integración teórica para captar y resolver necesidades o problemas culturales. Dicha integración definitivamente incluye —o debe incluir— conceptos o categorías como el género —al igual que identidad, poder, patrimonio, etcétera—, pues de esta manera, parafraseando a Castillo Barrios, se pueden “evitar que las relaciones tradicionales de poder entre hombres y mujeres se normalicen, se acepten y se difundan a través de las diferentes expresiones artísticas, perpetuando las desigualdades”²²⁹.

Hasta ahora se ha hecho una breve revisión de cómo el género ha sido apropiado, definido y utilizado en algunos estudios de gestión cultural, así como una indagación de este como categoría de análisis. En adelante se intentará construir y proponer una definición amplia del género como categoría útil en la gestión cultural, tratando de contribuir a la dimensión epistémica de dicha profesión, la cual “busca la integración teórica frente al modo de ver las necesidades, los problemas culturales y los modos de resolverlos”²³⁰.

Como se ha hecho notar, los pocos trabajos sobre gestión cultural que han incluido la categoría de género, la han adjetivado y han aludido a “influencia de género”, “perspectiva de género”, “problemática de género”, “diagnóstico de género”, “género en el desarrollo”, entre otras. Si bien se parte de la premisa —bien fundamentada— sobre la existencia de desigualdades sexuales o un sistema de sexo-género que en particular subordina a las mujeres, el planteamiento es limitado. Ante esto, ¿cómo definir el género y apropiarlo como una categoría útil para el análisis en la gestión cultural?

Con base en los postulados clásicos de académicas feministas como las descritas, se propone concebir el género en la gestión cultural como una perspectiva que permite captar un sis-

logía de la gestión cultural, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

229 Castillo Barrios, op.cit., p. 7.

230 Uriel Bustamante Lozano, José Luis Mariscal Orosco y Carlos Yáñez Canal (Eds.), *Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016, p. 35.

tema, organización, división y representación sexual que tiene lugar tanto en la profesión o práctica de la gestión cultural, como en el campo de la producción, distribución y consumo cultural. Asimismo, como una herramienta analítica que permite identificar las diferencias, desigualdades y opresiones que viven las mujeres y los hombres, las mujeres entre sí y los hombres entre sí, al interactuar en la profesión o práctica de la gestión cultural, o bien en el campo cultural. En ambos casos, la propuesta de género debe verse en el marco de relaciones de poder, resistencia y resignificación.

Tal como se aprecia, se trata de una propuesta de género con dos postulados (como perspectiva y como herramienta de análisis) que están articulados entre sí y que pueden emplearse para indagar en ámbitos diferenciados (en la profesión, la práctica o el campo cultural) desde una mirada relacional (mujeres y hombres, mujeres entre sí u hombres entre sí) y desde la óptica del poder. La propuesta, entonces, intenta ser integrado y trascender viejas confusiones del género como enfoque homogéneo o como sinónimo de mujeres en la cultura, las artes o la gestión cultural.

En el primer caso, el género como perspectiva, bien vale la pena recordar que: “La perspectiva de género implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia a esa referencia sexual”²³¹. Es decir, la perspectiva de género constituye un lente para ver las concepciones y significados estructurales que se construyen en torno a los cuerpos sexuados. Incluso, para Lamas, hay que considerar que dicha perspectiva debe considerar lo siguiente:

- Desde la educación abarca varios ámbitos.
- Reconoce los contextos culturales y diseña acciones para garantizar la inserción de las mujeres en el trabajo y promover su desarrollo profesional y político.
- Supone revisar desde cómo organizamos los tiempos y los espacios, hasta las creencias más enraizadas.
- Desesencializa la idea de las mujeres como seres femeninos, como madres, como cierto tipo de trabajadoras.

²³¹ Marta Lamas, *La perspectiva de género*, La Tarea. Revista de Educación y Cultura, México, 1995, p. 6.

- Identifica y se propone eliminar las discriminaciones reales de que son objeto las mujeres, por mujeres, y los hombres, por hombres.
- Reparte las responsabilidades familiares, introduciendo un cambio en el sistema de prioridades ciudadanas.

De entrada, se puede observar que para la autora la perspectiva de género alude a una diferenciación entre lo biológico y lo cultural, y, por otro lado, que se trata de una perspectiva que, de usarse como enfoque teórico- conceptual, es útil para captar justamente cómo en diferentes ámbitos de la vida social —como la gestión cultural o el campo cultural—, se construyen diferenciaciones y desigualdades entre mujeres y hombres, incluso entre mujeres y entre hombres; mismas que cobran visibilidad a través de simbolismos, normatividades, formas de organización y subjetividades.

Hasta aquí la propuesta de concebir el género en la gestión cultural como una perspectiva, misma que puede ser usada para captar las asimetrías y significados sexuales que pueden existir en la profesión o práctica de la gestión cultural, o bien en el campo cultural; es decir, entre los gestores culturales o en su ámbito y sujetos de estudio. Ahora es necesario decir algo más del uso del género en la gestión cultural, como una herramienta analítica. Las concepciones de género planteadas por las académicas feministas en sí mismas describen qué elementos hay que tomar en cuenta al usar el género como tal, como se sintetiza a continuación:

El género como herramienta de análisis.**Elementos a considerar**

Autoras	Elementos
De Barbieri	<ul style="list-style-type: none"> • Sistema de estatus • División social del trabajo • Representación • Organización social del poder
Scott	<ul style="list-style-type: none"> • Los símbolos y los mitos • Los conceptos normativos • Las instituciones y organizaciones • La identidad subjetiva
Lamas	<ul style="list-style-type: none"> • Prácticas • Creencias • Representaciones • Prescripciones sociales
Castellanos Llanos	<ul style="list-style-type: none"> • Sistema de saberes • Discursos • Prácticas sociales • Relaciones de poder

El reto, por supuesto, es cómo hacer del género una herramienta de análisis en la gestión cultural, considerando que se trata de una profesión y una práctica heterogénea e interdisciplinaria. Con fines meramente exegéticos, podemos retomar el ejemplo planteado por Veiga Barrio en su ensayo pionero sobre el binomio género y gestión cultural. Ella plantea un caso para tratar de bajar, en sus propias palabras, “un escalón más tangible” sobre el uso del género en la práctica de la gestión cultural:

“si nos situamos dentro de lo que serían las fases de un proyecto o programa cultural, podríamos apuntar una serie de aspectos que deberían tenerse en cuenta. Por ejemplo, en la fase de diagnóstico deberíamos realizar un análisis interno de nuestra organización para comprobar la composición de nuestros equipos, los puestos que ocupan mujeres y hombres y la responsabilidad que se les otorga, si los procesos de trabajo y la cultura organizativa responde a un

modelo masculinizado; también sería útil analizar nuestras programaciones anteriores y la realidad de nuestro entorno; en cuanto al análisis del sector cultural podría responder a cuatro preguntas básicas: ¿Quién hace qué? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿A cambio de qué? (Thuren, 1993). Prestar atención a elementos tales como los ámbitos en que se desenvuelve la vida cultural de mujeres y hombres, los roles que asumen, los tipos de actividades que se realizan, el contenido, imágenes, lenguaje y mensaje de estas. Igualmente, descubrir quién las ejecuta o quien las protagoniza a nivel de creación, producción o difusión. Analizar el público que asiste a según qué oferta cultural, los tiempos disponibles de mujeres y hombres, sus necesidades e intereses²³².

Sin duda, usar el género como herramienta de análisis de un proyecto o programa cultural como el planteado por Veiga Barrio, permitiría conocer las diferenciaciones por sexo de un equipo de trabajo, de sus posiciones o responsabilidades, incluso si el esquema laboral o la vida cultural de mujeres y hombres se inserta en un sistema sexo-genérico. No obstante, como ya se ha enfatizado, usar el género como perspectiva y más específicamente, como herramienta de análisis, implica mucho más que lo anterior: debe ir más allá de captar las diferencias por sexo y más bien desentrañar las desigualdades sexuales, los simbolismos y las relaciones de poder que se tejen en distintos niveles de la vida social o cultural.

De lo contrario, solamente se estará replicando una supuesta “metodología de género” cuyo único mérito será hacer distinciones por sexo, ya sea de un grupo de gestores o de mujeres y hombres en un proyecto cultural. Si nos ajustamos a la etimología de “metodología” y más específicamente a su alusión al “método” (como procedimiento ordenado y sistemático que se sigue en las ciencias para llegar a un fin), aludir a metodologías de género como lo han hecho algunas autoras²³³ no constituye tal cosa, sino más bien una propuesta teórica para interrogar e interpretar las diferenciaciones y desigualdades sexuales al sugerir distinguir

232 Veiga Barrio, op.cit., p. 11.

233 Gloria Comesaña Santalices, “La ineludible metodología de género”, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, vol. 8, núm. 1, 2004.

entre lo biológico y lo cultural, así como partiendo de conceptos como género, patriarcado u otros.

Ante esto, podría afirmarse, por un lado, que hablar de una perspectiva de género en la gestión cultural —como en cualquier otro campo de estudios—, no significa hablar de una metodología en sí, sino de una propuesta teórico-conceptual que al apropiarse puede convertirse en una herramienta de análisis sustentada en diferentes técnicas, instrumentos y formas de análisis de las construcciones de género en la vida de quienes accionan la cultura, o de quienes la consumen.

Sobre esto último, la propuesta realizada por De Barbieri²³⁴, aunque planteada hace dos décadas, sigue vigente: para esta autora, analíticamente es necesario diferenciar, por un lado, información desagregada por sexo que sea útil como sustento empírico inmediato; y, por otro lado, estudiar las relaciones sociales de género en contextos específicos. De esta forma no solo se despliegan dos estrategias de análisis vinculadas entre sí, sino también se pueden comparar marcos ideales y reales en lo que respecta a la igualdad y/o equidad de género.

El uso del género en la práctica de la gestión cultural

Casi tres décadas después de que Joan W. Scott publicó su artículo sobre el género como una categoría útil para el análisis histórico, ella misma se preguntó si dicha categoría aún era útil para el análisis, la respuesta fue que sí: siempre y cuando se hiciera uso crítico de la misma, si se iba más allá de concepciones programáticas sobre el género como sexo, y “si se toma como una invitación a pensar de manera crítica sobre cómo los significados de los cuerpos sexuados se producen en relación uno con el otro, y cómo estos significados se despliegan y cambian”²³⁵.

Por supuesto, cuando Scott afirmó que el género aún era una categoría útil para el análisis, no solo se refería al histórico, sino también para el análisis en otras disciplinas o campos de estudios, como el de la gestión cultural. Sin embargo, como se ha hecho notar, es en este último en el que el uso del género, ya sea como

234 De Barbieri, op.cit.

235 Joan Scott, *Género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?*, op. cit., p. 98.

perspectiva o como herramienta de análisis, implica un reto grande debido a la heterogeneidad e interdisciplinariedad del mismo, incluso debido a la variedad de concepciones que se tiene de la gestión cultural en regiones como América Latina²³⁶.

Sin embargo, ya sea que en ciudades latinoamericanas la gestión cultural sea vista como encargo social y ocupación laboral, como una profesión que anhela el reconocimiento, o como un campo académico que intenta sistematizar los hallazgos en materia de acción cultural, lo cierto es que el género es una categoría importante y es necesario incluirlo como parte del análisis. No solo se trata de conocer la segregación que puede haber por sexo en la profesión, la práctica o el campo cultural, sino más bien de captar cómo las diferencias y desigualdades sexuales pueden definir y obstaculizar el desarrollo de la gestión cultural.

Las propuestas de autoras hispanas como Veiga Barrio y Castillo Barrios sin duda han sido por demás relevantes al enfatizar reconocer que, en el ámbito de la gestión cultural, sea cual sea su conceptualización o dimensión, se hace visible un sistema sexo-genérico que deriva en la sexualización y discriminación en el trabajo, pero que también se hace palpable al delinear políticas, programas o proyectos culturales en diferentes espacios y situaciones de interacción social.

Ante esto, las y los gestores culturales en América Latina, no solo tienen como reto apropiarse una perspectiva de género y trazar una ruta que les permita usar esta categoría como herramienta de análisis, ya sea al explorar su propia profesión o práctica, o al explorar un proyecto o campo cultural determinado; también tienen como reto desentrañar sus propias ideologías, saberes, prácticas y relaciones de género al ejercer la acción cultural con mujeres u hombres con identidades sexuales y culturales diferenciadas y en constante construcción y redefinición.

236 José Luis Mariscal Orosco, "La triple construcción de la gestión cultural en Latinoamérica", *TELOS. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol. 17 (1), 2015, pp. 96-112.

Bibliografía

- Jorge Bernárdez López, “La profesión de la gestión cultural: definiciones y retos”, Ponencia presentada en el *I Foro Atlántico de Gestión Cultural “gestión ARTES 03”*, Tenerife: Asociación Canaria de Gestores Culturales, 2003.
- Uriel Bustamante Lozano, José Luis Mariscal Orosco y Carlos Yáñez Canal (Eds.), *Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Gabriela Castellanos Llanos, “Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna”, en Tovar Rojas, P.(Ed.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.
- Ana Luz Castillo Barrios, “3.7 Gestión cultural y género: una aproximación”, en *Manual Atalaya. Apoyo a la Gestión Cultural*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2014, p. 1-12.
- Gloria M. Comesaña Santalices, “La ineludible metodología de género”, *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, vol. 8, núm. 1, 2004, p. 0.
- Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott (Eds.), *Learning about Women: Gender, Politics and Power*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1987.
- M. Teresita de Barbieri, “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”, en L. Guzmán y G. Pacheco (Comps), *Estudios básicos de derechos humanos IV*, San José, Costa Rica, IDH, 1995.
- M. Teresita de Barbieri, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico- metodológica”, *Revista Internacional de Sociología*, Nos. 2 y 3, 1992, pp. 147-178. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998. Alessandra Galimberti, “Gestión cultural y género”, *Ciclo Literario y de Diseño*, No. 91, 2009, p. 0.
- Patricia García Leyva, “Identidad de género: modelos explicativos”, *Escritos de Psicología*, No. 7, 2005, pp. 71-81.

- Oscar Misael Hernández-Hernández, “El análisis y el diseño de género en la acción cultural: una reflexión”, en José Luis Mariscal Orozco (coord.), *Gestionar en clave de interculturalidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.
- Marta Lamas, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, *Cuicuilco*, Vol. 7, No. 18, 2000, pp. 1-24.
- Marta Lamas, “La perspectiva de género”, *La Tarea. Revista de Educación y Cultura*, México, 1995.
- Marta Lamas, “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, en
- M. Lamas (Comp), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: UNAM-PUEG, 1996, pp. 265-302.
- Gema Lugo Espinoza et al., “Patrimonio cultural y género como estrategia de desarrollo en Tepetlaoxtoc, Puebla”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 9, No. 4, 2011, pp. 599-612.
- José Luis Mariscal Orosco, “La triple construcción de la gestión cultural en Latinoamérica”, *TELOS, Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol. 17 (1), 2015, pp. 96-112.
- Guillermo Núñez Noriega, “Los “hombres” y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los “hombres” como sujetos genéricos”, *Desacatos*, No. 15-16, 2004, pp. 13-32.
- Pilar Pastor Eixarch, “El género en la gestión cultural en Aragón”, Ponencia presentada en el *II Encuentro Mujeres en la Cultura*, Zaragoza, España, 27 y 28 de noviembre, 2012.
- Joan W.Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: UNAM-PUEG, 1996, pp. 265-302.
- Joan W. Scott, “Género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?”, *La Manzana de la Discordia*, Vol. 6, No. 1, 2011,

pp. 95-101.

- Isabel Veiga Barrio, "Las gafas de género: una mirada a la gestión cultural", Ponencia presentada en el *1er. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural*, Santiago, Chile, 23 al 27 de abril, 2008.
- Candace West y Don H. Zimmerman, "Doing Gender", *Gender and Society*, Vol. 1, No. 2, 1987, pp. 125-151.
- Carlos Yáñez Canal, *Emergencia de la gestión cultural en América Latina. Hacia una sociología de la gestión cultural*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Historia

Aproximaciones y provocaciones en torno a la emergencia de la gestión cultural en las postrimerías del siglo XX Latinoamericano

Rafael Chavarría Contreras²³⁷ y José Valdés Vergara²³⁸

Sobre la necesidad de una historia de la Gestión Cultural

La Gestión Cultural en América Latina es un concepto que no pareciera poseer una extensa tradición cuando se analiza su trayectoria de forma superficial. Sin embargo, si rasgamos un poco aquella cubierta —la del momento de su profesionalización y asunción como disciplina académica—, podemos descubrir que tanto las prácticas como las orientaciones que hoy exhibe este campo, poseen una herencia que abarca una amplia gama de experiencias en el desarrollo cultural de la región²³⁹. Por tanto, es necesario volver a preguntarse —y a ello le debemos el título de este

²³⁷ Chileno, Dr. © en Estudios Americanos por el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile (USACH), Académico Asociado al Departamento de Historia de la USACH. Contacto: rafael.chavarría@usach.cl ORCID ID: 0000-0001-8975-5685.

²³⁸ Chileno, profesor de Estado en Historia y Ciencias Sociales, Universidad de Santiago de Chile. Contacto: jose.valdes@usach.cl, ORCID ID: 0000-0003-2638-6098.

²³⁹ Sobre este punto ya se han escrito textos que permiten vislumbrar a la Gestión Cultural aún antes de ser concebida como tal en América Latina. Entre algunas de las obras más relevantes, podemos señalar: Carlos Yáñez Canal, *La identidad del Gestor Cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2013 y Antônio Albino Canelas Rubim, Carlos Yáñez Canal y Rubens Bayardo (org.), *Panorama da gestão cultural na Ibero-América*, Salvador, EDUFBA, 2016.

apartado y la motivación de nuestro texto—por qué es necesario que América Latina se interrogue sobre la historia de la Gestión Cultural. La respuesta, si bien parece sencilla, no está desprovista de complejidades cuando tomamos atención al contexto tanto de nuestra región como del momento en que se profesionaliza la disciplina. ¿Por qué? Porque, si bien la gestión se ha convertido en un campo profesional ya instalado en los países latinoamericanos, sus definiciones y marcos de acción aún están en construcción o permanecen en disputa.

Somos herederos de un doble proceso del que debemos hacernos cargo: por un lado, de la herencia de prácticas culturales de nuestra región, y, por el otro, de la herencia e influencia emanada de los países del primer mundo que nos contagiaron e importaron el concepto de Gestión Cultural como tal. Es en el cruce de esas dos variables que se asoma la pregunta de si podemos hablar de una Gestión Cultural Latinoamericana. Pese a que esta interrogante no presenta respuestas aquí, creemos que, en el momento de clarificarla, es necesario comprender y recoger el amplio proceso de nuestro bagaje cultural como región. Para ello es necesario considerar el andar de animadores y promotores culturales, las intencionalidades en el plano cultural de los Estados, los procesos de educación popular abiertos por Freire en los 60, las particularidades que ofrecía la propuesta cultural de la Unidad Popular, la gestión y origen de ferias del libro a mediados del siglo XX como las de Buenos Aires, Bogotá, Lima y Guadalajara, entre otras infinitas prácticas y experiencias. Todo ello para abrir nuestros horizontes a la hora de definir nuestro propio campo, para reconsiderar las que creemos deben ser nuestras idoneidades y, sobre todo, para situarnos desde nosotros.

De esta manera, el texto que presentamos se hace cargo de una de las últimas etapas del proceso de profesionalización de la Gestión Cultural. Con ello se pretende apuntar, de forma general, a ciertos elementos y tensiones que deben estar presentes para poder interrogarnos posteriormente sobre nuestro pasado.

Procesos de conformación y consolidación de la Gestión Cultural en América Latina

A la hora de narrar cómo la Gestión Cultural, tanto como concepto como oficio, se fue instalando en la región latinoamericana, es necesario tener algunas consideraciones generales. La primera de ellas es que la Gestión Cultural, como concepto, fue importada desde el continente europeo, el que, a su vez, fue direccionado en lógicas de corte neoliberal por el mundo anglosajón a comienzos de la década de los 80²⁴⁰. Sin embargo, desde las latitudes de América Latina, fue entrando en tensión la concepción importada, dado que las prácticas que engloban a la Gestión Cultural podían reconocer antecedentes en diversas experiencias de desarrollo cultural que se habían gestado a lo largo de la historia de la región. En segundo lugar, es necesario destacar que el proceso de inserción del oficio del gestor cultural tiene algunos paralelos y rasgos similares en diferentes países de América Latina. Frente a ello, cabe consignar que la irrupción de la Gestión Cultural se debe a un proceso de doble reconocimiento: el reconocimiento de la necesidad de profesionalizar el trabajo en torno a la cultura y el autorreconocimiento del oficio del gestor cultural.

El reconocimiento de la necesidad de profesionalizar el trabajo en torno a la cultura es realizado por la sociedad desde tres dimensiones: a) Desde los Estados que asumieron el desafío de levantar o redireccionar nuevas políticas culturales, acorde a los paradigmas internacionales emergentes que consideraban a la cultura como un elemento fundacional para el desarrollo²⁴¹; junto con ello se reconocía la necesidad de que la actividad cultural debía ser dirigida —o al menos operativizada— por sujetos con las capacidades suficientes para asumir la tarea, asomándose así el concepto de Gestión Cultural como opción profesional pertinente al perfil que se buscaba; b) De la mano de este reconocimiento se vislumbran las primeras iniciativas de oferta académica, donde serían las universidades e instituciones a nivel superior las que se abocarían a la tarea de darle mayor sustento formativo a aquellos

240 Rafael Chavarría y Manuel Sepúlveda, "Gestión cultural durante el gobierno de la Unidad Popular: Una aproximación necesaria", en Uriel Bustamante Lozano y otros (editores), *Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina*, Bogotá D.C., Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 157-179.

241 Orientación que busca estar en sintonía con los planteamientos que emanaban organismos internacionales como el promovido por la UNESCO.

funcionarios públicos cercanos al ámbito de la cultura y las artes y a esta esperada nueva camada de gestores culturales. Estas ofertas académicas serán las que irán delineando con mayor precisión aquellas competencias que serían acordes a este nuevo campo, y c) Sería la propia sociedad civil, desde los actores empresariales y la ciudadanía, la que también se sumaría a este coro polifónico que le dio valor a este nuevo sujeto profesional desde la emergencia de cubrir diferentes necesidades y expectativas.

En paralelo al reconocimiento que hace la comunidad de la necesidad de formar y consolidar la figura del gestor cultural, se comienza a producir un proceso de autorreconocimiento de parte de todas aquellas personas que se habían desempeñado en actividades de desarrollo y promoción cultural. En este sentido, cuando el concepto de Gestión Cultural arriba en la región, ya existía una fuerte presencia de prácticas que ciertos sujetos habían desarrollado, por lo que este accionar se inscribe tanto en las nociones de Gestión Cultural que llegaron a este territorio como en los objetivos culturales a ejecutar que declaraban algunos agentes de la sociedad. En este camino de autorreconocimiento, la gestión se aleja, en cierta medida, de las imposiciones conceptuales foráneas y se abre a un proceso que derivó en una apropiación del significado de la Gestión Cultural. Asimismo, se generan nuevas tensiones entre lo que entendía Europa y el mundo anglosajón por aquella disciplina/oficio, y lo percibido y practicado por América Latina. A continuación, haremos una revisión general de algunos casos nacionales que permiten ilustrar los procesos comentados y visibilizar los matices particulares que vivió —y vive— la Gestión Cultural como disciplina y oficio en diferentes rincones latinoamericanos.

Colombia

El proceso colombiano, al igual que otras naciones latinoamericanas, está cargado de un fuerte caudal de antecedentes de prácticas que podrían denominarse en la actualidad como Gestión Cultural²⁴². Sin embargo, la asimilación del concepto se enmarca desde la reformulación del Estado a mediados de los años 80 y que tiene como momento clave la relevancia que se le otorga a la dimensión cultural en la Constitución Política de 1991²⁴³.

242 Sobre estos antecedentes tanto en Colombia como en América Latina: Yáñez Canal, op. cit.

243 Se destaca la idea base del artículo 70 de la Constitución, la cual da cuenta de que

Se abría así la última década del siglo XX con aquel brío establecido en la Carta Magna del país con respecto a la cultura, el cual fue acompañado y reforzado con el proyecto de pregrado en Gestión Cultural presentado por la Universidad Distrital y el “Seminario Nacional sobre Gestión y Administración Cultural” realizado por la Universidad de los Andes y Colcultura. Esta atención al campo de la Gestión Cultural recibida por parte del Estado y de las universidades, da cuenta de que “la formación en gestión cultural proviene de la preocupación por el mejoramiento y actualización de las capacidades profesionales de los funcionarios públicos cercanos al ámbito de la cultura y las artes”²⁴⁴.

En este trayecto —enriquecido por una mayor cantidad de hitos que los aquí se mencionan—, se va perfilando e imprimiendo una perspectiva particular de la disciplina, tal como se hace explícito en el programa “Para un mundo posible” de Colcultura donde se establece lo siguiente: “El significado que aspiramos a otorgarle a la Gestión Cultural es: gestar no es administrar ni manipular, sino propiciar y facilitar la germinación, gestación y comprensión de los procesos culturales”²⁴⁵. Este aspecto se ha tenido en cuenta a la hora de revisar los distintos enfoques que han predominado en la Gestión Cultural, ya que “desecha” rápidamente las lógicas más vinculadas a los modelos europeos.

México

En el caso de México, la década de los 80 fue el escenario del surgimiento de la Gestión Cultural como disciplina y profesión. Al respecto se pueden mencionar dos procesos relacionados con el ámbito formativo: la realización de cursos de formación de promotores culturales impulsados por la Secretaría de Educación Pública y que posteriormente desarrollaría la Dirección General de Culturas Populares. El otro es el plan de Actividades Culturales de

la cultura —en sus diversas manifestaciones— es el sustento de la nacionalidad. Colcultura, “Para un mundo posible: Programa Nacional de Formación de Gestión Cultural – Colombia”, en Víctor Guedez y Carmen Menéndez (editores), *Formación en Gestión Cultural*, Santafé de Bogotá, SECAB, 1994, 126.

244 Angala María Orozco Marín, *La formación en gestión cultural en Colombia 1991-2016: Aproximación inicial desde los procesos de educación no formal*, ponencia presentada en el 2do. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural, Cali, Colombia, 18, 19 y 20 de octubre, 2016. Disponible en: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/585/CLGC221.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

245 Víctor Guedez y Carmen Menéndez, op.cit., 136.

Apoyo a la Educación Primaria (PACAEP) emanado durante el gobierno de Miguel de la Madrid. Sobre los cursos de formación de promotores culturales, cabe destacar que son un primer acercamiento formal a la delineación de un perfil de las competencias que ha de tener un gestor cultural, recogiendo en parte el espíritu de lo que anteriormente habían sido las labores realizadas en las misiones culturales desarrolladas durante la primera mitad del siglo XX²⁴⁶. La justificación de estos cursos — y que da cuenta de forma general de las competencias que eran requeridas— recaía en lo que se decía era la necesidad de “formar y preparar personas que puedan tener una injerencia en la totalidad del universo artístico, y que articulen, concentren, promuevan y dinamicen cada una de las áreas de dicho universo, es decir, que realice[n] una verdadera promoción artística”²⁴⁷. Mientras los cursos de formación de promotores culturales aportaban una delineación de las competencias de lo que hoy llamamos Gestión Cultural, el PACAEP también fue modelando aquel perfil profesional al tomar una serie de experiencias y metodologías provenientes de distintos actores²⁴⁸. Sin embargo, este antecedente da cuenta además de las necesidades culturales que asumía México, entendidas como una misión a asumir desde la vereda educativa, dado que su objetivo era “conciiliar una estrategia modernizadora, de la cual el currículum es un resultante, con el fin educativo de formar individuos capaces de reafirmar la identidad cultural, a través de su participación activa en el desarrollo cultural [sic], en la preservación, enriquecimiento y disfrute de nuestro patrimonio cultural”²⁴⁹. Es decir, que se figura desde ya el horizonte de una Gestión Cultural que en su campo de acción logre el empoderamiento de la sociedad civil, de forma tal que ésta asuma en cierta medida las competencias y facultades de este campo.

246 Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – México, *Conceptos básicos para el diseño curricular de la carrera de promoción artística*, en Víctor Guedez y Carmen Menéndez, op.cit, 203.

247 *Ibid.*, p. 206.

248 José Luis Mariscal Orozco, Blanca Brambila Medrano y Valentina Arreola Ochoa, “La profesionalización de la gestión cultural en México: apuntes de un proceso en marcha”, en Antonio Albino Canelas Rubim, Carlos Yáñez Canal y Rubens Bayardo (eds.), *Panorama de gestión cultural na Ibero-América*, Salvador, EDUFBA, 2016, 191.

249 *Ibid.*, 183.

Chile

En Chile la aparición del concepto de Gestión Cultural va de la mano con el proceso de transición a la democracia que comienza a desarrollarse en la década de los 90. En este escenario, el Estado —pese a estar atado a la Constitución promulgada en dictadura—, debía reposicionarse en sus roles y metas luego de 17 años de haber sido cooptado por las fuerzas cívico-militares. En ese contexto, aparecen dos actores que buscan repensar el campo cultural, Por un lado, surge el aparato estatal que impulsa diversos programas para el área, pero, además, nace “una significativa red de actores culturales y políticos que compartían la convicción respecto a la imperiosa necesidad de pensar, diseñar, formular y ejecutar políticas públicas para el desarrollo cultural del país”²⁵⁰. Actores que surgen de la resistencia cultural acaecida durante el periodo que va entre los años 1973 y 1990²⁵¹. Por otra parte, en Chile —al igual que en otros países de la región— el neoliberalismo había dejado su impronta al punto de inculcar sus lógicas en diferentes aspectos de la sociedad. Este antecedente tiene relevancia para la Gestión Cultural en tanto se impulsa la idea de que es necesario el diseño de un modelo de modernización de la administración del Estado en coherencia con un modelo de la economía neoliberal que restringe el rol del Estado, releva el mercado, desconfía de las competencias gerenciales de creadores y cultores, y confía en la eficiencia de profesionales gestores como personas que saben administrar²⁵².

La lógica neoliberal y de carácter gerencial entra en una fuerte tensión no solo con los actores que impulsaban un nuevo quehacer cultural desde el Estado, sino también con los componentes de la sociedad civil que, desde sus experiencias durante la dictadura cívico- militar, desarrollaron iniciativas con miras a recomponer el tejido social desgarrado por el contexto de opresión, tales como Centro Cultural Mapocho, Taller Sol, Casa Kamarundi y ECO, Educación y Comunicaciones, entre otros²⁵³. Estos sujetos no

²⁵⁰ Nivia Palma, “Gestión cultural y políticas públicas en Chile: una historia compleja”, Mauricio Rojas Alcayaga (ed.), *Gestión Cultural en 3D: Debates, Desafíos y Disyuntivas*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 75.

²⁵¹ Manuel Sepúlveda Contreras, Jorge Montealegre Iturra y Rafael Chavarría Contreras, *¿Apagón cultural? El libro bajo dictadura*, Santiago, Asterion Ediciones, 2017.

²⁵² Nivia Palma, op. cit., 79.

²⁵³ Sobre este proceso se recomienda revisar: Manuel Bastías Saavedra, *Sociedad Civil en dictadura. Relaciones transnacionales, organizaciones y socialización política en Chile*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

lograron insertarse en las dinámicas culturales favorecidas por el Estado, ya que una parte de este sector renunció a la idea de colaborar con un aparato que, según dicen, no generó una real ruptura con el gobierno autoritario, y otro sector que, pese a tener la intención de seguir impulsando iniciativas de desarrollo cultural comunitario, no lograron sortear las dificultades económicas que el nuevo escenario de fondos concursables presentaba. Pese a ello, este grupo de actores y organizaciones siguió en pie gracias a que, por una parte, muchos de ellos se rehusaron a cesar sus funciones, mientras que, por otro lado, emergieron nuevas organizaciones que recogieron el espíritu del accionar de sus predecesores en el marco de los años 70 y 80. Así fue como una amplia gama de colectivos, principalmente desde los territorios urbano-populares, comenzaron a fortalecer lo que hoy se denomina Gestión Cultural Comunitaria, siendo la contraparte de aquella gestión asociada al mundo empresarial.

A modo de síntesis

La revisión de estos tres casos no agota, de ninguna manera, las particularidades del desarrollo de la Gestión Cultural en los distintos países de América Latina, ya que estas también son primordiales para este análisis. Sin embargo, y tal como mencionábamos anteriormente en “Procesos de conformación y consolidación de la Gestión Cultural en América Latina”, a partir de la ejemplificación con estos países, se logran evidenciar tres tipos de procesos constituyentes de la Gestión Cultural que, con mayor o menor similitud, se acercan a lo vivenciado en el resto de la región. El primer proceso referido corresponde a la emergencia de la Gestión Cultural a raíz de un trabajo en sintonía entre el Estado y las universidades que fueron delineando tanto sus competencias como su marco de acción; el segundo proceso, aunque quizás ilustrado con menor claridad debido a la poca extensión de este trabajo, fue el mayor protagonismo por parte de los planteles universitarios, quienes desarrollaron programas formativos con mayor autonomía frente al Estado. Finalmente, el tercer proceso está referido a las tensiones que experimenta la Gestión Cultural en su profesionalización, donde el reconocimiento de su oficio por parte de diversos actores trae consigo perspectivas y enfoques diferentes que deben ser el caudal de su accionar.

Reconstrucción del concepto de Gestión Cultural

El concepto de Gestión Cultural, analizado en clave histórica, es necesario comprenderlo en las tres dimensiones que lo alimentan: la administración, la gestión y la animación sociocultural; todas ellas dependen de su temporalidad y de los énfasis otorgados por los Estados nacionales en sus políticas culturales, sin embargo, son las que construyen la complejidad del concepto. La Gestión Cultural se articula, desde mediados de la década de los 80, bajo la nueva racionalidad del capitalismo contemporáneo. Este la define en términos radicales hacia lo neoliberal, donde la cultura "fue reinterpretada en términos económicos, en tanto recurso objeto de gestión, inversión. Desarrollo, como cualquier otro factor productivo"²⁵⁴. Esta Gestión Cultural ligada a la racionalidad neoliberal se ha destinado a reproducir sujetos que se disputan el recurso de la cultura como parte de una lógica de la competencia, internalizada y gestionada como una actividad productiva y, que además, debe ser consumida²⁵⁵.

No obstante, se hace necesario ampliar el sentido de la Gestión Cultural y darle otros significados a partir de su heterogeneidad de oficios. Asimismo, que la competencia o la concursabilidad no necesariamente se conviertan en los motores que mueven al concepto y a los sujetos. La complementariedad, lo comunitario y comprender a la Gestión Cultural como un vehículo para el desarrollo humano nacional y de cooperación internacional, también forma parte de este concepto en construcción que busca restituir una finalidad social a partir de las necesidades, intereses y competencias de los mismos territorios.

254 Rafael Chavarría y Manuel Sepúlveda, *Aproximación crítica al concepto de Gestión Cultural en Chile, durante la segunda mitad del siglo XX*, ponencia presentada en el 2do. Encuentro Nacional de Gestión Cultural, Tlaquepaque, Jalisco, 14 al 17 de octubre, 2015, disponible en: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/282/2/ENGCo73.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

255 *Idem.*

Definición conceptual de la Gestión Cultural en términos históricos

Para conceptualizar en términos históricos a la Gestión Cultural, se propone establecer para la región un perímetro que aclare el campo de los dos conceptos que la componen y que han sido utilizados de manera empírica. En primer lugar, comenzaremos por el concepto de cultura. Según Williams²⁵⁶, “cultura” es uno de los conceptos más difíciles de abordar en su lengua debido a la intrincada historia del concepto y, sobre todo, porque es empleado por varias disciplinas y por varios sistemas incompatibles de pensamiento. Esto lo podemos corroborar con el concepto científico de cultura que se desarrolló a partir del último tercio del siglo XIX, que pretendía distanciarse radicalmente de la noción humanista²⁵⁷. Sin embargo, esta no es ni ha sido la única forma de comprender la cultura: en las obras *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, *Cultura y Sociedad* y *Marxismo y Literatura*, Raymond Williams ha dado cuenta de los diversos sentidos y énfasis que fue adquiriendo el concepto desde sus primeras formulaciones, y que estos no respondieron a un movimiento interno, sino que fueron el resultado de su interacción con una historia y una experiencia cambiantes. Son diversos e intensos los debates en torno al concepto de cultura; aquí cabe señalar las contribuciones realizadas desde la Escuela de Birmingham, sobre todo en su etapa inicial con Richard Hoggart, Stuart Hall, Raymond Williams y E. P. Thompson, quienes, como bien observa Armand Mattelart, emprenden la tarea de “comprende[r] de qué manera la cultura de un grupo, y sobre todo la de las clases populares, funciona como rechazo al orden social o, a la inversa, como forma de adhesión a las relaciones de poder”²⁵⁸.

En segundo lugar, es preciso caracterizar el concepto de gestión y, para ello, señalar que este concepto se acerca en sus

256 Raymond Williams, *A Vocabulary of Culture and Society*, Great Britain and New York, Fontana and Oxford University Press, 1976, versión en español por Tomás Austin M., 1990, disponible en: <http://www.lapaginadelprofe.cl/cultura/rwilliams.htm>

257 Eduardo Nivón (compilador), *Gestión cultural y teoría de la cultura*, Ciudad de México, Editorial Gedisa, 2015.

258 Rafael Chavarría y Manuel Sepúlveda, “Del quehacer cultural a las políticas culturales durante el Gobierno de la Unidad Popular (1970-1973): Antecedentes históricos de la gestión cultural en Chile”, en Hernán Camarero, Manuel Loyola (editores), *Política y Cultura en los sectores populares y de las izquierdas latinoamericanas en el siglo XX*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2016, 137.

orígenes al de administración. Sin embargo, aunque gestión y administración son conceptos que tienden a asimilarse, gerenciar se ha distanciado del segundo concepto al ser un acto más cercano a una lógica de dirección política que se acerca al mundo empresarial y, en cierta medida, que se aleja del Estado. Cabe mencionar que la gestión no es ajena a los procesos capitalistas del siglo XIX e inicios del XX, donde lo que prima es la planificación, organización, dirección, coordinación y control del proceso productivo, actividades propias de la acción de gestión, en su acepción administrativa y gerencial²⁵⁹.

Así, cultura y gestión, dos conceptos que no necesariamente deben relacionarse, pero que producto de la observación y del oficio se hace necesario identificar de manera conjunta, se han configurado como una categoría de análisis en sí misma. Esta categoría fue constituida históricamente de manera compleja y se considera un campo aún en disputa. Por tanto, debido a la problemática de su significación, se identifica de forma multidisciplinaria al incluir elementos que se superponen en diferentes planos (como la actividad cultural, los proyectos, planes, programas y las políticas). Además, se relaciona con oficios ligados al patrimonio, las artes o la cultura (con autonomía entre sí o de manera interconexa) y vincula prácticas diversas como la planificación, los diagnósticos, los planes de producción y la generación de audiencias, entre otros. De igual forma, la Gestión Cultural puede ser leída como un quehacer político de toma de decisiones (en términos territoriales o temáticos), donde la lógica del poder se materializa de manera compleja al interlocutar audiencias, gestores y privados / Estado.

Dimensiones y conceptos para la Gestión Cultural

Si se considera que la Gestión Cultural es un concepto en disputa y en construcción y se asume su quehacer de carácter político, creemos que para el caso latinoamericano es necesario incorporar algunas dimensiones tanto en sus marcos teóricos y de acción. Es por ello que, a continuación, presentamos —solo a modo de provocación—, tres de estas variables que han de ser incorporadas en los sentidos de la disciplina; estas variables no fueron seleccionadas al azar, sino que asumimos que son elementos

259 *Ibid.*

imprescindibles —aunque no de manera exclusiva— para hacerse cargo del recorrido histórico y del presente de nuestra región.

Memoria

La memoria posee dos cualidades que han de ser integradas en los horizontes de acción de la Gestión Cultural Latinoamericana dado los trayectos sociohistóricos por los cuales hemos transitado. La primera de ellas guarda relación con su capacidad de generación de identidad colectiva, capacidad a la que es necesaria recurrir en el trabajo de consolidación y fortalecimiento de las comunidades locales. Esto se hace aún más urgente en los escenarios actuales de globalización y neoliberalismo que fomentan la individualidad y que corrompen las culturas populares y subalternas. Ligado a lo anterior, es necesario poner en valor la memoria social y colectiva, ya que así se fortalecerá la identidad comunitaria y se facilitarán procesos de empoderamiento de la comunidad en sí misma. Esto se refleja en las narrativas que han acumulado los sujetos populares, donde el cúmulo de experiencias de asociatividad y de supervivencia se traspasaría mediante la memoria [articulándose de esta forma] como un saber propio y como potencialidad para la organización, es en su propio pasado en donde la clase popular hallaría las respuestas para encontrarse a sí misma como sujeto histórico y para proyectarse como tal ante la explotación y la opresión²⁶⁰.

Por ello, sostenemos que la memoria ha de ser considerada en función de hacerse cargo de los escenarios de violencia social y política que han acontecido y que persisten en el continente. Allí, la memoria se perfila como la narración de aquella palabra negada, como la posibilidad de justicia y reparación a las violaciones de los Derechos Humanos, como un punto de encuentro con el pasado que permite hacer frente al olvido forzado. Pero, al mismo tiempo, permite hacerse cargo de las batallas por la memoria y la Historia que se abren tras estos episodios de violencia social y política, que usualmente no se han detenido tras el oleaje

260 Daniel Fauré y José Tomás Valdés, *Memoria, educación popular y gestión cultural comunitaria: el proyecto Memorias de Chuchunco*, ponencia presentada en el seminario “Comunidades, cultura y participación: Pensando la gestión cultural comunitaria”, 21 de junio de 2017, Santiago de Chile.

de dictaduras cívico- militares y son perpetuados por los propios Estados.

Territorio

El territorio ha de adoptarse en función a dos perspectivas si se considera que: “el concepto de territorio lleva implícitas las nociones de apropiación, ejercicio del dominio y control de una porción de la superficie terrestre, pero también contiene las ideas de pertenencia y de proyectos que una sociedad desarrolla en un espacio dado”²⁶¹. A partir de aquel enunciado vemos que el territorio, por un lado, se perfila como un escenario de disputa al cual hemos de tomar atención, pues la conflictividad se genera en condiciones espaciales particulares de nuestros entramados culturales. Aquellas luchas son incontables —y despuntan con mayor algidez desde el momento mismo en que comienza el proceso de conquista de América— y en la actualidad aglutinan nuevas variantes en vista de nuestra condición tercermundista, donde nuestro entorno es devastado por las dinámicas económicas globales extractivistas, frente a las cuales han surgido nuevos movimientos sociales²⁶². Ahondando en la segunda perspectiva, que asocia al territorio con los sentidos de pertenencia, vemos que la posibilidad identitaria del territorio se registra con mayor fortaleza en los sectores populares y subalternos de Latinoamérica, donde se interioriza la territorialidad como un componente básico de su propia identidad colectiva. Tal como lo señalan desde la ONG chilena ECO, Educación y Comunicaciones: “los sujetos populares experimentan sus primeras y fundamentales certezas simbólicas en relación al espacio físico que dominan, es más, la idea de dominar, surge primariamente de la recursividad en la ocupación del espacio”²⁶³. Es por ello que la Gestión Cultural

261 Catalina Sánchez Díaz, *Suelos, Tierra y Territorio: una reflexión en torno a los desafíos de la enseñanza y la práctica de la Geografía en Colombia*, disponible en: <http://www.georaizal.com/wp-content/uploads/2do.-arti%CC%81culo.pdf>

262 A modo de ejemplo se pueden citar dos trabajos bibliográficos que permiten dar cuenta de un amplio abanico de estas nuevas luchas repartidas por América Latina: Raúl Zibechi, *Territorios en resistencia – Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, y VV.AA., *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*.

263 Mario Garcés, Miguel Urrutia, Angélica Fuentes y Leandro Sepúlveda, “En la Huella de los Saberes Locales: Historia Tradicional y Nueva Historia”, ECO, Educación y Comunicaciones (ed.), *La persistencia de la memoria popular: Historias locales, Historias de vida*, Santiago,

Latinoamericana debe considerar al espacio físico no como mero entorno de la comunidad, sino como parte esencial de la misma.

Diversidad cultural

Trabajar en torno a la diversidad cultural presenta una tensión sobre la cual la Gestión Cultural debe posicionarse y, al mismo tiempo, tomar sus resguardos. Esto tiene un acento especial para nuestra región, ya que, si bien todo territorio está compuesto por un alto abanico de identidades y culturas, es sabido que Latinoamérica está signada por la alta presencia de pueblos indígenas, los cuales, contrario a lo que algunos Estados —de carácter neocolonial— hacen creer, no se reducen a un adorno folclórico a desempolvar por la historia oficial. En ese escenario, la tensión se presenta en cómo trabajamos con la diversidad, dado que pueden presentarse dos enfoques en este quehacer: por un lado, existen y persisten trabajos con la diversidad cultural que, con una cuestionable intención de valorar la cultura otra, buscan la integración de la diversidad en función de conformar una cultura “mixta-homogénea”. Este trabajo, más que fomentar la multiplicidad, en realidad tiene por objetivo la sumisión y la cooptación, tal como se llevó a cabo durante el siglo XX mediante la aplicación, por parte de los Estados-nacionales, de políticas y prácticas ligadas al indigenismo, situación que persiste hasta el día de hoy en varios países de América Latina.

Por otro lado, en las últimas décadas han asomado con mayor fuerza nuevos principios para el trabajo con la diversidad cultural, los cuales intentan abandonar las lógicas paternalistas del trabajo ligado al indigenismo. Para ello se han potenciado nuevas categorías analíticas, como la de multiculturalismo, la que busca un “nuevo modo de interacción entre grupos étnicos y, en sentido amplio, entre culturas distintas [...] Desde el aspecto étnico, el multiculturalismo es la lucha de las minorías raciales por una política de igualdad de oportunidades”²⁶⁴. Es precisamente desde ese lugar desde donde creemos que debe situarse la Gestión Cultural, velando por fortalecer las identidades y dinámicas culturales particulares, generando entre ellas diálogos y comunidad. Cabe des-

2012, 144.

264 Teixeira Coelho, *Diccionario crítico de política cultural. Cultura e imaginario*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2009, 216.

tacar que el trabajo con la diversidad cultural no solo debe plantearse como diálogo, sino también como ejercicio de reparación y de justicia frente a las acciones represivas de distinta índole que han impulsado los Estados con tal de instalar las identidades dominantes permeadas de Occidente que no se reducen únicamente a los aspectos de índole racial²⁶⁵. Estas acciones han dejado una huella que hay que afrontar del mismo modo en que asumimos que la memoria debe hacerse cargo de los procesos de violencia.

Reflexiones (provocaciones) finales

Hemos reiterado a lo largo de este escrito que la Gestión Cultural en América Latina es un campo que emerge, como concepto, de un proceso externo y reciente; sin embargo, como oficio, surge y se perfila como parte de una tradición de larga data, puesto que la cultura, más allá de los reconocimientos y esfuerzos realizados por los aparatos estatales de la región, corresponde a un componente esencial en nuestra constitución y proyección como sociedad, siendo parte de todo quehacer prefigurativo de diversos actores sociales. En este sentido, la interrogante sobre los antecedentes de la Gestión Cultural no nace con el objetivo de buscar hitos fundacionales, sino más bien como una provocación que busca dinamizar nuestras propias concepciones de lo que entendemos por Gestión Cultural, haciéndonos cargo de que somos, en primer lugar, acción antes que enunciado.

En ese rescate de nuestra propia historia como gestores y gestoras culturales, creemos que se deben considerar algunos elementos que pueden enriquecer el debate más que acotarlo. El primero se relaciona con el hecho de que aproximarse mediante la Historia a la Gestión Cultural corresponde a un desafío complejo si se quiere pensar en términos generales desde una postura Latinoamericana. Y es que, pese a que tenemos un marco contextual común con respecto a lo que significó el arribo de la Gestión Cultural a la región, tal como evidenciamos en los procesos de profesionalización de México, Colombia y Chile, cada rincón latinoamericano posee sus propios énfasis y tensiones en aquel proceso.

Esta historia no puede agotarse solamente en el período fun-

²⁶⁵ Sino que, además, hegemonizan patrones identitarios culturales en torno a dinámicas de género y de clase.

dacional del concepto a fines del siglo XX, puesto que con ello perderíamos todo aquel bagaje de acción cultural del que somos herederos, el mismo que nos ha permitido posicionar un oficio frente a un modelo cargado de neoliberalismo, para así poder comenzar a insinuar que existe una Gestión Cultural Latinoamericana. Es por ello que es de crucial importancia recoger todos estos antecedentes para así poder seguir cargando de significados y sentidos propios nuestra praxis, pero, además, para tener en consideración todos aquellos matices que hacen de cada proceso local un recorrido propio que flexibiliza la noción de Gestión Cultural Latinoamericana. Sin embargo, no por ello debemos perder los puntos de contacto entre diferentes territorios, puesto que, de igual forma, permiten una mejor comprensión de las dinámicas en las que se forja y transforma la Gestión Cultural.

Asimismo, es necesario recalcar que la historia de la Gestión Cultural no puede ser documentada únicamente por estudios de casos que rescaten las experiencias exitosas o de relevancia en tanto su relación con el aparato estatal; también debemos estar atentos a aquellas experiencias fallidas o de casos que emergen en espacios, fronteras y dimensiones periféricas. Si posicionamos los vectores de la memoria, el territorio y la diversidad cultural en la praxis de la Gestión, deberemos entonces poner atención a una historia que recoja nuevas voces y que se posicione en la vereda de los vencidos, los mismos que hacen de motor de las dinámicas históricas y que establecen las relaciones más estrechas con su identidad, su espacialidad y su comunidad.

Finalmente, la reconstrucción del concepto de Gestión Cultural que se realiza dentro de este capítulo, solo se hace a modo de poder ofrecer una propuesta analítica, la cual también ha de ser acompañada de un enfoque histórico. En ese sentido, es necesario darle un significado propio al concepto de Gestión Cultural — tanto como concepto compuesto, como desde la gestión y desde la cultura en particular—, estableciendo un diálogo entre ambos conceptos. De ese modo, deberemos reconstruir nuestros sentidos de gestión, para así no caer en reproducir un significado único que esté vinculado a la racionalidad neoliberal, sino que pueda ser asociado también a las lógicas de la promoción, la animación y la administración cultural. Asimismo, es necesario siempre hacer dialogar nuestras concepciones de cultura, evitando así que sea un concepto estático, un componente alejado de nuestras memo-

rias, de nuestros territorios y nuestra diversidad. Básicamente, analizar la historia de la Gestión Cultural es abrir una ventana a los cuestionamientos sobre lo que significa gestionar y lo que entendemos por cultura, preguntas que siempre han de ser contestadas en concordancia con los sentidos de las propias comunidades.

Bibliografía

- Ángela María Orozco Marín, *La formación en gestión cultural en Colombia 1991-2016: Aproximación inicial desde los procesos de educación no formal*, ponencia presentada en el 2do. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural, Cali, Colombia, 18, 19 y 20 de octubre, 2016.
- Catalina Sánchez Díaz, *Suelos, Tierra y Territorio: una reflexión en torno a los desafíos de la enseñanza y la práctica de la Geografía en Colombia*, ponencia presentada en las II Jornadas Georaizal, Universidad Externado de Colombia, 2016.
- Carlos Yáñez Canal, *La identidad del Gestor Cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Daniel Fauré y José Tomás Valdés, *Memoria, educación popular y gestión cultural comunitaria: el proyecto Memorias de Chuchunco*, ponencia presentada en el seminario "Comunidades, cultura y participación: Pensando la gestión cultural comunitaria", Santiago de Chile, 21 de junio de 2017.
- Eduardo Nivón (compilador), *Gestión cultural y teoría de la cultura*, Ciudad de México, Editorial Gedisa, 2015.
- José Luis Mariscal Orozco, *Políticas culturales: una revisión desde la gestión cultural*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2007.
- José Luis Mariscal Orozco, Blanca Brambila Medrano y Valentina Arreola Ochoa, "La profesionalización de la gestión cultural en México: apuntes de un proceso en marcha", Antonio Albino Canelas Rubim, Carlos Yáñez Canal y Rubens Bayardo (eds.), *Panorama de gestión cultural na Ibero-América*, Salvador, EDUFBA, 2016.
- Manuel Sepúlveda Contreras, Jorge Montealegre Iturra y Rafael Chavarría Contreras, *¿Apagón cultural? El libro bajo dictadura*, Santiago, Asterion Ediciones, 2017.

- Mario Garcés, Miguel Urrutia, Angélica Fuentes y Leandro Sepúlveda, "En la Huella de los Saberes Locales: Historia Tradicional y Nueva Historia", ECO, Educación y Comunicaciones (ed.), *La persistencia de la memoria popular: Historias locales, Historias de vida*, Santiago, 2012.
- Nivia Palma, "Gestión cultural y políticas públicas en Chile: una historia compleja", Mauricio Rojas Alcayaga (ed.), *Gestión Cultural en 3D: Debates, Desafíos y Disyuntivas*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Rafael Chavarría y Manuel Sepúlveda, "Gestión cultural durante el gobierno de la Unidad Popular: Una aproximación necesaria", en Uriel Bustamante Lozano y otros (editores), *Formas y configuraciones de la gestión cultural en América Latina*, Bogotá D.C., Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Rafael Chavarría y Manuel Sepúlveda, "Del quehacer cultural a las políticas culturales durante el Gobierno de la Unidad Popular (1970-1973): Antecedentes históricos de la gestión cultural en Chile", en Hernán Camarero, Manuel Loyola (editores), *Política y Cultura en los sectores populares y de las izquierdas latinoamericanas en el siglo XX*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2016.
- Raymond Williams, *A Vocabulary of Culture and Society*, Great Britain and New York, Fontana and Oxford University Press, 1976.
- Teixeira Coelho, *Diccionario crítico de política cultural. Cultura e imaginario*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2009.
- Víctor Guedez y Carmen Menéndez (editores), *Formación en Gestión Cultural*, Santafé de Bogotá, SECAB, 1994.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Identidades y diversidad cultural. Las paradojas de la identidad: entre la mismidad y la diferencia

Carlos Yáñez Canal²⁶⁶

La pregunta por la identidad latinoamericana ha sido una constante a través de la historia. Las respuestas que se han buscado dar manifiestan la inquietud por quién se es en términos individuales y colectivos. Es indudable que estas resoluciones remiten a diversos tipos de ideas, ya sea en el marco de una ontología de lo real como de la capacidad que alude al mundo como construcción, las cuales se enmarcan en diversas narraciones (sean esencialistas o discursivas), que, en particulares condiciones, no poseen una continuidad unilineal y, mucho menos, una separación fragmentaria.

Aun así, desde los procesos contemporáneos, podemos afirmar la presencia de la diferencia como referente que reconfigura la multiplicidad que somos y en la que conviven historias simultáneas en espacios y tiempos diferentes, que imposibilitan, a su vez, la linealidad espacio-temporal y las explicaciones fijas y cerradas de nuestra condición existencial.

²⁶⁶ Colombia. Docente investigador, Universidad Nacional de Colombia. Contacto: cyanezc@unal.edu.co. ORCID ID: 0000-0002-4216-3794.

La mismidad

La primera concepción que ha marcado muchas interpretaciones de la realidad latinoamericana es la que podría definirse como identidad esencialista. Esta es una identidad que se encuentra definida, *a priori*, en su continuidad, permanencia, coherencia, en su carácter fijo, de unicidad, monotópica, unidimensional y monosémica, condicionándola en su inmutabilidad, estaticidad e invariabilidad temporal. Al ser prefijada, la identidad esencialista está establecida por la existencia preventiva de su estructura y de sus propios límites, los cuales se evidencian en el mito de la objetividad y su carácter objetual, objetivante y objetivador. Lo perceptible en este tipo de identidad es lo que aparece y lo que es observable y todo proceso investigativo pasa por el descubrimiento de lo establecido bajo el supuesto de exterioridad y el método lineal causa-efecto. En el marco de lógicas clasificatorias, que rompen con la heterogeneidad, el "objeto" a investigar se hace trascendente en la ilusión de la unidad y la permanencia, inmovilizando todo movimiento y cambio. Toda afirmación y significación pasa por la presencia de lo que se es y todo cobra sentido en el sí mismo.

En la primordialidad de su condición, la identidad esencialista busca asimilar en un universal lo particular en la medida que particulariza lo universal. Muestra de ello lo encontramos en los procesos de unificación de las diferencias en una sola identidad, la cual tiene como función el compartir una visión colectiva con un fuerte sentido de pertenencia. Opera a nivel de la interioridad de los individuos, así como en la edificación de esquemas valorativos, códigos, normas de comportamiento, sentidos compartidos que permiten asegurar la cohesión y la estabilidad social. En tal sentido, delimita y define lo que "somos" en términos adscriptivos y de pertenencia social, naturalizando y haciendo obvias las identidades; también permite dar continuidad en términos espacio-temporales al enlazar el pasado con el presente y el futuro; de igual forma, selecciona el sistema de valores que le es "inherente" a su colectividad.

Lo anterior lleva a lo paradójico de la condición de la identidad esencialista: por una parte, la visión interna que permite la afirmación de lo que "es", la cual se reafirma a partir de la otra, la externa, lo que "no es". Así, desde el punto de vista socio-político,

las identidades sociales del esencialismo son usadas por fuerzas hegemónicas del poder para justificar y legitimar diversas formas de discriminación, racismo y sexismo, al tiempo que se asume, bajo otras condiciones, en formas de resistencia contrahegemónicas de las diversidades sociales.

De la concepción anterior se podrían deducir varios referentes conjuntados que, aunque implícitos, no están evidenciados: el carácter de separación y conservación, exclusión y asignación, asimilación y restricción, clausura y sustracción, que son los modos dominantes que establece la lógica dual y que se expresan en un binarismo excluyente y jerarquizante. Es innegable que su apelación en situaciones diversas conduce a formas diferentes de estructuración de la realidad. Igualmente, en la mismidad ensimismada se reafirma un discurso que aparece como no discurso, pero que refiere a un pensamiento fundado en una gramática del discurso centrado en el ser, del ser y sobre el ser, siendo esto lo fundamental de la lógica identitaria esencialista, la cual mantiene inalteradas sus características.

Sintetizando lo anterior, podemos decir que la identidad esencialista parte de la reducción de la identidad como sustancia y como propiedad, en la que toda identificación está enmarcada en el sí mismo. Por tal motivo, hay una profunda carencia de lo interpersonal y la intersubjetividad caracterizándose por su abstracción y despersonalización, lo que conduce a la negación de toda forma de interacción social que permita la generación de vínculos con un carácter dinámico y multidimensional. En dicha lógica y mirada, todo campea en la supuesta pureza de un sujeto unitario, su interioridad y su continuidad temporal, cuya forma absoluta, y pretendida universal, se orienta fundamentalmente al control y coacción de todo lo que aparece como diverso y heterogéneo. La negación y negatividad del otro, como estrategia de clasificación, lleva al control social "cognitivo" de la identidad, la cual, en cuanto fundamento del ser, precede toda relación e incluso permite la valoración del otro en su exclusión, en la medida que afirma la mismidad, es decir, la identidad se configura a partir de la negación o reducción (en su asimilación) del otro²⁶⁷.

²⁶⁷ Carlos Yáñez Canal, *La identidad personal entre afectos y afectaciones*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

De vínculos y relaciones

Desde otras lógicas y miradas, podemos precisar otros referentes de identidad. Partiendo de una visión vinculante, se cuestiona la idea de una interioridad autónoma y autosuficiente, ya que los sujetos se construyen en relación a otros, lo cual evidencia la dificultad de separar identidad individual e identidad colectiva. La identidad, según esta concepción,

Establece un puente sobre la brecha entre lo “interior” y lo “exterior”, entre el mundo personal y el público. El hecho de que nos proyectemos “a nosotros mismos” dentro de estas identidades culturales interiorizando al mismo tiempo sus sentidos y valores y convirtiéndolos en “parte de nosotros”, nos ayuda a alinear nuestros sentimientos subjetivos con los lugares objetivos que ocupamos dentro del mundo social y cultural. La identidad, entonces une (o, para usar una metáfora médica, “sutura”) al sujeto y la estructura. Estabiliza tanto a los sujetos como a los mundos culturales que ellos habitan, volviendo más unido y predecibles a los dos, recíprocamente²⁶⁸.

En esta concepción se plantea una apertura en la clausura, ya que la interioridad no se reduce al sí mismo. Así, la separación establecida por la identidad esencialista es “recosida” por las conexiones que se establecen entre el interior y el exterior, conllevando en cierta forma la superación de los límites y las barreras de la mismidad. Es importante aclarar que las identidades colectivas, en la época contemporánea, no se reducen exclusivamente a la identidad nacional, sino que están determinadas por las pertenencias sociales con las cuales los individuos se identifican y les permiten ubicarse dentro de una realidad social. En este caso, hablamos de identidades de género, étnicas, etarias, etcétera. Aun así, para definirse, estas identidades se ponen en relación con otros y se afirman en el marco de inclusiones y exclusiones,

268 Stuart Hall, “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”, Carlos A. Jáuregui, y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América, 2003, pp. 477-500.

construyendo un lazo estrecho entre el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento, es decir, entre la igualdad y la diferencia, entre lo “propio” y lo “ajeno”. Es la paradoja de la identidad que, para afirmarse y confirmarse, necesita de la diferencia.

El problema de la continuidad en el tiempo persiste en esta concepción identitaria. Aunque el otro aparece como referencia de lo diverso, los límites aparecen como obstáculos al flujo, la movilidad y el movimiento. En muchos casos, el otro sigue siendo un referente negativo de lo que no se debe ser, y toda afirmación pasa por la restricción del cambio, de lo aleatorio, lo transitorio, lo heterogéneo, conllevando la idea de que todo reconocimiento opera como un desconocimiento. No obstante, en la ruptura del carácter de unicidad se percibe la construcción de la identidad como un proceso que responde a una multidimensionalidad de factores de orden social, lo cual implica su fragmentación, multiplicidad y diferenciación. En esta condición, el conflicto se evidencia como posibilidad (no solo al interior, sino al exterior de las identidades), ya que la construcción, deconstrucción y reconstrucción de las identidades, como un proceso permanente y determinadas por la historicidad, pasan por luchas de reconocimiento social.

Como se observa, en dicho proceso se da espacio a una fuerte movilidad de las identidades en una condición siempre latente de devenir otro de sí. Bajo mecanismos de flujo, conexiones, potencialidades, cambio y construcción, se asume la idea de la identidad como un proyecto y de algo que no está dado de una vez y para siempre. Las implicaciones, en términos de acción, son evidentes, porque son los colectivos en confrontación que, a partir de los sistemas culturales en que se insertan, establecen luchas por los mundos de significado y sentido, los cuales están necesariamente marcados por relaciones de poder. Muchas de estas luchas se encuentran en relación con las asimetrías del poder respecto a las diferencias, las cuales se manifiestan a través del ostracismo, el aislamiento o el encierro, la invisibilización o negación, la asunción diferencial y la asimilación total. Asimismo, las luchas por el poder simbólico conllevan desde formas de resistencia (incluidas las belicosas) hasta la transformación total de las relaciones sociales y culturales. En fin, de la vida en general.

La construcción discursiva

En la elaboración discursiva expuesta anteriormente, se percibe cómo las identidades están compuestas por símbolos y representaciones, pero que no se reducen a ello exclusivamente, ya que ocurren dentro de prácticas y relaciones sociales existentes. Las identidades que se establecen a partir del discurso sostienen que las realidades, así como los sujetos, son contruidos única y exclusivamente por los discursos. En estos términos, se plantearía una coincidencia con el esencialismo al situar las identidades en fases fijas y resueltas en relación con “las narrativas del pasado”, y estableciendo definiciones claras y precisas a partir de las formas de narrar, lo que conduciría a las identidades y a los sujetos a ser situados en las palabras, lejos de toda praxis socio-cultural: toda conducta humana es intencional y situada en una realidad sociohistórica, simultáneamente reproducida y modificada por el lenguaje a través del cual somos capaces de conocerla. No somos receptores pasivos de las demandas internas de una simple estructura psíquica o biológica, ni simples resultados de las constricciones externas de contexto o *feedback*. Los sistemas sociales, al igual que los sistemas familiares, no constituyen estructuras mecánicas cosificadas; los seres humanos son más bien agentes conscientes, intencionales, que se co-crean a sí mismos y a su entorno en una permanente interacción comunicativa con los demás. Esta creación continua de significado y realidad es un fenómeno intersubjetivo que se basa en y es parte del diálogo y la interacción simbólica. Toda acción social puede ser concebida como el resultado de un sistema de individuos que actúan, que ajustan y conectan su comportamiento en relación a sí mismos y a los demás mediante un proceso hermenéutico de interpretación de sí mismos, es decir, a través de la construcción narrativa humana. Vivimos unos con otros vidas narradas²⁶⁹. Hay que reconocer que el discurso no es solamente reflejo de la realidad, sino que contribuye a la construcción y reconstrucción de las identidades, pero no se deben reducir a un artefacto o dispositivo, a algo ficticio o artificial, y que se decide a partir de convenciones. La narración de sí no es la narración de la historia y sus vicisitudes, sino el valor o el significado del acontecimiento que se narra. De tal forma, se puede caer en un

269 Harold A. Goolishian y Harlene Anderson, “Narrativa y self. Algunos dilemas pos-modernos de la psicoterapia”, Dora Fried Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995, pp. 293-306.

voluntarismo y activismo identitario y en sus capacidades de interpelación, que los ubica por encima de las realidades y prácticas que las determinan estableciéndose fuera de todo tiempo y lugar. En su carácter relativista, la construcción discursiva pierde el horizonte de su propio sentido. De acuerdo con lo anterior,

Este planteamiento debe ser entendido como que las identidades son discursivamente constituidas, pero que *no son solo discurso*. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia social, de las prácticas y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, las identidades son producidas, disputadas y transformadas en formaciones discursivas concretas. Las identidades están en el discurso, y no pueden dejar de estarlo. Al igual que “lo económico”, “lo biológico” o “el lugar” (por mencionar algunos ejemplos), las identidades son realidades sociales con una “dimensión discursiva” constituyente que no solo establece las condiciones de posibilidad de percepciones y pensamientos, sino también de las experiencias, las prácticas, las relaciones. Ahora bien, esto *no es lo mismo* que afirmar que las identidades son *solo y puro discurso* ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de la realidad social y material. Es muy importante no perder de vista que eso que llamamos “realidad social” está sobredeterminada por el lenguaje y que, por tanto, las formaciones discursivas son tan reales y con efectos materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica...La realidad social se encuentra, ya desde siempre, “preñada de sentido”, lo cual significa que posee una dimensión lingüística que le es *constitutiva* y no simplemente agregativa²⁷⁰.

Las identidades, además de contemplar la forma en que son nombradas, se construyen en la imaginación, la memoria, la narración. Tanto la posición como la dis-posición en la enunciación, lo que le da el carácter de situado a todo discurso, construyen for-

270 Martin Buber, “Io e tu, en Il principio dialógico e altri saggi. Milano Sao Paolo”, Santiago Castro Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 1997.

mas de operar en la realidad social y cultural, lo que muchas veces reduce toda forma de acción a lo que aparece como establecido. Así, los modos de construcción discursiva de las identidades no contienen una abstracción pura a ser descubierta por los sujetos como una especie de descubrimiento de lo esencial, sino como proceso, como devenir, incluida en horizontes de sentido a partir de la historicidad, del poder y la cultura.

La diferencia que diferencia

Desde la mirada de la diferencia, se plantea la posibilidad de ir más allá del dualismo y de la concepción que reduce toda relación a términos separados. Tal perspectiva podría colocarnos en los confines y contribuir a posiciones otras en flujos continuos de alteración, diferenciación (discontinuidad), por tanto, alter-nativos. Las conexiones rizomáticas que generan permitirían distanciarnos del modelo de igualdad del dualismo identidad/alteridad desafiando los binarismos fijos y la estabilización de significados y representaciones, para vivir en los intersticios de la propia existencia que, lejos de restringir las vivencias y las experiencias, expande los umbrales de la acción en la comprensión del devenir. De otra parte, en este camino se percibe la confluencia con la noción de *différance* (Derrida), es decir, de diferencias que no funcionen mediante binarismos, de fronteras lábiles que no aislen, sino que se plieguen como *places de passage*, y de significados posicionales y relacionales, siempre en fuga a lo largo de un espectro sin principio ni fin²⁷¹.

En esta "lógica de la "transversalidad", "suplementariedad", del "pliegue", "repliegue", "arruga", "injerto", es decir, unidades culturales que no se reducen a orígenes únicos ni a diversificaciones sin identidad; son unidades que rompen con jerarquizaciones al no ser asimiladas por estructuras superiores²⁷². Este proceso de intercambios, de tránsitos y transiciones, de contaminaciones, de deslindes, denota el carácter borroso de las identidades, lo que

271 Hall, op. cit., 477-500.

272 Alfonso de Toro, "Pasajes-Heterotopías-Transculturalidad: Estrategias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico", Birgit Mertz-Baumgartner, y Erna Pfeiffer, (eds.), *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación* (1970-2002), Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 19-28.

hace inacabados e indefinidos sus bordes y límites. Todo proceso desterritorializante y reterritorializante conduce a la fluidez de los límites, cuya revitalización contempla los pliegues, fisuras, arrugas haciendo difusa y borrosa las condiciones espacio-temporales, lo que a su vez facilita la disolución de toda definición *a priori*, así como de las relaciones predeterminadas. Las líneas de fuga que surgen auguran un espacio de devenir creativo en el entre-medio del binarismo, sin glorificar lo otro. En las relaciones intersticiales, de contaminación, de transición, los límites serán diluidos y se reconocerá el devenir contribuyendo a la desculturización de la cultura²⁷³, configurando los pasajes (la cultura como recodificación y reinención permanente; semiótica de intersecciones, nómada), heterotopías (hibridez de los espacios territoriales, psicológicos, emocionales, corporales; espacios de fragmentación o diversificación de las identidades y el sujeto; lugares de fractura) y transculturaciones (procesos de hibridación, desterritorialización y reterritorialización cultural; lugar de negociación de lo propio y lo ajeno)²⁷⁴. Esto implicaría en la investigación de las identidades la elaboración de cartografías porosas y fluidas que permitan dar cuenta de los múltiples procesos en tensión, pero que involucran nuevas formas de abordaje de la realidad en términos de apertura y flexibilidad. Moverse en el movimiento exige no solo un cambio de actitud, sino de una elaboración conceptual que dé cuenta del entre-medio que se cierne en la diferencia. Es una especie de arena movediza que, para mantenerse “a flote”, se debe asumir en una mirada que vaya más allá de conceptos fuertes que todo lo explican, para abordar las fisuras de las fronteras, conceptos “limbo” y en tránsito.

Con lo anterior se evidencia que, además de la explosión discursiva que se generó alrededor del concepto de identidad, se ha venido dando un proceso deconstructivo que demuestra la aparición de una trama cultural heterogénea formada por una enorme diversidad de estilos de vivir, de estructuras del sentir, de modos de narrar, pero muy fuerte y densamente comunicada. Una trama cultural que desafía los marcos de referencia y comprensión forjados sobre la base de identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros²⁷⁵. Según Barbero, esta tendencia se observa en el

273 Victor Vich, *Desculturizar la Cultura. La gestión cultural como forma de acción política*, Argentina, Siglo XXI editores, 2014.

274 De Toro, op. cit., 19-28.

275 Jesús Martín-Barbero, *Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad*, Universi-

desbordamiento de las identidades de parte de la globalización y el redescubrimiento de lo local; la reconfiguración de las culturas tradicionales en relación con otras culturas; la filtración de lo tradicional a la implantación mecánica de culturas en el marco de la universalización y homogenización; el surgimiento de movimientos socio-culturales (étnicos, regionales, raciales, de género, etarios) y su construcción discursiva, todas ellas críticas de la noción de una identidad integral, originaria y unificada, lo que resquebraja la visión de la identidad centrada y monolítica; aparición de culturas desterritorializadas como resultado de las tecnologías de la información; conformación de un ecosistema comunicativo que permite la configuración de otras formas de aprendizaje que combinan ciencia y arte, saberes formales e informales, literaturas escritas y audiovisuales, etcétera. Como dice Stuart Hall²⁷⁶ en estos procesos se observaría una crítica antiesencialista, la cual no busca reemplazar conceptos inadecuados por otros más verdaderos, sino de borrado de los conceptos claves, lo que significa que ya no son “buenos para ayudarnos a pensar”, aunque sigan siendo necesarios.

En el sentido anterior, podríamos asumir la migración como metáfora de los cambios que asumen las “nuevas” narrativas y de la forma en que somos situados por ellas. Como tal, nos encontramos con la posibilidad de deshacer la tradición del juego de lo idéntico con sus límites cerrados, centrados, concéntricos y que giran en torno al sí mismo y su unidad. Tal condición de ruptura con las fronteras de sí mismo, generan tránsitos y transiciones que nos remiten al prefijo “trans”, el cual no se refiere a una nivelación de la cultura ni favorece el consumo, sino que se entiende como un diálogo des-jerarquizado, abierto y nómada que hace confluir diversas identidades y culturas en una interacción dinámica²⁷⁷.

Desde allí se perfilan interconexiones que, lejos de homogenizar en una síntesis automática y armoniosa, expanden los límites, los cuales se ven atravesados por conflictos que resultan de procesos de desarticulación y rearticulación de los significados simbólicos. Es la lucha por la apropiación crítica del mundo de los

tas humanísticas, N° 46, Vol 46, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, julio-diciembre 1997, pp. 15-24.

276 Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Envión Editores, 2001.

277 De Toro, op. cit., 22.

significados, cuyo diseño y producción están marcados por el dominio y hegemonía de las culturas dominantes en la estabilidad, lo invariante, lo uno y lo permanente.

Así, la posibilidad se abre espacio en la ruptura de lo unitario y en su devenir múltiple conduce a consideraciones puestas inicialmente en la oscuridad. Se trata de establecer una dimensión que vive de relaciones múltiples, invertidas, cambiantes, transformadoras a través del moverse de significados y sentidos en varias direcciones. La conexión permite el movimiento, y en esa medida rompe con la clausura del pensamiento y abre a la pluralidad de escogencias, a la posibilidad²⁷⁸.

En su carácter conjuntado se abre espacio a un campo de convivencias, de conexiones y relaciones en el devenir otro de sí en la transposición de la diferencia²⁷⁹. Ubicarse en los bordes o vivir en los intersticios, en la posibilidad que proporcionan las fronteras vitales y las pertenencias múltiples, permite una desvinculación con la noción de mismidad. Su carácter anti-esencialista permite “aprender a conocer los umbrales y a actuar en los límites de los propios límites, en el autoconocimiento, adquiriendo gran importancia en la comprensión del devenir, así como en la noción de co-dependencia entre el sí mismo y el otro, oponiéndose al modelo de igualdad del dualismo identidad/alteridad”²⁸⁰.

Como reflexión que deriva de la diferencia, la pregunta transversal sería la pregunta por el otro: ¿quién es? La posible respuesta nos llevaría por caminos que conducen a múltiples formas de explicación, de interpretación y comprensión, ya sea para intervenir o para asistir o para acompañar, lo que permite reafirmar al otro como otro y, como tal, distinto. Pero ¿desde dónde me planteo la pregunta? ¿Cuál es el lugar de enunciación? Todo nos lleva a pensar(nos) y cuestionar(nos) en relación con el otro y a reflexionar sobre nuestras disposiciones y predisposiciones. La tarea es de una gran complejidad que no se resuelve de manera

278 Yáñez Canal, op. cit., 23-24.

279 Rosi Braidotti, *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.

280 Yáñez Canal, op. cit., 77.

mecánica, sino que involucra los modos de apropiación de las múltiples realidades. En este pasaje, hemos intentado ponernos desde un lugar para poder asumir diferentes lógicas y miradas. En las apreciaciones que asumimos, se perciben intentos de definición, pero en la intencionalidad de ser receptivos a abordajes múltiples. Al final, la sensación que permanece es la de la dificultad de conocer los umbrales de nuestros propios límites que son establecidos, sin darnos cuenta, por los múltiples otros que nos habitan. Ya alguien formuló la pregunta: “¿Y si el otro no estuviera ahí?” (Skliar). ¿Será que la necesidad de explicitarlo implica su invención o su imaginación? Como investigadores de las identidades, debemos reconocer cómo los regímenes discursivos determinan la forma en que nos vemos y nos asumimos respecto al otro, y esto no está exento de la relación saber-poder y de las tecnologías que derivan, las cuales han operado en forma articulada en nuestra historia moderno/colonial y que, además del poder, contemplan dimensiones como la colonialidad del saber, del ser y de la naturaleza.

Las implicaciones éticas son evidentes porque involucran la responsabilidad y el compromiso, los cuales nos permiten alejarnos de la distancia y asumirnos posiblemente en un vivir intensa e intensivamente con el otro en relaciones de co-dependencia. Tal vez allí, la peculiaridad de la investigación sobre las identidades la encontraremos en la inseparabilidad del ser y el hacer.

En el camino de las transiciones

Después de entrar en el análisis de la producción de significados en torno a categorías liminares (identitarias), es necesario plantearnos las relaciones que se establecen entre lo tangible/intangible, lo visible/invisible, y lo material/inmaterial a partir de lugares de enunciación de otras formas de ser, pensar y sentir, cuyos sentidos son representados y se entretajan en las “fronteras” de lo establecido. Ver lo que nunca se ha visto es mirar al absurdo y escuchar a lo que generalmente hemos estado sordos: es entrar en la paradoja, en la posibilidad, en el juego de sí, en poner juntos lo visto y lo no visto para ver de otro modo, para ver lo que no es visible. Esto nos remite a una condición otra de la experiencia, la cual se sitúa en la dimensión de la eventualidad, de un posible ili-

mitado que genera el sí indagativo-cognoscitivo. Es la dimensión del encuentro entre “opuestos” y de lo inverosímil que contiene la incertidumbre, la ambigüedad y el misterio con que el mundo se da a mitad de perfil -parte en sombra, parte en luz- en un juego de identidades controvertibles y controversiales de una misma y única identidad.

Es indudable que partimos de poner “bajo tachadura” los conceptos con sus limitaciones para dar espacio a otros lenguajes que se ubican fuera de significados asociados a significantes definidos, y cuyas escrituras (vivencias, experiencias, conocimientos) surgen en el tránsito entre los “bordes”, cuyo movimiento se desplaza entre lo que arrastra la memoria y la imaginación en el transcurrir de la propia existencia. La cuestión no refiere a una mera inversión, sino a un habitar “movible”, desarraigado, que genera fisuras en las formas duales y separadas que establecen los límites con sus cierres y clausuras. Es al interior de dichas estructuras que se pueden hacer temblar los límites con la posibilidad de reventar los conceptos que se le asocian, para poder seguir los hilos que han bordado dichas texturas, sus formas de configuración, de ensamblaje y re-ensamblaje del sentido en el tejido de lo posible. Es llevar hasta el límite el pensamiento para evidenciar sus propios límites, límites disciplinarios, geográficos, estéticos, etcétera, y es allí que se evidencian las grietas de las formas posibles de control.

Las prácticas culturales que asumimos desbordan lo espacial y lo social en la medida que des-territorializan y re-territorializan, tejen y destejen, apropian y desapropian las imágenes que se construyen en relación con los “otros” y con su “entorno”. En este proceso, los lugares de encuentro no se reducen a una visión culturalista (ya sea en términos de trascendencia, de esencia o como recurso), en que se anudan mecánicamente nociones de territorio, comunidad, cultura e identidad, ya que es un continuo viajar de ida y vuelta (tanto interior como exterior) que apela a un “vivir entre fronteras”, en un entremedio, que es “un movimiento exploratorio, incesante, que expresa tan bien la palabra francés *au-delà*: aquí y allí, en todos lados, *fort/da*, de acá para allá, adelante y atrás”²⁸¹. En estos términos, las clausuras y las aperturas, las luces y las sombras, tienen un contacto que es el lugar de la

²⁸¹ Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002, pp. 17- 18.

puesta en relación y lugar de su contigüidad. En el espacio del entre (intra/extra territorial), del límite entre “realidades diferentes” o bien, contiguas, incluso interdependientes, se constituye un mundo del medio (físico, simbólico, corporal, estético, cultural) que no separa los opuestos o los invierte, sino que los une sin unirlos en un trámite que permite el tránsito de ambas partes. En relación con las fronteras, también encontramos la categoría del “entre-medio” (“*in-between*”), la cual polemiza con los binarismos excluyentes y jerárquicos que han caracterizado el pensamiento occidental a través de la lógica de la identidad y la representación:

Lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social, desarrollan una intimidad intersticial. Es una intimidad que cuestiona las divisiones binarias a través de las cuales tales esferas de experiencia social suelen estar opuestas espacialmente. Estas esferas de la vida están relacionadas mediante una temporalidad “inter-media” (*in-between*) que aprecia el significado de estar en casa, mientras produce una imagen del mundo de la historia²⁸².

Al mismo tiempo, esta zona que no pertenece a ninguno de los opuestos, se configura como un heterotopos, es decir, no pertenece a ningún cierre fijo del sentido, sino a los trayectos y trayectorias de lo indecible que encuentra múltiples formas de expresión, de las posibilidades de las posibilidades, de las indefinidas aperturas de sentido. Así, la identidad es vista como lo históricamente devenido como conocimiento situado en un entramado de relaciones, fuerzas, afectos, prácticas discursivas y no discursivas, formas de visibilidad y de enunciación, lo que implica la emergencia de otros modos de nombrar, de ver, de hacer y de conocer.

Las imágenes que nos transmite dicho “nomadismo” apelan a la unión sin unión, ya que no se observan como partes de una polaridad, sino que son la indecibilidad del acontecer. Hay un resto que no se dice, una excedencia que oscila en un entre y cuyo vaivén fluctúa entre las consideraciones del binarismo y lo fijo del sentido. Nos permiten ver los lugares de tránsito y de huellas que se movilizan, que migran hacia otros lugares y miradas. Es

282 Bhabha, op. cit., 30.

una excedencia que disloca los horizontes de cierre y clausura del sentido; son lugares intersticiales, los cuales no está exentos de conflictos.

De acuerdo a lo anterior, la codificación escenificada por los límites y los límites normales de la codificación se ven extraviados por los virajes de lo expandido del mirar y del sentir descentrado, cuya condición, tanto en el plano epistemológico como cultural, al incluir la transdisciplinariedad, transnacionalidad, transculturalidad, transterritorialidad, translacionalidad y transtextualidad rompe con lo fijo de lo establecido. Superar la impotencia disciplinaria, que deriva de la separación y de la división, es ir más allá y situarse en el entre. Todo esto implica no solamente un aprender a aprender, sino un aprender a desaprender y comenzar a construir un conocimiento otro que se sitúa en relación con un nos-otros.

En las fronteras de sí mismo, señaladas anteriormente, hay una transición continua y permanente, cuyo atravesamiento rompe con lo prohibido, lo vetado y lo vedado. Los “atravesados” habitan en un lugar que denota una inestabilidad de entrecruces, de encuentros y desencuentros, la cual expresa una amplitud de intersecciones, lo que denota el concepto identidad en términos de apertura y flexibilidad, es decir, que incluye diversidad de planos y aspectos que concurren, de algún modo, a darle renovado sentido.

Dicha opción nos permite ubicarnos frente a su inseparabilidad en relación con lo teórico y lo existencial como experiencia, relación que proporciona un marco posible en la gestación de nuevas miradas y nuevas formas de nombrar que encuentran alimento en la des-limitación que hacen los “refugiados” o “des-terrados” de los límites de lo fronterizo. En esa medida irrumpen prácticas cuya anormalidad se expresa en estructuras lingüísticas permeables y porosas que posibilitan nuevas formas de integración, trasgrediendo no solo los límites de las enunciaciones y las epistemes, sino de las posibilidades de un nomadismo que se resiste a lo establecido en términos conceptuales y corporales. En este desafío a las fronteras y sus límites, se evidencian las fisuras de las políticas del cierre social y cultural, así como la posibilidad de ver otras prácticas que están lejos de una pureza incontestada o que, más bien, se demuestran en la contaminación de encuentros en la diferencia:

El problema no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y trascendente que se hallaría en el pasado o en el futuro. Las hibridaciones unidas con guiones destacan los elementos inconmensurables (los trozos obstinados) como base de las identificaciones culturales. Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciadas (...) Esas asignaciones de diferencias sociales (donde la diferencia no es ni uno ni otro sino algo más, inter-medio), encuentran su agencia en una forma del “futuro” donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es (...) un futuro intersticial que emerge entre-medio (*in-between*) de las reivindicaciones del pasado y de las necesidades del presente²⁸³.

En ese espacio contaminado, de transición, que resalta las múltiples huellas dejadas en los caminos de lo vital, queremos resaltar los cruces de los discursos como cuestionamiento de la lógica de la representación y su posible y necesaria impureza de la traducción. Es un discurso que es apropiado con los nuevos colores y los sonidos de un tercer espacio²⁸⁴ y que se adopta como nueva forma de comunicación en una nueva identidad. La música que deriva de sus sonidos también asume otros ritmos, los cuales reflejan el carácter permanente y nomádico de su hábitat: es un afuera que incluye el adentro, pero un adentro que incluye un afuera. En el surgimiento de esta “tercera cultura” (Bhabha), una cultura que no está ni aquí ni allí, una cultura que resiste un lugar binario, una cultura que para muchos resulta amenazadora puesto que es una cultura/culturas que emerge(n) del desplazamiento y por tanto asume(n) múltiples geografías y cartografías..., múltiples identidades²⁸⁵. Esto también reafirma la expansión de los límites del sí mismo, de esa subjetividad que se expande en nuevas formas y que se proyecta en múltiples direcciones. En dicho hábitat, el discurso habita en la fisura y se mueve en la fractura,

283 Bhabha, op, cit., 264.

284 Bhabha, 2002.

285 Fernando de Toro, “El desplazamiento de la literatura y la literatura del desplazamiento”, Alfonso de Toro (ed.), *Cartografías y estrategias de la “postmodernidad” y la “postcolonialidad” en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 2006, 425.

en su indivisibilidad e irreductibilidad. En dicha condición, no hay formas estables de codificación, ya que en el cruce o el descruce de los límites los trazos de división se diluyen en nuevas configuraciones espacio-temporales. La inteligibilidad se ve mediada por una experiencia que no se reduce a la mera representación de los límites establecidos. La heterogeneidad implícita recrea el hogar en cualquier lugar allende los límites, de un lado como en el otro, que está en todas partes. En estos términos, se elaboran puentes que permiten formas de concebir lo unible en su separación como una especie de no simultaneidad de lo simultáneo²⁸⁶ o de heterogeneidad multitemporal²⁸⁷. No se evidencian dos realidades de frontera, ya que hay presencia en la ausencia, cercanía en la separación, pertenencia en la soledad, identidad en la diferencia.

En todo lo anterior sobresale el compartir la idea de que el nosotros “forma el sentido del mundo”. En ello se resalta la condición primordial del “ser-con o del estar juntos”, y responde a la “lógica del con”, del “ser-los- unos-con-los-otros, los-unos-dirigidos-a-los-otros”²⁸⁸. En este énfasis en el diálogo y la comunicación, la alteridad asume una dimensión transversal produciendo contaminaciones entre saberes y lenguajes. En este sentido, la capacidad discursiva abre el espacio de la política, ya que la lengua es lo que habilita la construcción de formas de convivencia. Son estas formas las que, a su vez, permiten avanzar en una pretensión de verdad práctica como coordinación de la acción con base en acuerdos. La alteridad no es un límite al diálogo, sino la condición de posibilidad. Así, el “otro” es superado en su condición de “extraño” para ser asumido en su proximidad como semejante. Nuevamente, en la centralidad de la relación, se imposta el “entre”, ya que el relacionarse con otro implica algo constitutivo de nuestro ser sujetos porque “llego a ser yo en el tú; llegando a ser yo, digo tú. Toda vida real es encuentro”²⁸⁹.

En el proceso del diálogo se disuelve la soledad, el desarraigo, la exclusión y la separación, ya que en la relación que se establece en el ser otro y el mismo a través del discurso, se pone en escena el entre del tercer espacio, que no se reduce al margen, sino a una

286 Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995.

287 Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo, 1989.

288 Jean Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2008, pp. 14 y 21.

289 Buber, op. cit., 67.

negociación continua de un habitar en/con el otro. La cicatriz que traza las pertenencias y las separaciones son suturadas por fronteras líquidas en las que toda identidad es aparentemente diferida a zonas difusas, asumiendo el reto principal de su aceptación y apropiación. Desde los bordes de sí mismo y del otro, se generan nuevos procesos que buscan dar cuenta de todo aquello que surge en términos de vivencias, experiencias, conocimientos, reflexiones. Es allí que los *borderlans* también se constituyen a nivel corporal, sexual, espiritual, psicológico, etcétera, y en cuyas fronteras establecen nuevas formas de imbricación, de afectación, de fuerzas, de palabras, de afectos, de cuerpos que se entrecruzan y se atraviesan incesantemente en lo que se ha sido, lo que se es y lo que se puede ser como singularidades y como comunidad.

De otra parte, la noción de alteridad abre hacia una reflexión ética en que, tanto la separación como la unión, son rearticuladas en un espacio que posibilita el encuentro entre “diferentes”, el cual contempla el disenso y la negociación de dichas diferencias. Se apela a un nos-otros que establece que la relación con otro es la relación con un ser único e irrepetible, lo que plantea exigencias de justicia y de una democracia que no se reduzca a un aparato formal, sino como resultado de significaciones compartidas en una construcción colectiva que supere lo consensual en términos de la autoridad hegemónica. Además de reconocer lo común de las múltiples singularidades, que a su vez generan nuevos epistemes y el acceso a ellos, en el origen del acontecimiento ético se encuentra la responsabilidad por el otro, es decir, la “ruptura de la indiferencia”²⁹⁰.

290
2001.

Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos,

Bibliografía

- Homi K Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002. Rosi Braidotti, *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.
- Martín Buber, "Io e tu, en Il principio dialógico e altri saggi. Milano, San Paolo",
- Castro-Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (editores), *Genealogías de la colombianidad*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 1997.
- Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo, 1989.
- Harold A. Goolishian y Harlene Anderson, "Narrativa y self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia", Dora Fried Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1995, pp. 293-306.
- Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Enviñón Editores, 2010.
- Stuart Hall, "Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero, en Jáuregui", Carlos A. y Dabove, Juan Pablo, *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, Biblioteca de América, 2003, pp. 477-500.
- Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Jesús Martín-Barbero, *Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad*, en *Universitas Humanística* No. 46, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, julio-diciembre 1997, pp. 15-24.
- Jean Luc Nancy, *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, pp. 14 y 21. Friedhelm Schmidt-Welle, "Hetero-

geneidad cultural, constitución del sujeto migrante y poscolonialismo”, *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, México, Editorial Herder, 2011, pp. 171-183.

- Carlos Rincón, *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Alfonso de Toro, “Pasajes-Heterotopías-Transculturalidad: Estrategias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico”, en Mertz-Baumgartner, Birgit y Pfeiffer, Erna (editoras), *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación (1970-2002)*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 19-28.
- Fernando de Toro, “El desplazamiento de la literatura y la literatura del desplazamiento”, en Alfonso de Toro (ed.), *Cartografías y estrategias de la “postmodernidad” y la “postcolonialidad” en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- Victor Vich, *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*, Argentina, Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- Carlos Yáñez Canal, *La identidad personal entre afectos y afectaciones*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

Latinoamérica ¿Un signo indescifrable?

Jorge Wilson Gómez Agudelo²⁹¹

Jaime Alberto Pineda Muñoz²⁹²

Somos un signo indescifrable.

Sin dolor estamos. Y en tierra extraña, Casi perdemos el habla.

Hölderlin

Ante el deseo de volver a pensar el lugar que somos, el espacio que habitamos, la geografía que nos abraza y el signo que se subleva ante el entramado de nominaciones históricamente fijadas en relaciones de dominación, sentimos que es preciso atender a la palabra que revela un fondo más en torno a Latinoamérica; ese signo que se debate entre el *cansancio* y la *resistencia*. Nuestro preludio brota del diálogo existencial entre el caminante nostálgico del poema *Walking around* de Pablo Neruda²⁹³ y el llamado a persistir en la utopía que emerge del ensayo *Antes del fin* de Ernesto Sáb-

²⁹¹ Colombiano. Profesor asociado de la Universidad del Tolima, profesional en Gestión Cultural y Comunicativa, Especialista en Estética, Magíster en Educación y candidato a Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. ORCID ID: 0000-0002-7465-2891.

²⁹² Colombiano. Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, Filósofo, Magister en Filosofía y Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. ORCID ID: 0000-0002-5830-9030.

²⁹³ Pablo Neruda, *Residencia en la Tierra*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

to²⁹⁴. Aún escindidos ante el signo que nos ocupa, divagamos entre el mundo agrietado al que canta Neruda (*sucede que me canso de ser hombre*), y el mundo en el que se encuentra la inefable esperanza en el por-venir que evoca Sábato (*el hombre solo cabe en la utopía*). Quizás estos modos de indagar y reflexionar la estancia que nos hace comunes nos obligue a asomarnos al signo que pretendemos en una revelación literaria:

Cada realidad se asoma a la vida con una lengua propia construida de gritos y silencios, de olvidos y memorias, balbuceos y llanto, palabras que son emblemas, árboles, tierras, casas, frutas, corrientes de agua, mareas y oleaje de bajamar. Realidad de palabras sin equivalencias, de historia propia, de sonidos que en la vigilia o en el ensueño nombran (...) las palabras son esencia de lo que nombran, existencia de lo nombrado. Y nombrar es revelación²⁹⁵.

Preludio I. Sucede que me canso de ser hombre...

Si las palabras son esencia de lo que nombran y existencia de lo nombrado, el poema de Pablo Neruda de 1935 revela la esencia del habitar. La fuerza que emana de sus versos recrea la inquietud por el modo como el hombre nombra su estancia en la tierra. La errancia existencial por el mundo se realiza en un poema agrietado, fisurado, intensamente herido. La realidad se desgarran entre palabras, y el hombre se va desmembrando poco a poco en su caminar. Neruda nombra el cansancio de esta errancia: *Sucede que me canso de ser hombre*; vestigio del agotamiento e impronta del desencantamiento; el rastro de una desilusión que se profundiza al pasar por lugares cotidianos y terribles donde acontece la vida, donde se suceden los instantes y se extinguen los días:

Sucede que me canso de ser hombre.

Sucede que entro en las sastrerías y en los cines marchito, impenetrable, como un cisne de fieltro navegando en un agua de origen y ceniza.

El olor de las peluquerías me hace llorar a gritos. Sólo quiero un descanso de piedras o de lana, solo quiero

294 Ernesto Sábato, *Antes del fin*, Barcelona, Seix Barral, 2011.

295 Roberto Burgos-Cantor, *La ceiba de la memoria*, Bogotá, Seix Barral-Planeta, 2007, 15.

no ver establecimientos ni jardines, ni mercaderías,
ni anteojos, ni ascensores.

Sucede que me canso de mis pies y mis uñas y mi pelo
y mi sombra. Sucede que me canso de ser hombre.

Sin embargo, sería delicioso

asustar a un notario con un lirio cortado

o dar muerte a una monja con un golpe de oreja. Sería
bello ir por las calles con un cuchillo verde y dando
gritos hasta morir de frío.

No quiero seguir siendo raíz en las tinieblas, vacilan-
te, extendido, tiritando de sueño, hacia abajo, en las
tripas mojadas de la tierra, absorbiendo y pensando,
comiendo cada día. No quiero para mí tantas desgra-
cias.

No quiero continuar de raíz y de tumba,

de subterráneo solo, de bodega con muertos, ateri-
do, muriéndome de pena.

Por eso el día lunes arde como el petróleo cuando me
ve llegar con mi cara de cárcel,

y aúlla en su transcurso como una rueda herida, y da
pasos de sangre caliente hacia la noche.

Y me empuja a ciertos rincones, a ciertas casas
húmedas, a hospitales donde los huesos salen por la
ventana,

a ciertas zapaterías con olor a vinagre, a calles es-
pantosas como grietas.

Hay pájaros de color de azufre y horribles intestinos col-
gando de las puertas de las casas que odio,

hay dentaduras olvidadas en una cafetera,

hay espejos que debieran haber llorado de ver-
güenza y espanto, hay paraguas en todas par-
tes, y venenos, y ombligos²⁹⁶.

296 Neruda, 2009, op. cit., 121-123.

En el poema se abre un abismo ontológico que va consumiendo todo lo que existe alrededor. Lo habitual se torna extraño, el cuerpo y los espejos, los paraguas y los pájaros; imágenes siniestras que trastornan el paisaje y agitan los pasos. En el poema se asiste al derrumbamiento de los signos que revelan la realidad y a la realización del hombre en el deseo de morir. El poeta encuentra belleza en esta disolución. El caminante de Neruda nos estremece con sus gritos y nos abandona en medio del frío hasta arrebatarnos la vida. Sin embargo, antes de su desenlace, el caminante impugna el automatismo existencial de nuestro tiempo y renuncia al arraigo que hemos cultivado en las tinieblas, palabra amarga que desemboca en tantas desgracias; delirio metafórico que se encadena con una tierra húmeda, en un paisaje de tumbas, grutas y soledades. La fragilidad de la existencia queda así revelada. El solitario caminante ve horrores por todas partes. Del poema emanan olores, colores y llantos que van creando el fondo de este imperio de la devastación. No hay pausa en esta revelación poética. Neruda nos convierte en *huesos*, en *rincones*, en *tripas mojadas*, en *horribles intestinos*, y devastados, nos invita a terminar el camino dando un último paso y arribando a un último hallazgo:

(...) Yo paseo con calma, con ojos, con zapatos, con furia, con olvido,

paso, cruzo oficinas y tiendas de ortopedia,

y patios donde hay ropas colgadas de un alambre:
calzoncillos, toallas y camisas que lloran

lentas lágrimas sucias.

Las lentas lágrimas sucias lloradas por esa segunda piel del hombre, como pensaba Hundertwasser²⁹⁷, son nuestros propios llantos, el abatimiento del día que pervive a los despojos desnudos del cuerpo. El *Walking around* es el retrato universal del hombre en el desencantamiento del mundo; y si bien este poema fue escrito en el prelude de la Guerra Civil Española cuando Neruda buscaba revelar el sentido de su *Residencia en la Tierra* al caminar por las calles de Madrid, su fuerza descansa en la atemporalidad de estos paisajes a los que tantas veces nos hemos visto abocados.

²⁹⁷ Pierre Restany, *The power of art HUNDERTWASSER: The painter-king with the five skins*, Colonia, Taschen, 2001.

Una atmósfera saturada por la desesperación emerge del poema para encontrar la esencia del habitar humano. Somos el *Walking around*, sus vestigios, sus ecos, los restos de esta angustia, el cansancio encarnado por una época cuyo ocaso fue anunciado por la poesía. El Neruda residenciario es otro *avisador del fuego*, la confirmación de aquella expresión benjaminiana que desemboca, no en una palabra profética, sino en una hermenéutica del presente; porque para comprender lo que somos no basta la razón, es necesario abrirse a la poesía; en sus entrañas también se revela el mundo que habitamos. Tal vez las palabras del poeta Gonzalo Arango terminen por disipar las brumas que se extienden en este escrito: “*Nunca comprendiste la humilde gloria de tener un poeta errando por el corazón desierto de tus noches considerándote mi hogar, mi amante, y mi única patria*”²⁹⁸.

Para pensar a Latinoamérica quizá tenemos que comprender la errancia de nuestros poetas; errantes palabras donde se desnuda el corazón desierto de sus desilusiones y sus desencantos, *de sus gritos y silencios, memorias y olvidos, balbucesos y llanto*. Latinoamérica es tan solo una palabra, y es en esta revelación donde encontramos el sentido de sus búsquedas, la expresión híbrida de sus manifestaciones, la condición poética de su destino; y si Latinoamérica es algo que nace desde el fondo de la poesía, si la primera palabra poética que nombra su esencia reside en el *Walking around*, nuestra inquietud en torno a lo que somos nos arroja a una experiencia que encuentra en el cansancio el primer signo de su acontecer.

Preludio 2. El hombre solo cabe en la utopía...

En el *Walking around* se revela la esencia del habitar y se encuentran las grietas de este tiempo. En la errancia del poeta se comprende lo que somos, pero un balbuceso nos ayuda a escapar del llanto que brota del poema de Neruda. ¿Dónde hallar lo humano después de los espejos y las camisas que lloran de vergüenza y espanto? ¿Dónde encontrar lo humano que se resiste a este desvanecimiento, a este inevitable desencanto? ¿Dónde buscar lo humano que se revela en medio de la desolación y aún aguarda una última esperanza? Una voz que se abre paso entre *Sobre hé-*

298 Gonzalo Arango, *Obra negra*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1974, 122.

roes y tumbas advirtió la necesidad de enfrentar el nihilismo que ha derrotado la pulsión creadora del caminante nostálgico retratado por Neruda, del hombre cansado de ser hombre. Lo nombró como “un pacto entre derrotados”, epílogo de una gesta literaria intitulada *Antes del fin*²⁹⁹. Su fe poética permanece intacta. Pese a sus años, se resiste a hundirse en la depresión.

No podemos hundirnos en la depresión, porque es, de alguna manera, un lujo que no pueden darse los padres de los niños que se mueren de hambre. Y no es posible que nos encerremos cada vez con más seguridades en nuestros hogares. Tenemos que abrirnos al mundo. No considerar que el desastre está afuera, sino que arde como una fogata en el propio comedor de nuestras casas. Es la vida y nuestra tierra las que están en peligro³⁰⁰.

Ernesto Sábato, atravesado por los signos de un tiempo en crisis, abrigado por el sentimiento finisecular del ocaso del siglo XX, escribe sus memorias para donar de sentido la larga travesía de sus años. *Antes del fin* es un ensayo autobiográfico. La memoria es la protagonista de estas páginas cargadas de existencialismo, resonancia de *Abaddón el exterminador*³⁰¹, elongaciones de una obra literaria donde Sábato se recrea como testigo melancólico de un mundo en descomposición, y donde solo la experiencia estética, el encuentro con la obra de arte, puede expresar la condición humana, hacernos florecer desde el abismo ontológico en el que nos hallamos suspendidos.

Una novela profunda surge frente a situaciones límite de la existencia, dolorosas encrucijadas en que intuimos la insoslayable presencia de la muerte. En medio del temblor existencial, la obra es nuestro intento, jamás del todo logrado, por reconquistar la unidad inefable de la vida (...) La verdadera patria del hombre no es el orbe puro que subyugó a Platón. Su verdadera patria, a la que siempre retorna luego de sus periplos ideales, es esta región intermedia y terrenal

299 Ernesto Sábato, *Antes del fin*, Barcelona, Seix Barral, 2011.

300 *Ibid.*, 195, 196.

301 Ernesto Sábato, *Abaddón el exterminador*, Bogotá, Seix Barral, 1984.

del alma, este desgarrado territorio en que vivimos, amamos y sufrimos. Y, en un tiempo de crisis total, solo el arte puede expresar la angustia y la desesperación del hombre, ya que, a diferencia de todas las demás actividades del pensamiento, es la única que capta la totalidad de su espíritu, especialmente en las grandes ficciones que logran adentrarse en el ámbito sagrado de la poesía³⁰².

Los recuerdos de Sábato transcurren como un baluceo del *Walking around*, y pese a la fatalidad de sus expresiones, al dolor que emana de su experiencia con las palabras, al final encuentra un bálsamo para contener este infierno del que hablaba el poeta Antonin Artaud:

Cuando nos hagamos responsables del dolor del otro, nuestro compromiso nos dará un sentido que nos colocará por encima de la fatalidad de la historia. Pero antes habremos de aceptar que hemos fracasado³⁰³.

¿Acaso basta con un gesto de alteridad para sobreponernos a la fatalidad que se revela alrededor de nuestro caminar? ¿Acaso un principio ético puede arrojarnos más allá de la fatalidad de Occidente, anunciar una aurora después del ocaso? Sábato asume que hemos sido derrotados, pero allí no se encuentra el desenlace de nuestra existencia. Como si se tratara de aquella memorable carta que el señor S. escribe a un *querido y remoto muchacho* en *Abaddón el exterminador*, Sábato decide escribir a la juventud, resquicio de esperanza cuando la vejez estremece el cuerpo. El único refugio disponible es el acto creador de la escritura, y en él, el rincón al que llamamos literatura y poesía. Después de la derrota, el alma humana se reconstruye en la escritura:

Escribí cuando no soportés más, cuando comprendás que te podés volver loco. Y entonces volví a escribir "lo mismo", quiero decir volví a indagar, por otro camino, con recursos más poderosos, con mayor ex-

302 Sábato, 2011, op. cit., 82-83.

303 *Ibid*, 196.

perencia y desesperación, en lo mismo de siempre. Porque, como decía Proust, la obra de arte es un amor desdichado que fatalmente presagia otros. Los fantasmas que suben de nuestros antros subterráneos, tarde o temprano se presentarán de nuevo.³⁰⁴

De esos antros que suben para inquietarnos, para impedir cualquier resignación, para postergar la disolución absoluta de la vida, se sirve Sábato para encarar el presente, pero esta vez lo hace a la manera de un ensayo. En el epílogo de la obra se dirige a aquellos seres anónimos que lo “*miran desde otras mesas en un café*” y no se atreven a acercarse; se dirige a las multitudes que desasosegados están errando por las estancias de un signo agrietado. No hay que pedirle mucho a la imaginación para reconocer en estos destinatarios anónimos a los que escribe Sábato, los caminantes que encarnan el *Walking around* de Neruda:

Por eso el día lunes arde como el petróleo cuando me
ve llegar con mi cara de cárcel,

y aúlla en su transcurso como una rueda herida, y da
pasos de sangre caliente hacia la noche³⁰⁵.

Sin embargo, y pese a reconocer la derrota, sabernos herederos de un abismo y un desencanto, Sábato permanece entre la desesperación y la esperanza, su existencia es como un oxímoron o una paradoja. En esta orfandad de *techo y cielo*, los derrotados a los que habla el escritor argentino, pueden encontrar un acto de creación, un acto de resistencia. Quizá en esta palabra se anide el único sentido posible, el último nombre que revela la esencia del hombre. Dos años después de escribir *Antes del fin*, Sábato publicó cinco cartas bajo el nombre de *La resistencia*³⁰⁶. Como si se tratara de un esfuerzo más por encontrar la fuerza creadora de lo humano cuando este habita como *raíz en las tinieblas*, Sábato descubre las posibilidades poéticas que emergen de la desesperada vida moderna. *Antes del fin* solo queda *La Resistencia*. Tal vez por ello no podemos postergar en Latinoamérica el acto de re-invencción,

304 Sábato, 1984, op. cit., 118.

305 Neruda, op. cit., 121-123.

306 Ernesto Sábato, *La resistencia*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000.

re-significación, re-existencia al que nos exhortan los escritores, hacer que el hombre, pese a todo, quepa en la utopía, y después del *Walking Around*, comprenda que otras calles, también espantosas como grietas, aguardan nuestras palabras, y con ellas, nuestras revelaciones:

Solo quienes sean capaces de encarnar la utopía serán aptos para el combate decisivo, el de recuperar cuanto de humanidad hayamos perdido³⁰⁷.

Entonces Latinoamérica

¿Un concepto?, ¿una palabra?, ¿un territorio?, ¿una enunciación de mundo?, ¿qué es Latinoamérica? De esta imagen queremos ocuparnos, pese al cansancio, con el propósito de desentrañar una urgencia. Pero para desentrañar esta urgencia, se nos vuelve indispensable preguntar por la utilidad de este desentrañamiento y ubicar las posibilidades que abre. Quisiéramos entonces reformular la pregunta en términos de una ontología crítica del presente que nos permita volver a pensar aquello que deseamos desentrañar: ¿qué viene siendo Latinoamérica en el presente?, ¿cuáles han sido las condiciones que han delimitado esta forma de estar siendo?, ¿qué pretende seguir siendo en el futuro? Como reconocemos la imposibilidad de ofrecer una respuesta única, quisiéramos solo indicar algunas rutas que se nos presentan inquietantes en esta imagen que deseamos problematizar.

La emergencia de un signo (¿indescifrable?)

Era el año 1856 cuando, en París, Francisco Bilbao Barquín (1823- 1865) realizaba la lectura de un discurso en el que recordaba la iniciativa de Simón Bolívar de construir la confederación de América del Sur. Cumplidos sus 33 años, en el exilio parisino, buscaba una respuesta, quería comprender ese signo indescifrable. En esas cuatro décadas transcurridas desde las gestas de independencia veía con cansancio, con desasosiego, el fracaso de tal confederación pues no se habían obtenido “los resultados que de-

307 _____
Sábato, 2011, op. cit., 196.

bían esperarse³⁰⁸. Allí, en medio de la ausencia de su tierra natal, decide nombrar este vasto territorio de habla hispana y lusófona, como la América Latina en contraste con la América Anglosajona y la América indígena³⁰⁹. Pero como una paradoja, no emergía en el horizonte una América palenquera, raizal o América negra aunque se presume una preocupación por la abolición de la esclavitud en el ideario de Bolívar, pues consideraba como imperativo el reconocimiento de una igualdad universal de derechos coextensiva al territorio americano “que incluirá también a las diferentes variantes étnicas de los pueblos originarios, a los mestizos, mulatos y, sobre todo, a los afroamericanos que finalmente debían ser liberados”³¹⁰. Paradoja atravesada por el discurso racial que configuró una noción de proyecto civilizatorio en el que esta “raza latino-americana” reclamaba su lugar en el mundo y en el que la hispanidad se convertía en limitación para la construcción de “miradas propias” sobre el futuro por construir. Nuestra inquietud emana del interés por indicar cómo es que esta nominación de “latina” para esta “raza” de americanos habitantes de los territorios ubicados al sur del Río Bravo, empieza a gestarse antes de la conferencia de Bilbao para ir abonando terreno a la consolidación de diversos proyectos que la reivindican pero que queda sumida en una compleja disputa discursiva hasta el presente. ¿Para qué y para quiénes se reclama América como “Latina”?

En la “Carta de Jamaica” de 1815, Simón Bolívar presentaba un panorama desolador a sus ojos, respecto de los procesos de independencia que se venían gestando frente a la España imperial. Para Bolívar, el proceso iniciado por Colón en 1492, estaba atravesado por una dura experiencia de exterminio leída en términos de las diferencias entre las monarquías europeas respecto de las monarquías americanas, pues mientras los reyes europeos

308 Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas. Palabras leídas en París el 22 de junio de 1856”, *Filosofía en Español*, obtenido de <http://www.filosofia.org/aut/002/fbb2007.htm>, 27 de junio de 2017.

309 Nos parece relevante recordar aquí que el nombre de América en honor al cartógrafo y navegante florentino Américo Vesputio (1454-1512), ha sido tema de debate pues se planteaba la necesidad de honrar a Colón, quien se consideraba para entonces el sujeto de honores en el “descubrimiento” del “nuevo mundo”. José Luis Espejo, “Américo Vesputio, el hombre que dio nombre a un continente”, *La Vanguardia*, obtenido de <http://www.lavanguardia.com/cultura/20120222/54258185559/americo-vesputio-500-anos-muerte.html>, 23 de febrero de 2012.

310 Alberto Filippi, “Bicentenario de la Carta de Jamaica de Bolívar (1985-2015)”, *Cuadernos Americanos* No. 153, 2015, 89-100, 91.

iban al destierro, los reyes americanos terminaron en el fuego³¹¹. Este atroz³¹² episodio precedente en América³¹³, llevó a Bolívar a construir a la España colonial como el enemigo externo por combatir y desde allí se construirá una gesta heroica que atravesará el imaginario americano independentista. Quizás una entre tantas derrotas de las que también nos cansamos y que en el ideario bolivariano busca un signo de resistencia.

Esta tensión es tejida como un principio diferenciador de raza pues “no somos Yndios ni Europeos, sino una especie media entre los lejitimos propietarios del pais y los usurpadores Españoles”³¹⁴, además por una distinción entre americanos que le resulta problemática porque “los tributos que pagan los Yndijenias; las penalidades de los esclavos; las primicias, diezmos y derechos que pesan sobre los labradores, y otros accidentes, alejan de sus hogares á los pobres americanos”³¹⁵ y sobre todo teje una distancia respecto de los españoles residentes en América que a todas luces tendría que modificarse.

Hay aquí, entonces, una primera concepción de americanos pertenecientes al “sistema Español, que está en vigor”³¹⁶ diferenciados y en franca desventaja pues “quisá con mayor fuerza que nunca, no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo, y cuando mas el de simples consumidores”³¹⁷. En dicha concepción, hay una conciencia de dependencia a superar pues no se trata de la misma condición de europeos y se intuye la distancia cultural que hará triunfar en el norte anglosajón, el proyecto del liberalismo emergente. De hecho, la carta

³¹¹ ³¹¹ Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, 1815 – 2015, Caracas, Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario, República Bolivariana de Venezuela 2015, 15.

³¹² Del latín *ater* este adjetivo remite al humo de color negro producido por la quema de cuerpos o que simplemente designa la ausencia de luz o a la presencia de las tinieblas. Por ello, la idea de atrocidad nos parece sugerente para enfatizar esta dimensión del exterminio atravesado por el fuego como principio arrasador inscrito en la lógica de la “purificación” como lo describen los grabados de Theodor de Bry inspirados en el trabajo de Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2006. Para ampliar las derivaciones de este adjetivo latino puede consultarse el sitio web <http://etimologias.dechile.net>.

³¹³ Los monarcas americanos a los que Bolívar hace referencia son Moteuhsoma, Guatimocztin, Zipa, Ulmen, Catzontzin “y demas dignidades Yndianas (que) sucubieron al poder español”. Bolívar, 2015, op. cit. 16.

³¹⁴ *Ibid.*, 18.

³¹⁵ *Ibid.*, 16.

³¹⁶ *Ibid.*, 18.

³¹⁷ *Idem.*

misma es un intento de llamar la atención de los ingleses, pues es la respuesta a Henry Cullen³¹⁸, un empresario jamaquino de origen inglés en el que Bolívar guardaba la esperanza de encontrar un apoyo a la causa independentista. Su diagnóstico presentaba la situación en Mejico (sic), Venezuela, los Estados del Istmo de Panamá, la Nueva Granada, Buenos Aires, Chile, Perú, Quito, todos de habla hispana.

Y es aquello que preocupa a Bolívar, lo que marca una impronta que permite germinar esa primera imagen de esto que llamamos la América Latina, así como la transformación de sus significados. Cuando Napoleón III decide invadir México (1862-1867), su consigna es la idea unitaria de “raza latina” en su intento por disputar la hegemonía del mundo frente al poder de la “raza sajona”³¹⁹, pretendiendo, a nuestro juicio, conducir una formación discursiva³²⁰ que permitiera articular un proyecto de dominio imperial. Ahora bien, la noción de un continente emergente con signos raciales diferenciados que tendría una herencia “latina”, encuentra en el poeta bogotano José María Torres Caicedo (1827-1889), su errante enunciador, coincidiendo con el año en que Bilbao pronuncia su conferencia. Torres Caicedo inició su carrera literaria en los periódicos *El Día* y *la Civilización*³²¹ y como poeta de filiación conservadora representó un signo de oposición a la presidencia de corte liberal de José Hilario López en la entonces República de la Nueva Granada. Escribiría entonces su poema “Las dos américas”, en el que crea una marca sobre la noción de América Latina como una consigna política que llama a la unidad de los pueblos latinoamericanos contra el “hermano mayor” que será el “anglosajón invasor”. Una imagen encarnada en el filibustero William Walker que representa la forma para-estatal³²² de intervencionismo norteamericano desde mediados del siglo XIX, inspirado en el “Destino

318 Filippi, 2015, op. cit.

319 Enrique Ayala Mora, “El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 40, Núm. 1, 213-241, 2013.

320 Como lo comprendemos con Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

321 Jhonny Antonio Pabón, “José María Torres Caicedo: el nacimiento de la identidad latinoamericana, las construcciones nacionales y el derecho de autor”, *La propiedad inmaterial*, Núm. 16, 21-55, 2012.

322 Aunque podría concitar una polémica, quisiéramos proponer para el debate esta manera de operación de la política exterior norteamericana con el fin de encontrar posibles líneas de análisis genealógico para las guerras de contra guerrilla que atravesaron el continente latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX.

manifiesto³²³ como discurso que otorga un derecho cuasi divino de imponer “el progreso”³²⁴.

Pero en esta discusión sobre el origen de este signo (¿indescifrable?) que llamamos América Latina, Ayala Mora³²⁵ propone una inflexión que marca varios antecedentes como momentos en que se enuncia la diferenciación entre “razas” latina y “sajona”. Tanto el alemán Alexander Von Humboldt como el francés Michel Chevalier, durante la primera mitad del siglo XIX, usarán esta diferenciación de razas para referirse a los habitantes del territorio americano. No obstante, Torres Caicedo reconocía ser el primero en dar uso político a la expresión desde 1851, enfatizando la “latinidad” no “por lo indio sino por lo español”³²⁶. Como sea, el debate sobre la emergencia de este signo, ha estado abierto pues durante las décadas de 1980 y 1990, probablemente en el marco de la celebración del V Centenario de la llegada de Colón a tierras americanas, intelectuales como Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix se dieron a la tarea de buscarle una génesis³²⁷. Con la derrota de Francia en la invasión a México y la posterior derrota en la guerra franco-prusiana, “el debate de la raza latina se centrará en Latinoamérica y España”³²⁸ y se constituirá como escenario de disputa para dar sentido a aquello común en la lengua y el territorio pero que también expresa tensiones complejas en el dominio ideológico y pragmático, o para ser más exactos, en las prácticas que hicieron uso de la condición de “latinidad” para disputar a la “hispanidad” el dominio del discurso³²⁹.

323 Para un mayor detalle sobre el “Destino Manifiesto” como formación discursiva en que se sustenta la política exterior de Estado en Estados Unidos hacia Latinoamérica véase Cristian Fuentevilla Saa, “El Destino Manifiesto en la representación de la Doctrina de la Seguridad Nacional”, *Revista Polis* [en línea], 19, obtenido de: <http://polis.revues.org/3851>, 2008.

324 Laura Alicia Garza, “El Destino Manifiesto”, *Periódico La Jornada*, obtenido de: <http://www.jornada.unam.mx/2003/05/31/018a2pol.php?printver=1&fly=>, 31 de mayo de 2003.

325 Ayala Mora, 2013, op. cit.

326 Torres Caicedo como se cita en Ayala Mora, *Ibid.*, 2

327 Cfr. Ayala Mora, *Ibid.*; Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre “América Latina” (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias*, Vol. 58, Núm. 214, 2013, 595-615.

328 Joseba Gabilondo, “Genealogía de la “raza latina”: para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas”, *Revista Iberoamericana*, Vol. 75, Núm. 228, 795-818, 808, 2009.

329 A nuestro juicio, el concepto de Iberoamérica hereda esta tensión. Aunque marca-do por una pretendida neutralidad en el sentido de establecimiento de relaciones bilaterales de cooperación.

Esta condición latina que se incorporó en el discurso de las élites desde mediados del siglo XIX, se verá transformada a mediados del siglo XX, en las reivindicaciones propias de los proyectos emancipatorios que atravesaron todo el continente y que tuvieron como fundamento tanto a Bolívar como a Martí. Esta manera de enunciar lo latino de las élites criollas del XIX, se presenta profundamente excluyente pues, “de espaldas a la realidad mestiza, indígena y afro, los grupos criollos dominantes se sentían “latinos”, es decir, herederos de la civilización mediterránea y cristiana”³³⁰. Con todo esto podríamos decir que este territorio que atraviesa desde el norte de México hasta el sur de Chile, que incorpora el Caribe en su perspectiva, está atravesado por un profundo proceso de mestizaje que comprende una relación estrecha entre lo indígena-afro- hispano-luso-americano. Por supuesto no queremos expresar de ningún modo una apología racial, sino una relación de mutua determinación entre regímenes simbólicos que se entrelazan para dar sentido de vida a quienes habitamos este extenso y rico territorio.

La raza, el desarrollo y el mercado: tres marcas de poder yuxtapuestas para tres siglos complejos en Latinoamérica

Como reconocemos lo compleja que resulta la tarea de dar cuenta de las implicaciones que tuvo la disputa por el significante “Latinoamérica”, después de la década del 60 del siglo XIX, quisiéramos proponer al menos tres marcas que tejen una relación de poder compleja entre el norte anglosajón y el sur latino. Para ello se nos hace necesario reconocer, en el intento de consolidación de los Estados nacionales del continente, la emanación de políticas culturales³³¹ que buscan gestionar lo nacional en términos identitarios y que van a tejer hasta la década de 1990, una nacionalidad por exclusión. En efecto, lo que constituye esta idea de “lo nacional” durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, anclado fundamen-

330 Ayala Mora, 2013, op. cit., 218.

331 Por supuesto entendemos aquí las políticas culturales en el amplio sentido que Álvarez, Dagnino y Escobar le otorgan y del que desprendemos no una mera acción de los Estados, sino la racionalidad de las prácticas que configuraron las asimetrías en la pugna por la “latinidad”. Sonia Álvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar y Claudia Montilla, *Política cultural y cultura política*, Bogotá, Taurus/Icanh, 2001.

talmente en una noción de América Latina como la expresión de una “latinidad” heredera de la civilización europea, tiene su fundamento en una suerte de “ontología de lo uno”³³² que se expresa, en principio, en la cultura como una meta alcanzable³³³. Meta que teje una distancia temporal entre cultura como civilización frente a “barbarie” como “primitivismo” y que hunde sus raíces en el siglo XVI a partir de lo que Enrique Dussel³³⁴ llamará el *ego conquiro* para resaltar la idea de un sujeto que opera bajo la consigna “Yo conquisto” y antecede al *ego cogito* como sujeto que opera bajo el “Yo pienso”. En otras palabras, el *cogito* es correlato inherente del *conquiro*.

De esta noción de civilización como horizonte, se desprenden proyectos nacionales profundamente excluyentes que constituyen a la diferencia como mal a erradicar. Pero esta diferencia se manifiesta como resistencia en metáforas como Calibán, Tupac Amará³³⁵, Facundo³³⁶, Benkos Biohó³³⁷, entre otras, sobre las que se tejerá una otredad rebelde frente a la dominación letrada del proyecto civilizatorio criollo. Pero este signo es también producto del sueño civilizador que Gabriel Gatti³³⁸ nos presenta a partir de tres ejes interdependientes: la modelación de una población (siguiendo aquí las ideas de Foucault); la construcción de la ciudad letrada (en consonancia con el trabajo de Ángel Rama) y la fabricación del individuo civilizado (en diálogo con Norbert Elias). Un proceso de racialización de la “latinidad” que se configura a partir de prácticas discursivas y no discursivas que tuvieron como sustento la condición letrada de las élites criollas³³⁹. Esta configuración del

332 Arturo Escobar, “Cultura y diferencia: la ontología política del campo Cultura y Desarrollo”, *Wale’Keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, núm. 2, 1-10, 2012.

333 José Jorge de Carvalho, “Gestión cultural y heterogeneidad radical en la modernidad latinoamericana”, Víctor Guedez y Carmen Menéndez (editores), *Formación en Gestión Cultural*, Bogotá, SECAB, 1994, 47-56.

334 Enrique Dussel, 1492, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.

335 Véase Eduardo Galeano, *Especiosos*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

336 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y Barbarie*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985.

337 Burgos-Cantor, 2007, op. cit.

338 Gabriel Gatti, “El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas”, *Universitas humanística* no.72, 2011, 89-109.

339 Ana María Ochoa, “Desencuentros entre los medios y las mediaciones: Estado, diversidad y políticas de reconocimiento cultural en Colombia”, Marcelo Álvarez y Mónica Lacarrieu, *La (indi)gestión cultural: Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, La Crujía, 2008, 153-174.

discurso racializado tendrá como referencia de alteridad a otros no civilizados que están atravesados por su condición indígena, afrodescendiente y campesino mestiza³⁴⁰ en la que “los otros fueron rotulados como “diferentes” y confrontados con el “nosotros nacional””³⁴¹.

Esta noción de latinidad racializada, irá perdiendo fuerza con las transformaciones del mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial sin dejar de estar presente hasta nuestros días. Un lento proceso que iniciará con las críticas de Martí a la incidencia de los Estados Unidos en “nuestra américa” que entenderá como un proceso de configuración de “lo nacional” a partir de sus particularidades y no por la imposición de las lógicas propias del “progreso” angloamericano. Martí veía como problemas centrales para la constitución de gobiernos autónomos, la herencia de la lógica colonial despótica y “las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico”³⁴². Es decir, una crítica clara a la dependencia de Europa y Estados Unidos. Las tensiones norte/sur³⁴³ se reconfigurarán con la lucha norteamericana por frenar el avance de los proyectos emancipatorios de izquierda. Se mantendrá la pretensión de dar forma a las economías locales para preservar los intereses hegemónicos del norte y desde allí se intentará dar continuidad al proyecto del Destino Manifiesto en la Doctrina de la Seguridad Nacional³⁴⁴. En esta tensión, la “raza” irá cediendo terreno al “desarrollo” para tejer una nueva asimetría desarrollo/subdesarrollo.

Emergerán entonces unas prácticas en las que “lo nacional” se situará en relación con “lo global” y sus complejas lógicas de bi-

340 El trabajo de Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, 74,75, bajo el concepto “sociología espontánea de las élites”, presenta las formas de operación de la racialización a través de los cuadros de castas, a partir de los cuales se establecía una escala de blanqueamiento que tenía incidencia directa sobre la movilidad social. Pero hay que aclarar además que esta condición racializada del otro, no será la única manera de ejercer poder sobre “otros”. Junto a esta, la condición de género y de clase serán para un amplio espectro de las ciencias sociales, marcas de diferenciación que constituirán las desigualdades propias de la modernidad.

341 Carlos Yañez-Canal, *La identidad del Gestor Cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2013, 43.

342 José Martí, “Nuestra América (1891)”, *Osal* N° 27, 2010, 133-142, 136.

343 Entendemos aquí la relación norte/sur en el sentido no exclusivamente geográfico, sino en las asimetrías propias de la modernidad capitalista.

344 Cristian Fuentesvilla, “El Destino Manifiesto en la representación de la Doctrina de la Seguridad Nacional”, *Revista Polis* [en línea], 19, 2008, obtenido de: <http://polis.revues.org/3851>.

polaridad entre comunismo y capitalismo. En este marco de “gestión” de lo identitario, entrarán en pugna múltiples proyectos al interior de los Estados Nacionales transformados lentamente por la racionalidad liberal que tuvo un mayor despliegue a partir de la década de 1920. Será entonces “el desarrollo” como meta central y tendrá como antecedente el corolario “para extender la efectividad de la doctrina Monroe³⁴⁵ a las relaciones internacionales”³⁴⁶, propuesto por Roosevelt en 1904, consistente en establecer una doctrina unilateral que otorgaba “el monopolio de los derechos de administración de la autonomía y democracia del hemisferio occidental”³⁴⁷. Roosevelt sustentará su política internacional además en la “Big Stig Policy” o “Política del Gran Garrote” en la que se establece un principio de fuerza que delimita los intereses de dominio hegemónico respecto de Europa.

Desde esta perspectiva, “la latinidad” propia de América se constituirá como sinónimo de subdesarrollo y por ello se establecerá la Alianza para el Progreso como fundamento de intervención de los Estados latinoamericanos durante la década del 60 y el 70 y que se transformará posteriormente en el paquete de medidas económico-políticas instaurado por el Consenso de Washington. A partir de la década de 1980, los procesos sociales en América Latina irán girando de manera paulatina hacia el dominio “neoliberalista” propio de las lógicas de la racionalidad neoliberal. Citando a García Delgado, Castro-Gómez³⁴⁸ propone este tránsito como transfiguración de una “cultura holista” a este “neoliberalismo” a partir de los duros procesos de represión que atravesó el continente bajo el proceso de las dictaduras. Lo que antes decíamos que está sustentado en la “Doctrina de Seguridad Nacional” y que bien podría situarse como la estrategia principal de organización de los Estados “no desarrollados” bajo el principio de la economía neoliberal.

345 Esta doctrina desarrollada por Estados Unidos en la presidencia de James Monroe establece un límite a los deseos expansionistas de Europa en América y operó bajo el enunciado “América para los americanos”. De esta se derivó en gran medida la política internacional que se sustentó en el discurso sobre el predominio del “hemisferio occidental”. Walter Mignolo, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2003, 55-85.

346 *Ibid.*, 71.

347 *Ibid.*, 72.

348 Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

A partir de aquí la marca será la “latinidad” como segmento de mercado. Insistimos pues en que la “racialización” y la “desarrollización” de la latinidad no quedarán excluidas en el proceso de “mercantilización”, sino que este último se yuxtapone con los demás. Es tal vez esta manera del signo (¿indescifrable?) lo que hace al poeta Neruda cansarse de ser hombre. Una lectura que anuncia (insistimos no proféticamente sino como hermenéutica de su presente) el retorno de lo mismo (el intento de dominación) y que solo en la encarnación de la multiplicidad del sentir, encontrará quizás su transformación. Raza, desarrollo, segmentos de mercado como mismas maneras de reducir a unidad lo que en efecto es pura multiplicidad.

En todo caso, algo es claro en este signo complejo, abierto y contradictorio. Se presenta como un significante que se apropia en términos de identidad y marca infinitas referencias situacionales desde las que damos sentido de vida práctica a nuestra manera de habitar el mundo. Durante la segunda mitad del siglo XX, expresó un signo de identidad unificadora por un lado y de antiimperialismo por el otro, lo que tuvo en el modernismo literario, su punto de anclaje en tanto toma de conciencia de un latinoamericanismo³⁴⁹. El paulatino giro hacia la mercantilización se construyó en el horizonte de las transformaciones estructurales de las constituciones nacionales entre las décadas de 1980 y 1990 bajo la égida del multiculturalismo. En ello han llamado la atención no pocos intelectuales pues la lógica que estructura esta noción de “multiculturalismo” implica una aceptación de las diferencias en términos de segmentación. Nos interesa, en este sentido, la idea potente que entiende que “las culturas son procesos en frontera”³⁵⁰, lo cual problematiza la perspectiva multicultural que “supone aceptación de lo heterogéneo”³⁵¹ siempre y cuando sea una heterogeneidad que habite su propio territorio sin cuestionar los territorios hegemónicos. El otro es aceptado cuando no se mezcla conmigo y sobre todo cuando no interviene en las decisiones cruciales del estado nacional. Parafraseando a Walsh, un multi-

349 Enzo Faletto, *La juventud como movimiento social en América Latina* (1986), Enzo Faletto, *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo. (Antología y presentación de Manuel Antonio Garretón)*, Buenos Aires, CLACSO, 2015, 265-280.

350 Raúl Fornet, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trota, 2004, 256.

351 Néstor García Canclini, “De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo cultural”, Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, *¿A dónde va la antropología?*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, 39-58, 41.

culturalismo que habla “de la diversidad, solo y cuando esta diversidad permite mantener el orden”³⁵².

Gestas interculturales para desestructurar y reestructurar la “latinidad”

Como anunciábamos en principio, este intento por situar la emergencia de la “latinidad” de América, entraña una urgencia. Pretende una toma de posición. Busca un lugar de enunciación que permita configurar el hacer cultural como una gesta intercultural. Nos preguntamos entonces ¿cómo desestructurar la “latinidad” de América Latina para abrirla a los pluriversos de nuestras ricas realidades corporales, materiales y simbólicas³⁵³, en las que lo intercultural emerge como punto de inflexión para constituir el conflicto como posibilidad? Nos ubicamos aquí en una perspectiva epistémica desde la cual nos interesa anunciar las urgencias en un momento en el que las disputas por los territorios vuelven a estar marcados por la lógica extractivista ahora en el marco del capitalismo especulativo transnacional. Esta episteme la comprendemos en consonancia con las ontologías relacionales³⁵⁴ que se ubican en una comprensión radicalmente plural del saber y el hacer humano y no humano, lo que implica reconocer los límites de las ciencias para establecer una relacionalidad en la producción del saber y repensar críticamente las maneras mismas en que se ha configurado el presente. Por ello nos parece urgente desestructurar la latinidad como condición de unidad y como discurso geopolítico, para ubicarnos en planos de relación sustentados en lo plural (indicios de Escobar³⁵⁵) contra la homogenización, lo abigarrado (indicios

352 Catherine Walsh, “Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo”, A. V., *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*, Río de Janeiro, Educam – Editora Universitaria Candido Mendes, 2006, 27-43, 34.

353 Aquí nos acercamos más a la perspectiva de José Luis Grosso para quien el discurso se entiende “no en un sentido eminentemente “lingüístico” (como suele suponerse o filtrarse muy generalizadamente en el sentido común científico), sino en un sentido corporal- material-simbólico”. José Luis Grosso, *No se sabe con qué pie se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*, Catamarca, Universidad Nacional de Catamarca, Encuentro Grupo Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, 2012, 6.

354 Escobar plantea en estricto, un giro ontológico de la teoría social y una activación política de la relacionalidad como “fuentes teóricas y políticas para la transición del universo al pluriverso”, op. cit., 2012, 2.

355 *Ibid.*

de Zavaleta³⁵⁶) contra lo nacional univocista y lo ambiental (indicios de Angel-Maya³⁵⁷ y Noguera³⁵⁸) contra el antropocentrismo. En otras palabras, construir horizontes de emancipación en los que se resignifique aquello que concebimos como condición de posibilidad de muchas américas que se articulen en función de la lucha por los problemas que enfrentamos ya no como “latinoamericanos”, sino como humanidades situadas en relación planetaria. De lo que se trata es de concebir una “ontorelacionalidad situada” que se fundamente en la posibilidad de desplegar la vida (contra la guerra), la pluralidad (contra la homogeneización) y la creación (contra la explotación). Resituar el signo para que el cansancio encuentre la “revelación” del nombrar³⁵⁹ en el desentrañamiento de la palabra para restituirla. Desterritorializarla de aquellos lugares que la agotan y asignarle una nueva condición emancipadora.

356 René Zavaleta, *La autodeterminación de las masas. Antología y presentación de Luis Tapia*, Buenos Aires, CLACSO, 2015.

357 Augusto Ángel-Maya, *El retorno de Ícaro. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*, obtenido en: www.augustoangelmaya.com, 2012.

358 Ana Patricia Noguera, *El reencantamiento del mundo*, Manizales, PNUMA-Universidad Nacional de Colombia, 2004.

359 Roberto Burgos-Cantor, op. cit., 2007.

Bibliografía

- Alberto Filippi, “Bicentenario de la Carta de Jamaica de Bolívar (1985-2015)”, Cuadernos Americanos No. 153, 2015, 89-100.
- Ana María Ochoa, “Desencuentros entre los medios y las mediaciones: Estado, diversidad y políticas de reconocimiento cultural en Colombia”, Marcelo Álvarez y Mónica Lacarrieu, *La (indi)gestión cultural: Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, La Crujía, 2008, 153-174.
- Ana Patricia Noguera, *El reencantamiento del mundo*, Manizales, PNUMA-Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Arturo Escobar, “Cultura y diferencia: la ontología política del campo Cultura y Desarrollo”, *Wale’Keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, núm. 2, 1-10, 2012.
- Augusto Ángel-Maya, *El retorno de Ícaro. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*, obtenido en: www.augustoangelmaya.com, 2012.
- Carlos Yañez-Canal, *La identidad del Gestor Cultural en América Latina. Un camino en construcción*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Catherine Walsh, “Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo”, A. V., *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*, Río de Janeiro, Educam – Editora Universitaria Candido Mendes, 2006, 27-43.
- Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y Barbarie*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Eduardo Galeano, *Especiosos*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Enrique Ayala Mora, “El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 40, Núm. 1, 213-241, 2013.

- Enrique Dussel, 1492, El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad, La paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.
- Enzo Faletto, Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo. (Antología y presentación de Manuel Antonio Garretón), Buenos Aires, CLACSO, 2015.
- Ernesto Sábato, Abaddón el exterminador, Bogotá, Seix Barral, 1984.
- Ernesto Sábato, Antes del fin, Barcelona, Seix Barral, 2011.
- Ernesto Sábato, La resistencia, Buenos Aires, Seix Barral, 2000.
- Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas. Palabras leídas en París el 22 de junio de 1856", Filosofía en Español, obtenido de <http://www.filosofia.org/aut/002/fbb2007.htm>, 27 de junio de 2017.
- Gabriel Gatti, "El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas", Universitas humanística no.72, 2011, 89-109.
- Gonzalo Arango, Obra negra, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1974.
- José Jorge de Carvalho, "Gestión cultural y heterogeneidad radical en la modernidad latinoamericana", Víctor Guedez y Carmen Menéndez (editores), Formación en Gestión Cultural, Bogotá, SECAB, 1994, 47-56.
- José Martí, "Nuestra América (1891)", Osal N° 27, 2010, 133-142.
- Joseba Gabilondo, "Genealogía de la "raza latina": para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas", Revista Iberoamericana, Vol. 75, Núm. 228, 795-818, 2009.
- Laura Alicia Garza, "El Destino Manifiesto", Periódico La Jornada, obtenido de: <http://www.jornada.unam.mx/2003/05/31/018a2pol.php?printver=1&fly=>, 31 de mayo de 2003.

- Néstor García Canclini, "De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo cultural", Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, *¿A dónde va la antropología?*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, 39-58.
- Néstor García Canclini, "De cómo la interculturalidad global debilita al relativismo cultural", Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, *¿A dónde va la antropología?*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, 39-58.
- Pablo Neruda, *Residencia en la Tierra*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.
- Pierre Restany, *The power of art HUNDERTWASSER: The painter-king with the five skins*, Colonia, Taschen, 2001.
- Raúl Fornet, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trota, 2004.
- René Zavaleta, *La autodeterminación de las masas. Antología y presentación de Luis Tapia*, Buenos Aires, CLACSO, 2015.
- Roberto Burgos-Cantor, *La ceiba de la memoria*, Bogotá, Seix Barral-Planeta, 2007.
- Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.
- Simón Bolívar, *Carta de Jamaica, 1815 – 2015*, Caracas, Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario, República Bolivariana de Venezuela 2015.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Oferta y consumo cultural. Los desafíos de un concepto sospechoso

Tomás Peters³⁶⁰

Desde su circulación y discusión teórica en la década de 1980, la noción de consumo cultural ha levantado una serie de sospechas, cuestionamientos y debates por parte de la gestión cultural en América Latina. Su solo pronunciamiento genera interrogantes y asociaciones directas con términos como marketing, consumismo, neoliberalismo y homogenización, entre otros. Lo cierto es que el concepto de consumo cultural ha recorrido una larga historia y ha sorteado una serie de disputas de sentido, que, en su conjunto, lo han convertido en una herramienta analítica antes que política. En su uso y elaboración teórica, el término permite esbozar lineamientos reflexivos sobre el rol que cumplen las manifestaciones artísticas y culturales en la sociedad. Más allá de ser un concepto aplicable a un “objeto” o un término administrado discursivamente por la política cultural, el consumo cultural se ha desentrañado como un marco de análisis que permite entender cómo las formas simbólicas circulan y *hacen sentido* en las tramas complejas de la vida cotidiana. El consumo cultural es el nombre de un problema que nos ayuda a reflexionar sobre el por qué el derecho al acceso a las manifestaciones artísticas y culturales es clave para generar y promover sociedades democráticas, inclusivas y participativas.

³⁶⁰ Chileno, Doctor en Estudios Culturales por el Birkbeck College, University of London. Investigador asociado de la Universidad Diego Portales. Investigador responsable del Proyecto Fondecyt de Postdoctorado N° 3180346 (Conicyt, Chile). Contacto: tomas.petersn@gmail.com. Registro ORCID: 0000-0002-0765-917X.

Breve historia del término consumo cultural

El *consumo cultural* ha existido históricamente. Desde los primeros tiempos, mujeres y hombres establecieron prácticas de creación y recolección de objetos que no solo sirvieron como herramientas o utensilios para la caza o el diario vivir —es decir, como extensiones del propio cuerpo—, sino también como recuerdos o representaciones simbólico-religiosas. Al avanzar los tiempos, estos objetos comenzaron a circular bajo lógicas de intercambio o *dones* con otros grupos humanos y, poco a poco, fueron constituyendo un espacio diferido del resto de materiales prácticos o funcionales. Ejemplo de aquello son las representaciones de figuras humanas en materiales blandos, piedras preciosas, decoraciones corporales, imitaciones de animales en piedra, etcétera. Todos estos elementos derivaron con los siglos en bienes cada vez más específicos y complejos. De las piedras preciosas se pasó a las joyas, de las representaciones visuales a las pinturas, de las decoraciones corporales a los vestidos y de las imitaciones de la realidad animal o cotidiana a esculturas o formas corporales lúdicas (muñecos, juegos, figuras). Desear, poseer y acumular estos objetos se fue constituyendo en una vivencia cotidiana del ser humano y, por ende, en un fenómeno social e histórico.

Con el advenimiento de la sociedad medieval y luego la moderna, acceder a estos bienes implicaba darles un valor social de uso a través de un medio abstracto como el dinero. Este símbolo de coordinación social y económica cambió las lógicas históricas de intercambio por la transacción libre en el mercado. En efecto, a partir del dinero y el consumo emergieron vínculos sociales basados en lógicas de interés, estrategias de acumulación económica, construcción de deseos e identidades, creación permanente de necesidades suntuarias, innovaciones crecientes de venta, promoción de nuevas emociones y producción de distinciones sociales entre sujetos. En su conjunto, los bienes denominados como “suntuarios” dejan de ser comprendidos como complementos a las necesidades básicas —biológicas y/o de sobrevivencia—, y emergen como formas simbólicas en permanente iteración. Y es justamente ahí donde la práctica del consumo se convierte en un concepto multifacético y en permanente reflexión.

Si bien la economía se dedicará específicamente a entender las lógicas de producción, circulación y consumo de bienes y servicios en el mercado, será la sociología la que elaborará mayor atención y reflexión teórica. Para esta última, el consumo no era simplemente el resultado de una acción individual-racional que busca satisfacer necesidades. Tampoco se podía reducir su análisis según las variaciones de la oferta y de la demanda, o por la oscilación de precios en un periodo de tiempo determinado. Para los primeros teóricos de la sociología, el consumo a inicios de la modernidad consistía en una actividad social que conjugaba acelerados intercambios sociales, así como también representaba un catalizador de deseos y subjetividades. En una sociedad caracterizada por el flujo incesante de estímulos y fenómenos espectaculares (como las exposiciones internacionales o los grandes almacenes), el consumo podía entenderse como una selección y reducción de esa nascente complejidad. Si para sociólogos como George Simmel el arte era el encargado de volver eterna la “fugaz belleza” de los fragmentos de la vida moderna, entonces el mercado emergía como un complemento perfecto al darle a la obra-objeto un valor exhibitivo, especulativo y especializado, y así facilitar el *acto de consumo*.

Además de ocultar su carácter fetichista (Marx), la mercancía debía ofrecerse con una apariencia exterior seductora. Atraer las miradas no solo significaba convertirse en un objeto atractivo, sino también generar admiración al adquirirla. Max Weber advertirá tempranamente que el consumo es tanto un acto de diferenciación entre grupos humanos como de *estatus individual*. El consumo servirá para ejercer el principio de distinción y reconocimiento entre segmentos de la población dispuestos a exhibir su riqueza no solo a través de la adquisición de bienes suntuarios como el arte, sino también en los estilos de vida. Para las emergentes burguesías, consumir significaba la confirmación de prestigio, así como de reconocimiento social. Al hacerlo, Weber encontró en la práctica de consumo una de las bases de la moderna estratificación social y, adicionalmente, de nociones como exclusión, desigualdad y marginación de grandes sectores de la sociedad.

La estratificación social por estatus se comprendía por las capacidades de ciertos grupos sociales por acceder o apropiarse de ciertos bienes materiales que le otorgan prestigio y poder, independiente de ser o no los dueños de los medios de producción

como lo señalaba Marx. Así, una vida particular de un grupo se describía y reconocía gracias a los crecientes ingresos económicos que lograban las emergentes capas medias, así como los grupos burócratas. Con el fin de las sociedades estamentales

—donde los privilegios se definían por estructuras de parentesco o pertenencia— y el advenimiento del mercado moderno, la capacidad de las nuevas clases sociales de consumir produjo cambios significativos en las relaciones sociales y de producción. Con el aumento de la complejidad social, la aceleración de los tiempos del día a día y la innovación tecnológica, el consumo comenzó a vivir un nuevo impulso a finales del siglo XIX: la fotografía y el cine —sumado a la radio y, posteriormente, la televisión— serían un gatillante de formas inéditas de lo que hoy comprendemos como consumo cultural.

En su famoso ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Walter Benjamin describió con lucidez cómo las tecnologías estaban produciendo en los habitantes de la ciudad moderna un cambio fundamental tanto a nivel cognitivo como político. Al reproducirse infinitamente, las imágenes, impresiones y sonidos podían llegar sin límites geográficos a públicos o lectores desconocidos y así recibir en sus casas obras artísticas antes exclusivas para pocos. A inicio del siglo XX las obras de artes perdían su condición de simple contemplación y adquirían un nuevo rol social: transmitir interrogantes sociales y políticas a través de la visualidad, la imagen-movimiento (cine) y la letra. Esta función inédita que adquiriría el arte bajo las nuevas tecnologías no era, ciertamente, inocente. Bajo este nuevo potencial político e histórico, la producción artística sería vista tanto como herramienta revolucionaria como un lugar de inversión económica. Si antes la mercancía suntuaria se reflejaba en la moda, joyas y en otros artículos de acceso restringido —y producidos muchas veces manualmente—, con las tecnologías y formas de producción masiva se fue estableciendo una nueva estructura de consumo masivo y las obras adquirieron un interés comercial inédito. Ahora todo era posible de ser reproducido mecánicamente y en grandes cantidades, lo que propició una era marcada por la estandarización y acceso a bienes y servicios a las cada vez más grandes capas bajas y medias de la población.

Desde mediados del siglo XX, y con el fin de las guerras mundiales y la conformación de la Guerra Fría, se inició un proceso de

revoluciones culturales e intelectuales —Mayo del 68, libertad sexual, cultura de masas, contracultura, etcétera— que definirán un nuevo territorio político en Occidente³⁶¹. La sociedad industrial y las tecnologías produjeron entonces lo que, desde la segunda mitad del siglo XX, se ha venido etiquetando como industria cultural. El cine comercial a gran escala, la inclusión de la publicidad en casi todos los ámbitos de la vida y el crecimiento exponencial del crédito comercial edificaron una nueva sociedad: la sociedad del consumo. Como ha señalado Zygmunt Bauman, esta nueva sociedad “promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia”³⁶². Bajo este nuevo paradigma de vida, el *consumir* se convirtió en un acto sospechoso y objeto de críticas profundas sobre este modelo de sociedad orientado hacia lo desechable, entretenido y banal.

Acusada de manipular las necesidades y deseos, así como también de definir modos de vida estandarizados, pautas morales y reducir las expectativas según las capacidades de compra, la sociedad de consumo se ha establecido como un “mal de nuestros tiempos”. Desde los postulados teóricos de Adorno y Horkheimer —y, posteriormente, en los escritos de autores como Jean Baudrillard, Mary Douglas, Mike Featherstone, Naomi Klein, George Ritzer, etcétera—, se ha hecho hincapié en cuestionar cómo el mercado y el consumo han penetrado en todos los aspectos del diario vivir. En su conjunto, la mayor preocupación ha sido dilucidar cómo resguardar la autonomía y actitud crítica de los sujetos frente a esta totalidad organizativa mercantil. En concreto, la pregunta que surgirá durante todo el siglo XX será cómo conformar un esquema de resistencia a esta tendencia global y hegemónica que han logrado construir las marcas (y la industria comercial mundial) en nuestras prácticas y costumbres más simples y rutinarias. Una de las salidas de este “camino de dirección única” consistió en volver a retomar el rol del arte y su factor de criti-

³⁶¹ Véase, especialmente, la obra de Eric Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas: Sociedad y cultura en el siglo XX*, Barcelona, Editorial Crítica, 2013.

³⁶² Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, 78.

cidad en la sociedad. En otros términos, reconocer el rol político del arte era una herramienta clave para defender los valores modernos de la libertad y autonomía del hombre/mujer moderno/a. Desde entonces, y de la mano de gobiernos como el francés (André Malraux), a finales de la década de 1960 surgieron los primeros ministerios de cultura con el objetivo de hacer accesibles a las masas populares las obras de arte que reforzaban y resguardaban el conocimiento y la civilización occidental. Sin embargo, a pesar de ese gesto democrático y de fomento a las “artes cultas y serias” a favor de la reflexión crítica, esta respuesta político-cultural será prontamente puesta en duda. En efecto, varios estudios cuestionarán que el mayor acceso a los bienes culturales sería por sí sola una *panacea* a los efectos colaterales de la sociedad del consumo.

Uno de los teóricos más importantes de la segunda mitad del siglo XX que intentó dilucidar este vínculo complejo entre acceso democrático y bienes artísticos fue Pierre Bourdieu. A él le debemos que el concepto *consumo cultural* circule con frecuencia por los pasillos de la gestión y las políticas culturales. En sus palabras,

Hablar de consumo cultural equivale a decir que hay una economía de los bienes culturales, pero que esta economía tiene una lógica específica. La sociología trabaja para establecer las condiciones en las cuales se producen los consumidores de bienes culturales y su gusto, y al mismo tiempo para describir las diferentes maneras de apropiarse de los bienes culturales que en un momento dado del tiempo son considerados como obras de arte, y las condiciones sociales del modo de apropiación que se considera legítimo³⁶³.

A partir de esta entrada, Bourdieu reconocerá que los bienes culturales poseen una valoración simbólica, es decir, poseen cualidades significativas y son expresiones culturales que son percibidos por la sociedad gracias a su capacidad de *significar algo*. A diferencia de los bienes tradicionales o utilitarios —como los electrodomésticos, herramientas, decoraciones, etcétera—, los bienes culturales —como los libros, pinturas, obras de teatro, conciertos de música contemporánea, etcétera— son producidos

³⁶³ Pierre Bourdieu, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2010, 231.

en el campo de producción cultural restringida o el campo artístico-cultural. Debido a su condición de creaciones significativas, poseen una cualidad muy distinta a los objetos corrientes: sin embargo, además de tener una valoración económica y simbólica, también son generadoras de lógicas de distinción y jerarquización social. Y es justamente en esta última cualidad donde Bourdieu fijará su mirada.

En sus estudios sobre los públicos de los museos europeos en los años 1970, Bourdieu y su equipo estableció claramente la estrecha relación entre acceso a estos espacios y los años de instrucción. En otros términos, las prácticas culturales (frecuencia de asistencia a museos, conciertos, exposiciones de artes visuales, lectura, escucha de música, etcétera) estaban estrechamente ligadas a los años de escolaridad y el origen de clase. Ello significaba, al mismo tiempo, que las predisposiciones por ciertos tipos de obras —el gusto por ellas— se debía a la aplicación de categorías de desciframiento adquiridas gracias a lo que él llamo *habitus*: es decir, las formas de ver, sentir y actuar que son heredadas y reforzadas según el origen social. De esta forma, las obras de arte toman sentido cuando se le aplican esquemas de percepción y apreciación que son heredados y/o transmitidos en mayor cantidad a unos que a otros. Y aquello implica, por ende, exclusiones o desigualdades sociales que se manifiestan en el acceso o no a los espacios exhibitivos o culturales tradicionales.

Asistir a ciertos espacios artísticos, optar por unos artistas antes que otros o reconocer el valor de obras de vanguardia estaría vinculado entonces a posiciones jerárquicas de poder. En *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Bourdieu volvería a demostrar que el acceso, disfrute y valoración a ciertas obras artísticas propiciaba un criterio de diferenciación social y reconocimiento entre grupos. Aquella obra, publicada en 1979, marcaría una señal clara de cómo se debían comprender las inequidades en las formas de acceso a la cultura. A pesar de este llamado de atención, el fomento al consumo cultural —bajo el esquema de la democratización cultural— fue un camino emprendido por las nacientes políticas culturales de varios Estados europeos y América Latina no fue la excepción.

Hacia una definición posible de consumo cultural en América Latina

Las políticas culturales de fomento al consumo cultural no eran desconocidas en América Latina³⁶⁴. En México, José Vasconcelos inició en la primera mitad del siglo XX una de las reformas educativas más importantes en América Latina, la cual consideraba el acceso a las manifestaciones artísticas a la población mexicana como un eje clave. En Chile, figuras como Gabriela Mistral también elaboraron planes de educación artística y literaria en las escuelas del país. José María Arguedas también haría lo suyo en el Perú con sus postulados pedagógicos y los desafíos de la cultura andina en el contexto moderno. En Brasil, Paulo Freire y Mario Pedrosa contribuyeron elementos de discusión clave en el ámbito de la educación artística y la acción cultural. En todos estos casos es claro constatar que en todo el siglo XX existieron planes y programas orientados a establecer un mayor acceso a la población a las manifestaciones artísticas en los países de la región. Lo distinto sería que, desde la década de 1980 en adelante, los países comenzaron a establecer una *política cultural oficial* y en línea con los postulados de la democratización cultural.

Desde entonces, se volvió necesario conocer, investigar y diagnosticar las lógicas de acceso cultural de los ciudadanos latinoamericanos con el objetivo de implementar este nuevo escenario de fomento cultural. Los primeros estudios dedicados a comprender este fenómeno se orientaron a dilucidar las lógicas de las audiencias en los medios de comunicación. Nutridos teóricamente por los estudios culturales británicos, así como también por intereses estratégicos de la industria televisiva y radiofónica, estos trabajos se orientaron a comprender la influencia de los medios tanto en los individuos como en los procesos sociales en curso. Bajo la expansión del capitalismo —y la desestabilización de la influencia soviética en Occidente—, la progresiva influencia de la globalización —y la consiguiente hegemonía cultural y económica norteamericana en América Latina— y el crecimiento de las industrias culturales gracias a las tecnologías de la información, no solo se generó una expansión a gran escala en la circulación de bienes y servicios culturales (como las telenovelas, discos, pelícu-

³⁶⁴ Aportes históricos similares se pueden rastrear con José Martí en Cuba, Andrés Bello en Venezuela y Chile o Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, entre muchos otros.

las, libros, etcétera), sino también un desvanecimiento de las históricas lógicas jerárquicas entre alta y baja cultura. Con el fin de la “gran división”³⁶⁵, el acceso abierto a mensajes y textos culturales globales gracias a los medios de información abrió nuevas sospechas sobre el rol del consumo y su influencia en la vida cotidiana de los individuos en la región.

A finales de la década de 1980, una nueva generación de sociólogos, antropólogos y comunicólogos iniciaron un proyecto de investigación a gran escala: teorizar e investigar empíricamente los consumos culturales y los usos, preferencias, hábitos y prácticas del uso del tiempo libre de los latinoamericanos. Influenciados por la obra de Pierre Bourdieu, investigadores como Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Guillermo Sunkel, entre otros, emprendieron una tarea que, hasta el presente, ha tenido un fuerte impacto en la forma de pensar el consumo cultural en América Latina. Con el objetivo de avanzar en la pregunta sobre cómo hacer del acceso a la cultura un vehículo para la construcción de un sentido universal de ciudadanía y cohesión social que sirviera de base cultural a las nacientes democracias “recuperadas” —es el caso de Chile, Argentina, Perú, Uruguay y Brasil—, los estudios sobre consumo cultural buscaron reforzar la importancia de generar políticas culturales a favor del desarrollo del capital cultural de los ciudadanos y de ampliar el espectro de acción del concepto vinculándolo a la noción de identidad nacional, lo multicultural y lo global. Hacer de la cultura un vehículo de reconocimiento y expresión de las nuevas diversidades culturales era un claro objetivo al iniciar el siglo XXI en América Latina.

A finales de la década del noventa, los estudios centrados en la perspectiva de la recepción de los medios de comunicación se irían desplazando específicamente al estudio del consumo cultural, dando paso a una etapa que reformularía el marco analítico y reflexivo anterior. Esa nueva etapa comenzaría a establecer criterios de medición estadística que, hasta el día de hoy, resultan fundamentales para la medición, análisis y teorización del consumo cultural: así, se estudiaron, a través de encuestas, dimensiones como equipamiento cultural tanto público (de uso comunitario, restringido, masivo, popular) como doméstico (libros, prensa, televisión, radio); la frecuencia de la asistencia a conciertos, ex-

³⁶⁵ Andreas Huyssen, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006.

posiciones, teatro; hábitos y gustos de lectura, preferencias de televisión y libros, etcétera. A inicios de la década del 2000, los estudios sobre consumo cultural ya planeaban claramente que los accesos y usos de los bienes y servicios culturales disponibles estaban estrechamente vinculadas a una serie de variables claramente identificadas: el ingreso económico, los años de escolaridad, la ocupación o posición laboral, el nivel etario, el espacio geográfico de habitabilidad (regional/nacional, urbano/rural) y las diferencias de género. Estas variables, por tanto, determinarían que los latinoamericanos consumiéramos con mayor o menor frecuencia discos, libros, exposiciones de artes visuales, obras de teatro y danza, asistencia a museos, bibliotecas y espacios culturales en general.

Estas conclusiones, al igual que las elaboradas por Bourdieu en los años 1970, ayudaron a reflexionar sobre la necesidad de avanzar en nuevas preguntas metodológicas y reflexiones teóricas sobre el consumo cultural en América Latina. En base a ello, resultaba clave pensar el acceso y la participación cultural como elementos fundamentales para la formación de la sensibilidad, la expresividad, la convivencia y la construcción de una ciudadanía plena. En este sentido, el estudio sobre el consumo cultural no solo se fue comprendiendo por la frecuencia de su uso o apropiación, sino también por las experiencias simbólicas que producía en los sujetos. De ahí que parte importante de los desafíos de los estudios de consumo cultural de la región haya sido el abordar las dimensiones simbólicas y experienciales vinculadas a esa práctica. Uno de los autores clave que ha aportado en esa dirección es Néstor García Canclini.

En sus trabajos históricos es posible identificar dos cuestionamientos iniciales a la noción tradicional de consumo cultural³⁶⁶. En primer lugar, para García Canclini era importante cuestionar la concepción naturalista de las necesidades. En sus términos, las necesidades

—aun las de mayor base biológica— surgen en sus diversas “presentaciones” culturales como resultados de la interiorización de determinaciones de la sociedad y de la elaboración psicosocial de los deseos. Según su argumento, serían determinantes para

³⁶⁶ Néstor García Canclini, “El consumo cultural: una propuesta teórica”, Guillermo Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999.

el consumo la clase, la etnia o el grupo donde uno habita, lo que implicaría que las necesidades serían construidas socialmente según los momentos históricos particulares. De ahí que nos acostumbremos a necesitar tales objetos y apropiarlos según una serie de determinantes establecidas y, por tanto, mutables en el tiempo. En segundo lugar, el autor también cuestiona la concepción "instrumentalista" de los bienes. Si los bienes culturales serían producidos por su *valor de uso*, entonces su fin sería simplemente satisfacer necesidades de un ámbito económico y no al propiamente cultural. Los bienes culturales no son simplemente bienes de inversión, circulación e intercambio monetario. Si así fuera, el consumo tendría que ver con los objetivos de reproducción ampliada del capital y de distinción entre las clases y los grupos, y no de reconstrucción cultural. A partir de estos puntos, García Canclini propone una definición de consumo cultural, la cual ha sido utilizada en parte importante de las investigaciones de la región: "Es posible definir la particularidad del consumo cultural como el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde, al menos, estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica"⁵⁶⁷.

En base a esta propuesta teórica, el consumo cultural se comprende entonces en su dimensión simbólica antes que utilitaria. Al mismo tiempo, de ella se desprende el valor dado a los imaginarios sociales que se producen al realizar consumos culturales y, sobre todo, los aspectos identitarios vinculados al mismo. Más allá de concebir el consumo cultural como una práctica racional, la mirada de García Canclini se inclina por comprender el acceso a bienes y servicios artístico-culturales como un fenómeno social y cultural en permanente re-elaboración.

Entendido de modo amplio, consumir cultura significa entonces relacionarnos con una oferta ligada al entretenimiento (fiestas, celebraciones), a la información (periódicos, Internet, revistas, diarios) y a experiencias estéticas (artes visuales, conciertos, teatro, danza, etcétera), pero, al mismo tiempo, satisfacemos otras necesidades como la identificación grupal, regional, nacional o multinacional, nos distinguimos socialmente (y simbólicamente), logramos sociabilidad con otros por medio de ritos (expresión) y apropiación de espacios públicos (prácticas) y, a la vez,

367 *Ibid.*, p. 89

participamos (en distintas formas culturales) en el mundo. A partir de los elementos conceptuales reseñados hasta aquí, se puede proponer, para seguir avanzando en una propuesta específica³⁶⁸, que el consumo cultural se refiere a *los distintos tipos de apropiación de aquellos bienes cuyo principal valor percibido es el simbólico, que es producido en circuitos relativamente diferenciados y que requiere de ciertos conocimientos especializados para su apropiación y uso.*

Sumado a ello, es posible comprender el consumo cultural como una práctica social (e individual) en la que se realiza una apropiación, vivencia y uso de bienes y servicios culturales disponibles en la sociedad, lo que genera un dinamismo en los esquemas simbólicos y de percepción de los sujetos, renovando horizontes de expectativas sociales y abriendo nuevos planos de desarrollo (social, económico y humano). En este sentido, no todos los beneficios que se derivan del consumo cultural son apropiados por las personas en forma individual, sino que pueden generar también un impacto sobre colectivos o sobre el conjunto de la sociedad al permitir reconocer a los sujetos como parte de un colectivo (identidad) e interactuar con otros grupos sociales (diversidad).

Este complemento teórico a la noción de consumo cultural ha significado un avance importante en la comprensión del fenómeno. Sin embargo, puede señalarse que, en general, esta propuesta teórica comparte dos limitaciones. En primer lugar, la débil precisión de aquello que se considera como objeto cultural apropiable a través de los procesos de consumo resulta problemática. La reflexión sobre qué es un “bien cultural” está aún inconclusa. Se tiende a usar conceptos muy abstractos y de difícil operacionalización empírica, los cuales, más bien, operan como una declaración de la perspectiva elegida. Ello ocurre, por ejemplo, con el concepto propuesto por García Canclini, que se plasma principalmente en la idea de consumo cultural como proceso de apropiación, donde prevalece el valor simbólico sobre el de uso. Tomando en cuenta que todo hecho cultural puede tener tanto un valor simbólico como de uso, ¿a partir de la valoración de quién se establece la preponderancia de uno u otro? ¿Se refiere a los significados atribuidos por el productor, por cada consumidor o por cierto estándar o norma social? Los conceptos propuestos tien-

³⁶⁸ Para una sistematización y análisis más completo sobre esta propuesta, véase Pedro Güell, Tomás Peters y Rommy Morales, *Una canasta básica de consumo cultural para América Latina: Elementos metodológicos para el derecho a la participación cultural*, Santiago de Chile, Convenio Andrés Bello - Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011.

den a ser difíciles de definir sin grandes ambivalencias y difíciles también de operacionalizar en definiciones empíricas.

En segundo lugar, en su realización concreta, los estudios tienden a usar definiciones de bienes culturales que resultan del agregado de “objetos” o “eventos” elaborados por sectores de producción (televisión, industria editorial, artesanía, etcétera) o a través del ordenamiento de “géneros” (música popular, música docta, artes visuales, escénicas, etcétera). De esta manera, tanto por el carácter inconcluso de la definición conceptual y sus debilidades empíricas —como por el uso en los estudios de definiciones con bajo nivel de integración teórica—, tiende a producirse un salto entre *concepto* y *dato*, lo cual ha tendido a debilitar las posibilidades de interpretación de las encuestas de consumo cultural más allá del nivel descriptivo.

En síntesis, pareciera que, respecto de las definiciones de consumo de bienes culturales que permitan captar más sistemáticamente el significado que ellos tienen para el desarrollo personal y social, se requiere avanzar en algunos aspectos. Primero, parece importante situar el consumo de bienes culturales, y a estos mismos, al interior del marco más amplio de los procesos culturales generales de la sociedad. De lo contrario, como a veces ocurre, se puede derivar en la afirmación de “dos culturas”: por una parte, un proceso amplio y relativamente espontáneo y de largo plazo de producción y reproducción de imaginarios y símbolos colectivos; por la otra, de un proceso diferenciado, relativamente intencional, manejable a través de políticas públicas enfocadas en el espacio cultural y con ciclos de tiempo corto, de producción y apropiación individual de objetos relativamente inconexos entre sí. Segundo, derivar de ahí definiciones de bienes y consumo cultural capaces de vincular ambos niveles. En esto parece central arribar a conceptos que permitan vincular el ámbito objetivo de la producción, distribución y consumo con el de las significaciones atribuidas a esos procesos macro-sociales y a los objetos artístico-culturales que circulan en ellos. Tercero, asegurar que esos conceptos sean operacionalizables a nivel empírico, sea cuantitativo o cualitativo.

Debido a estas precisiones, resulta clave proponer algunos elementos metodológicos del término para así ayudar a organizar claramente sus componentes principales. Al hacerlo, se busca elaborar con mayor claridad cómo la gestión cultural pue-

de trabajar operativamente con el concepto.

El consumo cultural se compone de una dimensión principal (que es exclusiva del acto de consumo) y de dos dimensiones complementarias (que colaboran en tal acto). La dimensión principal comprende una lógica de *acceso* y *frecuencia* de la participación en la apropiación de esos bienes y servicios culturales. En el primer caso, el patrón consiste en asistir a un espacio cultural como el cine, salas de exposiciones, teatros, etcétera, y/o adquirir/disfrutar ciertas obras por diferentes vías tanto tradicionales como virtuales. En el segundo, la medición o análisis está dado en la cantidad de veces que, en un tiempo determinado, una persona asiste, adquiere y disfruta esas expresiones o manifestaciones artísticas. Si el acceso señala las posibilidades de asistir, la frecuencia es la intensidad de ese hecho. El acceso ofrece elementos primarios del consumo cultural: señala quiénes realizan tal práctica cultural y quiénes no. La frecuencia, secundarios: en qué medida se mantiene esa práctica en el tiempo. En ambos casos, es posible identificar quiénes realizan el acto de asistencia o disfrute de un bien cultural, así como también cómo son aquellos que no la realizan.

Actualmente, y gracias a la complejización de la oferta y producción cultural a nivel global —así como también a las tecnologías y plataformas de circulación virtual—, la identificación y sistematización de los bienes y servicios culturales se ha ido acrecentando a nivel exponencial. Al realizar una recopilación conservadora, se pueden organizar los bienes y servicios culturales contemporáneos a nivel operativo por: Editorial y medios impresos (libros, diarios, revistas, lectura virtual); Música (música en discos de variados formatos, radio tradicional y *online*, plataformas virtuales de pago y no pago); Audiovisual (cine, televisión, video de pago —o no— por *streaming*); Espectáculos en vivo (conciertos, teatro, danza y circo); Artes visuales (exposiciones de artes visuales, instalaciones, fotografía y *performance*); Patrimonio (patrimonio tangible e intangible, artesanías); Nuevos medios (Internet, videojuegos, aplicaciones móviles); e Industrias Creativas (moda, gastronomía, diseño, arquitectura), etcétera. Evidentemente, la complejidad de la oferta y el consumo cultural realizado a lo largo de América Latina no es posible de abarcar en este listado. El entramado social de toda práctica cultural implica, necesariamente, una selección siempre finita e imperfecta de lo disponible en la sociedad. Al mismo tiempo, no se identifican por géneros artísticos

ni por lógicas jerárquicas de valoración cultural. El hacerlo implicaría volver a establecer diferencias discrecionales entre gustos y condición de clase.

Por su parte, las dimensiones complementarias dicen relación con los *equipamientos* tecnológicos que permiten la reproducción de ciertos bienes culturales —computadoras personales, acceso a Internet, teléfonos móviles, etcétera— y, por otro, el *stock* que permite disponibilidad permanente para nuevas apropiaciones de los bienes culturales. En ambos casos, es posible identificar niveles de disponibilidad de plataformas para realizar un consumo cultural. En este sentido, las condiciones de disponibilidad para el acceso y la frecuencia también constituyen aspectos relevantes para la comprensión operativa del concepto.

Ahora bien, el consumo cultural tiene además ciertos elementos que lo caracterizan (y que permiten describirlo), pero que no son propiamente considerados en el término en sí. Al estudiarlo, es importante comprender la disponibilidad y diversidad de géneros artístico-culturales que se ofrecen para el consumo por parte de la sociedad. Lograr una amplia diferenciación de formas de expresión es un elemento relevante al momento de comprender las lógicas de consumo cultural en una sociedad. De la misma forma, contar con espacios físicos de participación y creación de manifestaciones artísticas —que pueden ser públicos y/o privados— aportan a la comprensión del mismo. Ligado a ello, también el término está relacionado con la posibilidad de realizar prácticas creativas en forma amateur o profesional. Contar con espacios culturales para la presentación o exhibición de manifestaciones artísticas creadas por las comunidades, barrios o grupos de personas también es un factor significativo en la forma de pensar el consumo cultural. Y, finalmente, el término también considera la disponibilidad de soportes materiales, tecnológicos y organizacionales que permitan la difusión —o comercialización— de los bienes y servicios culturales creados por la sociedad.

Como es posible advertir, el término consumo cultural permite organizar y/o administrar una forma de apropiación artística, sin embargo, posee un vínculo sociológico más complejo. En efecto, no puede distanciarse de la participación política, social y cultural. Los niveles de involucramiento entre los ciudadanos, las artes y la sociedad es una dimensión básica de toda actividad humana, donde la práctica del consumo cultural está incluida. No

son dos dimensiones separadas sino parte de un mismo escenario de acción cultural. De hecho, no surgen democracias sólidas sin un acceso amplio y complejo a las manifestaciones artísticas por parte de la población. Lograr un alto nivel de participación y consumo cultural contribuye a que las sociedades reflexionen sobre sus propias identidades y lógicas de coordinación social. Visto así, las obras de arte y/o las manifestaciones artísticas son insumos críticos creados para cuestionar las “verdades” que la sociedad cree como “reales e inamovibles”. Una sociedad con alta desigualdad social generará entonces un debilitamiento tanto democrático como cultural. Si el acceso a las obras artísticas se restringe a un grupo privilegiado de la sociedad entonces no se están dando las condiciones para un desarrollo cultural sostenible y eficaz en el tiempo. Por esta razón, los derechos culturales y las políticas públicas en cultura deben cumplir un rol clave en ampliar las posibilidades de acceso: al hacerlo, las obras de arte inyectan en la ciudadanía mayor discernimiento crítico para pensar la democracia, ampliar las formas de la sociabilidad y crear nuevos imaginarios para el conjunto social. Sin embargo, esta tarea sigue siendo difícil de concretar en el presente.

Nuevas tendencias de análisis en el consumo cultural

A inicio del siglo XXI, el concepto de consumo cultural no ha estado ajeno de los procesos de complejización, aceleración y temporalidades globalizadas de las sociedades contemporáneas. En una era de consumo tecnológico-global y luego de décadas de institucionalización cultural, en América Latina hemos experimentado una acelerada expansión de ofertas artístico-culturales a través de diversos soportes institucionales y plataformas tecnológicas. Este proceso, por cierto, no es exclusivo de la región, sino que corresponde a un momento global de intercambios simbólicos complejos, desterritorializados y en permanente desplazamiento. A pesar de la complejidad de estos intercambios, las jerarquías culturales no han colapsado ni desaparecido, tampoco las clasificaciones sociales. Los gustos y las categorías de desciframiento que antes dominaron el paisaje de la distinción ahora lo hacen con procedimientos diferenciadores mucho más complejos y sutiles.

¿Qué nuevas dimensiones de análisis han surgido en los últimos años para entender el consumo cultural? ¿Cómo pensar la relación entre desigualdad y consumo cultural? ¿Qué rol juegan las formaciones estéticas contemporáneas en las posibilidades de transformación social?

Desde hace un par de décadas se han desarrollado una serie de investigaciones tendientes a comprender las nuevas formas de la desigualdad cultural. Una de ellas ha sido la figura de los *omnívoros culturales*³⁶⁹. Esta tesis, introducida a inicios de 1990 por el sociólogo norteamericano Richard Peterson, afirma que en los países desarrollados la estructura social, de clase o de prestigios, no afecta por igual a los diversos individuos en materia de acceso cultural. Algunos miembros de la sociedad poseerían mayores niveles de libertad que otros para definir sus preferencias y para adquirir bienes artísticos. Así, mientras las clases bajas estarían limitadas al consumo de un rango estrecho y definido de bienes culturales, las clases altas podrían componer su dieta cultural al modo de un animal “omnívoro”, con todo tipo de bienes, diluyendo así la distinción histórica entre “alta cultura” y “baja cultura o popular”. Esta propuesta, sin embargo, no ha carecido de cuestionamientos.

En el último tiempo se han realizado ajustes importantes a la noción de omnivorismo cultural principalmente porque seguiría siendo un fenómeno de estratificación social. En otros términos, sería un mecanismo que traza nuevas fronteras entre alta y baja cultura especialmente entre los segmentos altos de mediana edad y más jóvenes. Debido a su conexión con nuevos referentes culturales a nivel global, estos grupos desarrollarían una suerte de ostentación y promulgación de su “apertura a la diversidad” y tendrían la capacidad de seleccionar lo que consideran valioso o novedoso de la cultura popular y re-significarlo para su propio beneficio. Así, más allá de prescindir de las nociones clásicas de la “alta cultura”, las nuevas generaciones omnívoras las complementarían con nuevos referentes culturales emergentes y, al hacerlo, logran crear una nueva frontera de lo propio y de lo ajeno.

Esto sería posible no solo gracias a la atracción que el mer-

369 Sobre este debate y sus críticas en América Latina, véase Modesto Gayo “A critique of the omnivore. From the origin of the idea of omnivorousness to the Latin American experience”, Mike Savage y Laurie Hanquinet (editores), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, New York & Milton Park, Routledge, 2016.

cado ha generado en los jóvenes los nuevos productos culturales, sino también debido a las transformaciones internas de los campos artísticos o de producción cultural. Sin plantearse, el arte contemporáneo sigue generando —paradójicamente— permanentes formas de exclusión e inclusión (distinción) social. No todos comprenden los textos adosados a los cuadros ni es posible que un anónimo coloque sus gafas en el piso y las promulgue como una obra contemporánea. En este sentido, el consumo cultural sigue manteniendo ciertas lógicas históricas que hemos visto hasta ahora.

El consumo cultural en este contexto no depende tanto por el capital cultural objetivado sino por cómo se aprecian o reflexionan las obras de la alta cultura y la cultura popular. Un sujeto contemporáneo “culturalmente privilegiado” mantiene su condición de clase aun cuando asista a un concierto de música popular. La “distinción” en el consumo cultural se da cuando una persona puede elaborar en cualquier momento una lectura crítica de lo que escucha, ve, lee y/o disfruta. Siempre es posible hacer una lectura novedosa u otra sobre lo que se accede culturalmente. El problema es que la disposición estética de los privilegiados es siempre transferible a la cultura popular, pero no siempre al revés. Y es ahí donde se mantienen las diferencias sociales o se hace manifiesta la desigual distribución de los capitales culturales en el presente.

Frente a esta constatación, la noción de omnivorismo cultural no implica una teoría en sí, sino más bien una constatación de un proceso en curso. Como señala Hanquinet y Savage³⁷⁰, el omnivorismo cultural nunca ha desafiado la existencia de la alta cultura, más bien refleja el hecho que ella se ha vuelto más inclusiva y abierta a nuevas propuestas culturales. Debido a ello, han ofrecido una elaboración conceptual pertinente a este nuevo fenómeno y que ha logrado cierto interés en los estudios sobre consumo cultural en la actualidad: el capital cultural emergente.

Esta propuesta, elaborada principalmente para el contexto europeo, busca retomar uno de los aspectos dejados de lado de la teoría del capital cultural de Bourdieu: su dimensión cambiante. En efecto, el capital cultural no es un término “fijo” sino “flotan-

370 Véase el debate completo en Mike Savage y Laurie Hanquinet (editores), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, New York & Milton Parx, Routledge, 2016.

te” y está en relación con las transformaciones que se producen al interior del campo cultural.

Evidentemente, hoy sigue existiendo una fuerte correlación entre los niveles de consumo cultural y los niveles educativos. Sin embargo, en los últimos años se ha evidenciado una pérdida de los cánones culturales jerárquicos y un creciente interés por las propuestas de la cultura contemporánea cosmopolita y ecléctica, así como también una dificultad metodológica por definir con claridad qué es alta cultura y qué no. Estas propuestas, que no poseen fronteras nacionales, se han visto fortalecidas por las generaciones más jóvenes y privilegiadas socialmente de esos países. Al manifestar una menor atracción por las ofertas de la alta cultura tradicional (pintura clásica, ópera, música clásica, etcétera), estas generaciones emergentes están reestructurando las lógicas del gusto y del consumo cultural a través de la inclusión de nuevos criterios estéticos y materiales (provenientes, por ejemplo, de culturas no occidentales que co-habitan en sus territorios).

En el presente existen cada vez más ofertas culturales. Y los que acceden a ellas son un tipo particular de individuos: jóvenes, bien educados, con menor holgura económica que sus padres, conectados globalmente y con altos niveles de valoración a la diferencia cultural. Los poseedores de este nuevo capital cultural emergente son personas que se adhieren a lo nuevo, fomentan la diversidad y son indiferentes a los antiguos regímenes de la alta cultura. En definitiva, han agregado complejidad a lo que históricamente se consideraba como “culto” a través de la inyección de nuevos registros culturales y criterios estéticos de valorización.

Ahora bien, aun cuando las “autoridades culturales” —que antes definían lo legítimo— han perdido poder, su presencia no ha desaparecido completamente. Sus estrategias mantienen firmes viejas barreras simbólicas de acceso cultural y buscan permanentemente generar otras nuevas. Si bien los poseedores de mayor nivel de capital cultural emergente mantienen valores cosmopolitas y en oposición a la clásica alta cultura, no seleccionan cualquier cosa. Eligen, re-elaboran y legitiman lo que para ellos puede servirles tanto para lograr una mejor posición social como para su proyecto biográfico. Y es justamente ahí donde reproducen una nueva forma de *distinción social*.

En síntesis, el consumo cultural sigue manteniendo ciertos problemas analíticos, así como también conflictos políticos. El acceder a una manifestación artística demuestra ciertos patrones de comportamiento de un grupo social y, por ende, de su estructura y lógica organizativa. En sociedades como las latinoamericanas, el acceso y frecuencia a bienes y servicios culturales sigue exhibiendo una fuerte desigualdad entre aquellos que poseen capitales culturales, sociales y económicos, y aquellos que no. Si bien sabemos que el consumo y participación cultural se realiza de diversos modos y formas —y en ningún caso se restringe a lo que históricamente se conoce como “alta cultura”—, lo cierto es que hoy en día queda en evidencia la falta de políticas culturales efectivas en la región. En vistas de aquello, los desafíos actuales nos exigen pensar cómo los latinoamericanos vivenciamos, evaluamos y configuramos nuestras prácticas culturales actuales en un contexto con altos niveles de desigualdad y exclusión social, pero con una ampliación acelerada del consumo-participación cultural gracias a las nuevas tecnologías de la información.

Quizá la mayor crítica que se le hace al concepto de consumo cultural tanto antes como hoy sea su falta de consideración, análisis y medición de las experiencias artístico-culturales provenientes de contextos comunitarios y populares. También es posible criticar al concepto por su vinculación histórica con las industrias culturales y la cultura de masas y, por ende, con su eventual manipulación y hegemonía cultural (especialmente norteamericana). Lo cierto es que el concepto solo sirve como tal si se lo define o discute teóricamente o es reemplazado por participación cultural, acceso u otro término que reduce la connotación negativa del consumo. Lo importante es preguntarnos sobre cómo las nuevas generaciones de latinoamericanos están configurando nuevas formas de apropiación, uso y re-producción de las manifestaciones artísticas de sus sociedades.

Como dijéramos en un principio, el concepto de consumo cultural va más allá de ser un término aplicable a un “objeto” o un término anclado en la burocracia de la política cultural en América Latina. Como tal, busca identificar las formas de la desigualdad y exclusión cultural, así como también proponer un marco de análisis que permite entender cómo las formas simbólicas circulan y *hacen sentido* en las tramas complejas de la vida social. En un contexto donde la asistencia a los espacios culturales —especialmen-

te museos, bibliotecas, teatros y centros culturales— se ve amenazado por las “bondades” de las pantallas y las nuevas compañías de entretenimiento vía *streaming*, entonces resulta necesario levantar una reflexión profunda sobre el acceso a la cultura y cómo la gestión cultural contemporánea responde a ello. El consumo cultural nos permite responder a la pregunta sobre el por qué el derecho al acceso a las manifestaciones artísticas y culturales es clave para generar y promover sociedades democráticas, inclusivas y participativas. Lo importante no es tanto qué se consume, sino cómo se absorbe. Ahí está el desafío futuro.

Bibliografía

- Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Pierre Bourdieu, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2010.
- Néstor García Canclini, "El consumo cultural: una propuesta teórica", Guillermo Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999.
- Modesto Gayo, "A critique of the omnivore. From the origin of the idea of omnivorousness to the Latin American experience", Mike Savage y Laurie
- Hanquinet (editores), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, New York & Milton Parx, Routledge, 2016.
- Pedro Güell, Tomás Peters y Rommy Morales, *Una canasta básica de consumo cultural para América Latina: Elementos metodológicos para el derecho a la participación cultural*, Santiago de Chile, Convenio Andrés Bello - Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011.
- Eric Hobsbawm, *Un tiempo de rupturas: Sociedad y cultura en el siglo XX*, Barcelona, Editorial Crítica, 2013.
- Andreas Huyssen, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Mike Savage y Laurie Hanquinet (editores), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture*, New York & Milton Parx, Routledge, 2016.

Paz

Cinco lecciones aprendidas de las paces y los conflictos

Mario Hernán López Becerra³⁷¹ y
Vizney Leonardo Bustamante Sierra³⁷²

El texto que se ofrece presenta un conjunto de perspectivas sobre las paces y los conflictos, tanto en el terreno de la investigación como en el campo de las narrativas. Si bien se examinan de entrada las contribuciones de científicos sociales estadounidenses y europeos, el propósito central del artículo es proponer la investigación y la gestión cultural en América Latina como estrategias para centrar la atención en las acciones humanas y sociales que construyen paz en medio de conflictos y violencias.

La ausencia de guerras y de violencias directas es la definición más convencional de paz. Sobre esta definición se han construido las relaciones entre las sociedades, los Estados y las culturas. Desde hace tres décadas, algunos investigadores están señalando otras rutas de pensamiento y acción con base en la regulación y transformación positiva de los conflictos.

³⁷¹ Colombiano. ter en Gestión Ambiental para el Desarrollo, Doctor en Paz, Conflictos y Democracia – Universidad de Granada, España. Profesor del Departamento de Administración de la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Contacto: mariohl2006@yahoo.es. ORCID: 0000-0002-6265-5382.

³⁷² Colombiano. Licenciado en Filosofía y Letras – Universidad de Caldas. Especialista en Gerencia Educativa, Magíster en Ciencias Sociales, Máster en *Sciences Sociales et Humaines* – Université Paris Est Creteil. Candidato a doctor en Educación – Universidad de Caldas. Profesor de posgrados en Educación, Universidad Católica de Manizales. Contacto: vilebu36@yahoo.es. ORCID: 0000-0003-2981-7789.

En la primera parte, el lector encontrará una exposición general de los enfoques de estudio más difundidos; en los apartados siguientes se ofrece un panorama general de la rica y sugerente perspectiva de interpretación y agenciamiento social y cultural que ofrece la paz imperfecta. Dada la trascendencia actual de los temas en Colombia, el lector también encontrará menciones de obras literarias y ensayos que se han ocupado de indagar en los contenidos y significados de las violencias y cuyos vacíos indican nuevas rutas de trabajo.

Investigación de y para la paz: enfoques convencionales

La superación de violencias directas ha sido la definición normativa de paz, su origen reciente se localiza en el período de entreguerras en Europa gracias a las investigaciones realizadas por sociólogos y matemáticos en los Estados Unidos. En la primera parte del siglo XX surgió la noción de “paz negativa” entendida como ausencia de violencia directa (involucra, entre otros, daños a la integridad, la aniquilación física y el daño material y psicológico). La paz negativa introdujo una línea de investigación que, en su momento, buscó identificar y analizar los factores detonantes de las guerras entre Estados; su propósito era diseñar estrategias dirigidas a evitar la violencia directa. En términos generales, los estudios de las guerras se han enmarcado en un campo de indagación definido como *polemología*; quienes trabajan en él examinan las confrontaciones bélicas como fenómenos sociales, económicos, ambientales y políticos, y analizan las causas, dinámicas e impactos de las confrontaciones armadas.

En la actualidad, el estudio de los tipos y expresiones de las violencias han marcado el desarrollo teórico de buena parte de los trabajos académicos y ha copado la agenda en casi todos los centros de investigación social en América Latina. Suele afirmarse que los trabajos sobre la violencia política de mediados del siglo XX en Colombia, dieron origen a un campo de trabajo en las Ciencias Sociales que se ha dado a conocer como *violentología*: desde la publicación en el año 1962 del estudio sobre la violencia

en Colombia, elaborado por Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña y el obispo Germán Guzmán, se considera a la violentología como un área de conocimiento que se ocupa de la comprensión de las violencias en las relaciones sociales, sus causas políticas y económicas y las dinámicas conflictivas en los territorios³⁷³. Por casi un siglo, la investigación para la paz ha estado subsumida en la indagación sobre las violencias; así pensada, la paz es una utopía, un lugar mitológico al final del camino de las violencias.

La paz de los violentólogos

Como se advirtió atrás, producto de la investigación realizada en el período de entreguerras por el economista inglés Kenneth Bulding, se acuñó la noción de “paz negativa”, entendida como un conjunto de dispositivos necesarios para detener la guerra. Hacia el inicio de los años sesenta, en el contexto de un gran debate internacional alrededor de las políticas para el progreso y el desarrollo económico (en buena medida impulsado por las Naciones Unidas), aparecen los trabajos del Instituto para la Paz de Oslo (Noruega) liderado por Johan Galtung (1998, 2003).

La asociación de la paz con justicia, bienestar e igualdad condujo a una noción más compleja y sugerente sintetizada en el concepto de “paz positiva”, definida como aquella que busca la superación de la violencia estructural a través de políticas para el desarrollo, la justicia y la democracia. Algunos trabajos de Galtung indagan en los órdenes de centro y periferia como obstáculos estructurales para alcanzar paz positiva.

Desde los años sesenta, se consideran clásicos los trabajos del matemático y sociólogo noruego Johan Galtung. La complejidad y transdisciplinariedad en sus ensayos marcan un referente importante en el estudio de la paz construida por medios pacíficos. En su trabajo propone una tipología que integra tres violencias interrelacionadas: directa, estructural y simbólica. Desde esta perspectiva, la paz se asocia a la superación y

³⁷³ Mario Hernán López Becerra, *Concepciones y enfoques de políticas públicas para transformar la crisis cafetera en el departamento de Caldas –Colombia– como parte de una agenda para la paz positiva e imperfecta*, Granada, España, Instituto de Paz y Conflictos, Universidad de Granada, 2013.

regulación de cada uno de estos conflictos, surgiendo así las nociones de paz negativa, paz positiva y consenso social.

Violencias y Paces en Galtung²



Imagen 01: De las violencias a las paces en Galtung. Creación propia.

Otras rutas de investigación y acción para hacer las paces

El enfoque violentológico ha sido cuestionado por algunos investigadores que han propuesto el abordaje de *la paz desde la paz*. Entre los trabajos más relevantes se encuentran los realizados por el Instituto de la Paz y de los Conflictos de la Universidad de Granada, España. En esta línea se destacan las investigaciones del profesor Francisco Muñoz que se enmarcan en la categoría definida como “paz imperfecta”, entendida como “aquellos espacios e instancias en las que se pueden detectar acciones que crean paz, a pesar de que estén en contextos en los que existen los conflictos y la violencia”³⁷⁴.

El reconocimiento de la conflictividad, como rasgo característico de la vida humana y social, es el punto de partida de la paz imperfecta y el centro del giro epistemológico en la investigación sobre el tema³⁷⁵. A diferencia de las concepciones violentológicas,

374 Vizney Leonardo Bustamante Sierra, *Educación para el cultivo de paces desde las experiencias de maestros-sobrevivientes del conflicto interno armado en Colombia*, Manizales, Doctorado en Educación, Universidad de Caldas, 2018, 15.

375 Vicent Martínez, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Editorial Icaria, 2016

la paz imperfecta invita al reconocimiento de múltiples y diversas expresiones y vivencias pacíficas como producto de regulaciones y transformaciones positivas de conflictos, aun en medio de violencias.



Imagen 02: La paz imperfecta, desde los postulados de Francisco Muñoz. Creación propia.

Si se comprende desde una perspectiva imperfecta, la paz no es un universal filosófico. No se trata de un concepto unívoco, puro e irreductible que designa un estado de plenitud deseado y utópico, sino que se trata de un concepto polisémico (paces) en tanto permite designar e identificar diferentes manifestaciones/ acciones de paz, realizadas de manera colectiva por seres humanos que se reconocen como imperfectos. En este sentido, la paz no es concebida exclusivamente como ausencia de violencias, sino que puede ser pensada y agenciada como capacidad creadora, resultado de la regulación y transformación de los conflictos, empleando medios no violentos.

En este contexto, la cultura de paz adquiere nuevas posibilidades. Según la Unesco³⁷⁷, generar cultura de paz supone, ante todo, un esfuerzo generalizado para modificar mentalidades y actitudes con ánimo de promover la convivencia. Pensar cultura de paz en clave de paz imperfecta, implica gestionar positivamente los conflictos y trabajar en la creación de capacidades prosociales para la resolución de las contradicciones que puedan derivar en expresiones de violencia.

376 Bustamante, op. cit., 16.

377 Unesco, *Cultura de paz*, París, 2011.

Para instituciones como Unesco, la Educación es la punta de lanza de las actividades de promoción de cultura de paz. Según este organismo internacional, las estrategias que materializan esta iniciativa radican en el desarrollo de programas de educación cívica, una formación para la gestión de conflictos y el ejercicio real de la democracia.

Desde el año 2000, el Instituto de la Paz y de los Conflictos de la Universidad de Granada ha desarrollado una perspectiva de trabajo innovadora. A partir de ella ha sido posible indagar en diversas experiencias humanas y sociales de resistencia, resiliencia e innovación comunitaria útiles para el diseño de políticas y estrategias de agenciamiento social y cultural. Como ruta metodológica, el Instituto diseñó la Matriz Unitaria y Comprensiva cuyo punto de partida es el reconocimiento y estudio de los conflictos, las mediaciones, las experiencias y vivencias de personas y organizaciones sociales, y el agenciamiento pacifista.

El giro epistemológico y la ruta metodológica de la paz imperfecta convocan a la participación de sujetos políticos en el diseño y formulación de propuestas colectivas, así como a la elaboración de estrategias para la transformación socio-cultural con base en las experiencias y vivencias, al tiempo que señalan un camino prácticamente inexplorado por los investigadores de las sociedades y las culturas. Se trata de la identificación y comprensión de las capacidades humanas y sociales creadoras y generativas aun en medio de las adversidades. El estudio de las capacidades generativas permite indagar y conocer los repertorios empleados por personas y comunidades que han logrado transformar pacíficamente las tensiones y evitar las violencias en sus entornos.

En suma, los enfoques recientes proveen a los investigadores de otras posibilidades epistemológicas y herramientas metodológicas que invitan a interpelar la tradición investigativa; en su lugar, se propone el análisis de las estructuras psicológicas, sociales, políticas, institucionales y culturales que favorecen la construcción de la paz en contextos específicos³⁷⁸. Para el caso de América Latina, el giro epistemológico nutre el análisis y la comprensión de la dinámica actual de las sociedades, destacando los

378 Martínez, op. cit

potenciales humanos y sociales que tradicionalmente han sido ocultados por los marcos interpretativos de las violencias como motores de la historia.

Co-creaciones para las paces

Galea³⁷⁹ examina los desafíos actuales para la gestión cultural que promueva prácticas colectivas. La investigadora afirma que desde hace más de medio siglo en el marco de los derechos culturales se está consignando la participación en la vida cultural de la comunidad. A su juicio, “se trata de ayudar a la autodeterminación y articulación de una comunidad capaz de influir en lo público”³⁸⁰.

La perspectiva de Galea y sus presupuestos políticos coinciden en buena parte con los trabajos en los cuales participan los autores de este artículo. En ellos, el centro de la investigación es el diseño de lineamientos de políticas públicas para la construcción de paces estables y duraderas con base en procesos de co-creación en los que participan víctimas del conflicto armado, artistas y gestores culturales de procedencia local. Producto de esas experiencias se derivan reflexiones como las siguientes: por décadas, comunidades locales, víctimas del conflicto armado, gestores sociales y culturales han trabajado, en territorios diversos, en la generación de capacidades para la paz, aun en medio de violencias exacerbadas. Una revisión detenida de las experiencias en territorios directamente afectados por la disputa armada permite encontrar múltiples modalidades de resiliencia, resistencia, re-existencia y experiencias de paz imperfecta con base en creaciones artísticas y movilizaciones sociales identitarias³⁸¹.

En tiempos recientes, una parte de las experiencias de construcción colectiva de capacidades se realizan mediante *laboratorios de co-creación*. Los laboratorios pueden ser definidos como escenarios donde convergen diversas formas de interacción social, ya que facilitan la producción de conocimiento situado a través de

379 Carolina Galea Robles, “Desafíos para una Gestión Cultural que promueva prácticas participativas: la experiencia del diagnóstico participativo para una fiesta ciudadana”, en *Revista NOVUM 2ª Época*, Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, 2011.

380 Galea, op. cit., 81.

381 En las publicaciones del Observatorio Nacional de Paz se pueden consultar algunas de ellas.

experiencias de creación conjunta que apelan a las narrativas, la producción artística y el uso de diversas tecnologías de producción y circulación de contenidos. Las experiencias de co-creación entre actores sociales, víctimas y gestores culturales, con la participación de pobladores, creadores e investigadores académicos, entre otros, contribuyen a resignificar los espacios de incidencia en el ámbito local-territorial mediante dispositivos innovadores para la regulación y transformación positiva de conflictos en contextos culturales específicos. En una perspectiva colaborativa y de incidencia pública, la gestión cultural puede contribuir a regular intereses y tensiones, a impulsar la construcción colectiva de los territorios y a generar formas de empoderamiento pacifista.

Si se acepta que la construcción de paz es un proceso cultural que requiere trabajar en la Educación para la producción y cultivo de patrimonios comunes —lo cual demanda la generación de espacios y formas de creación que interpelen las prácticas hegemónicas—, una tarea central en la gestión cultural consiste en apoyar y potenciar acciones colectivas y la producción de otros órdenes locales, en los cuales se puedan desplegar repertorios noviolentos, horizontales y emancipadores.

Narrativas en tiempos de transición

Un supuesto básico para indagar en las capacidades creadoras, es considerar que es posible regular los conflictos y erradicar las violencias. En algunas sociedades estas capacidades se revelan en los símbolos y en las maneras de ser y de pensar, en las cosmovisiones y en las formas de organización social; sin embargo, es usual que los potenciales humanos escapen a la mirada de artistas y creadores.

En Colombia, dos generaciones de escritores han tenido como tema central las violencias desatadas a mediados del siglo XX. La confrontación bipartidista, cuyo punto de partida suele ubicarse a finales de los años cuarenta, hace parte de los temas centrales en las obras de escritores universalmente celebrados como Gabriel García Márquez. En tiempos recientes, escritores como Evelio Rosero, Laura Restrepo, Tomás González, Juan Gabriel Vásquez y William Ospina, entre otros, han abordado las violencias asociadas a la confrontación armada de las últimas

tres décadas. A través de sus obras es posible palpar el sufrimiento causado a millones de víctimas y conocer las maquinarias del horror diseñadas por los victimarios. Los lectores atentos pueden encontrar en los intersticios de los relatos de los escritores más difundidos, y en otros, menos publicitados, gestas humanas y sociales que pueden ser consideradas como resistencias pacifistas ante la barbarie. A continuación, se reseñan algunos de estos autores y sus obras más célebres. Buena parte de ellas se han convertido en material de especial valor para la comprensión del conflicto armado; se trata de documentos insoslayables en los procesos de reconstrucción de memoria histórica y colectiva.

Entre los más destacados ensayistas del conflicto armado se encuentra Arturo Alape (Carlos Arturo Ruiz)³⁸², que en 1983 publicó *El bogotazo: memorias del olvido*. Se trata de un ensayo centrado en la reconstrucción de los hechos que terminaron con el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948 y los procesos sociales y políticos posteriores. El asesinato del caudillo liberal es el epónimo del período reciente de las violencias que buscan ser superadas mediante acuerdos políticos. Los trabajos de Alape recaban en los orígenes de las confrontaciones y examinan los procesos de movilización y resistencia.

El escritor y columnista vallecaucano Gustavo Álvarez Gardeazábal³⁸³ publicó en el año 1972 *Cóndores no entierran todos los días*. La novela tiene como punto de partida el asesinato del líder Jorge Eliécer Gaitán y transita por la explosiva insurrección de los gaitanistas. Se trata de un clásico de la literatura de la violencia cuyos personajes anidan en la atrocidad de la confrontación bipartidista. En términos históricos, la narración sitúa al lector en acontecimientos centrales para la comprensión de los orígenes del conflicto armado, entre ellos, el pacto entre liberales y conservadores y la ruptura del acuerdo por estos últimos, hecho que se conoció como la hegemonía conservadora defendida por la iglesia católica de la época y por las armas de los chulavitas (policía) y los pájaros (sicarios).

El desarrollo del conflicto interno armado ha sido el tema central en obras menos conocidas como *La ley del monte* del perio-

382 Arturo Alape, *El bogotazo: memorias del olvido*, Andalucía, Editorial Pluma, 1983.

383 Gustavo Álvarez Gardeazábal, *Cóndores no entierran todos los días*, Bogotá, Plaza y Janes Editores Colombia S.A., 1972.

disto Alirio Fernando Bustos Valencia³⁸⁴. El libro integra 16 historias inéditas cuyos escenarios son las selvas colombianas. En las historias, la ley del monte se impone con crudeza. Para el autor, se trata de una versión de la desgarrada y desconocida Colombia distante de los centros urbanos. Cada una de las historias recogidas en esta obra relata los horrores del conflicto interno armado y de la violencia desenfrenada en aquellos lugares en los que no hay presencia del Estado. La guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) entra en escena cuando se describe ejercicio del poder territorial en la región oriental de Colombia.

La escritora chochoana Martha Renza³⁸⁵ publicó en el año 2009 la novela titulada *Muchacha al desaparecer*. En ella, presenta la historia de una mujer joven, militante de la guerrilla de las FARC que desaparece en el período en el que ese grupo subversivo adelantaba un proceso de paz con el gobierno del presidente Belisario Betancur (1982 - 1986). A juicio de algunos críticos, su obra está inscrita en el trabajo poético que ha desarrollado la escritora desde hace tres décadas.

Otra autora que ha abordado el tema del conflicto armado y las violencias es Patricia Nieto³⁸⁶ con su novela *Los escogidos* (2012); obra que, a manera de crónica, recoge la voz en primera persona de los actores de la confrontación. En el año 2008 recibió el Premio Nacional de Cultura con *Llanto en el paraíso: crónicas de la guerra en Colombia*³⁸⁷. Entre los escritores más sobresalientes se encuentra el sociólogo, escritor y periodista Alfredo Molano Bravo. Su vida ha estado dedicada a narrar historias de campesinos, colonos y guerrilleros teniendo como escenario los territorios olvidados. Entre sus obras se encuentran *Trochas y fusiles*³⁸⁸ (1994), *Los años del Tropol: relatos de la violencia*³⁸⁹ (1985) y *Los bom-*

³⁸⁴ Alirio Fernando Bustos Valencia, *La ley del monte*, Bogotá, Editorial Intermedio, 1999.

³⁸⁵ Martha Renza, *Muchacha al desaparecer*, Barcelona, Editorial Mondadori, 2009.

³⁸⁶ Patricia Nieto, *Los escogidos*, Medellín, Símbola Editores, 2012.

³⁸⁷ Patricia Nieto, *Llanto en el paraíso: crónicas de la guerra en Colombia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2008.

³⁸⁸ Alfredo Molano Bravo, *Trochas y fusiles*, Texas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad de Texas, 1994.

³⁸⁹ Alfredo Molano Bravo, *Los años del Tropol: relatos de la violencia*, Bogotá, Fondo Editorial CEREC, 1985.

*bardeos del Pato*³⁹⁰ (1980). Las crónicas de Molano son una fuente excepcional de testimonios, memorias y explicaciones acerca de los orígenes, dinámicas y responsabilidades de la confrontación armada en el país.

Sobre la violencia y el conflicto armado también han escrito las élites políticas que han sido víctimas directas. Tal es el caso de Ingrid Betancur quien, haciendo uso del recurso testimonial, escribió *No hay silencio que no termine*³⁹¹, en el cual rememora algunos de los momentos más

traumáticos vividos durante sus seis años y medio de secuestro y posterior cautiverio en las selvas por parte de los integrantes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Colombia vive tiempos de transición: se han logrado acuerdos políticos con un sector de la insurgencia y se realizan procesos de diálogo y negociación con otra parte de ella. Para un sector de los ciudadanos, la paz está asociada a la finalización del conflicto armado, mientras que otros reclaman paz integral expresada en reformas sociales, políticas y económicas. Más allá de los acuerdos políticos, el país necesita crear mitos y leyendas con épicas distintas a las contadas por los portadores de la muerte, y en este propósito, las narrativas literarias también deben realizar su propia transición hacia las historias de la paz.

Nota final

Las cinco lecciones aprendidas son una invitación a cuestionar la concepción tradicional de paz como ausencia de violencias y conflictos. Algunos investigadores proponen apelar a un giro epistemológico en el cual los seres humanos se descubren como imperfectos y, al mismo tiempo, poseedores de capacidades para gestionar tensiones empleando medios no violentos. La paz utópica y unívoca puede ser interpelada por experiencias humanas y sociales en las cuales se recurre a medios pacifistas como la cooperación, la solidaridad, el amor, la incidencia, el humor, el arte y la construcción de lo común. En el terreno de la gestión cultural,

390 Alfredo Molano Bravo, Alejandro Reyes y Alejandro Alfredo Molano Bravo, *Trochas y fusiles*, Texas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad de Texas, 1994.

391 Ingrid Betancur, *No hay silencio que no termine*, Bogotá, Editorial Aguilar, 2012.

los *laboratorios de co-creación* se constituyen en dispositivos para la generación de capacidades de actuación colectiva en contextos situados; con ellos se crean espacios de encuentro que generan procesos innovadores en los cuales se entrelazan múltiples visiones e intereses. Como se ha dicho, las violencias han centrado hasta ahora buena parte de las preocupaciones políticas y definido las agendas de trabajo de académicos e investigadores; asimismo, han sido temas recurrentes en las obras de artistas, escritores y narradores. Quizá por no haber sido estudiadas, enunciadas y descritas con detalle, las paces son una página en blanco en la historia y en la literatura.

Bibliografía

- Arturo Alape, *El bogotazo: memorias del olvido*, Andalucía, Editorial Pluma, 1983.
- Gustavo Álvarez Gardeazábal, *Cóndores no entierran todos los días*, Bogotá, Plaza y Janes Editores Colombia S.A., 1972.
- Ingrid Betancur, *No hay silencio que no termine*, Bogotá, Editorial Aguilar, 2012.
- Vizney Leonardo Bustamante Sierra, *Educación para el cultivo de paces desde las experiencias de maestros-sobrevivientes del conflicto interno armado en Colombia*, Manizales, Doctorado en Educación, Universidad de Caldas, 2018, 15.
- Alirio Fernando Bustos Valencia, *La ley del monte*, Bogotá, Editorial Intermedio, 1999.
- Carolina Galea Robles, “Desafíos para una Gestión Cultural que promueva prácticas participativas: la experiencia del diagnóstico participativo para una fiesta ciudadana”, en *Revista NOVUM 2ª Época*, Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, 2011.
- Johan Galtung, “Tras la violencia, 3 R.: reconstrucción, reconciliación, resolución”, *Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Gernika Gogoratus, 1998.
- Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bilbao, Gernika Gogoratus, 2003.
- Mario Hernán López Becerra, *Concepciones y enfoques de políticas públicas para transformar la crisis cafetera en el departamento de Caldas –Colombia– como parte de una agenda para la paz positiva e imperfecta*, Granada, España, Instituto de Paz y Conflictos, Universidad de Granada, 2013. En red: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/30791/1/21946541.pdf>

- Vicent Martínez, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Editorial Icaria, 2016.
- Alfredo Molano Bravo, *Los años del Tropol: relatos de la violencia*, Bogotá, Fondo Editorial CEREC, 1985.
- Alfredo Molano Bravo, Alejandro Reyes y Alejandro Alfredo Molano Bravo, *Trochas y fusiles*, Texas, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad de Texas, 1994.
- Muñoz y Molina, *Documentos del curso Fundamentos de los estudios para la paz y los Derechos Humanos*, Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, 2009.
- Patricia Nieto, *Llanto en el paraíso: crónicas de la guerra en Colombia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2008.
- Patricia Nieto, *Los escogidos*, Medellín, Sílabas Editores, 2012.
- Martha Renza, *Muchacha al desaparecer*, Barcelona, Editorial Mondadori, 2009. Unesco, *Cultura de paz*, 2011. En red: <http://www.unesco.org/new/es/quito/education/human-rights-and-culture-of-peace/>

Pensamiento Ambiental

Somos el paisaje que habitamos: Gesta de la Cultura en clave del Pensamiento Ambiental Sur

Ana Patricia Noguera de Echeverri ³⁹²

*A la memoria poética de los Maestros
Guillermo Hoyos Vázquez Augusto Ángel-Maya
y Carlos Mesa González*

Preludio

Escucha...

En el silencio que habita la exterioridad sur; en ese lugar ignoto, sin discursos, sin conceptos, sin ideas, sin metodologías, sin objetivos ni indicadores; en ese lugar donde aún la sabia tierra es la palabra silenciosa que despliega fertilidad y amor; en esa trinchera donde se refugian comunidades en actitud de re-existencia; en esa tierra generosa, en florecimiento, fértil, sur, madre, creadora, cuidadora, exterioridad radical:

³⁹² Colombiana, Licenciada en Filosofía y Humanidades, Magíster en Filosofía, Doctora en Filosofía de la Educación, con estudios Postdoctorales en Antropología del Espacio y el Territorio: Estéticas Ambientales Urbanas, y Ciencia, Tecnología Sociedad e Innovación. Actualmente Profesora Titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, Facultad de Administración, Departamento de Ciencias Humanas, Programa de Gestión Cultural y Comunicativa. Directora desde 1996 del Grupo de Investigaciones en Pensamiento Ambiental, creado por Augusto Ángel-Maya en el año de 1987. ORCID ID: 0000-0003-2588-1767.

Escucha.

Los lenguajes se disuelven en un estar que emerge de la profunda lengua de la tierra. Pero ¿quién escucha? Alguna vez el poeta Hölderlin, aquel que se distanció de la filosofía moderna para escuchar la voz de la amada, de las bien amadas, alteridad radical, sur, que lo habitó en la piel, en lo sensible, en el sentir, pronunció dos consignas guías de nuestro pensamiento ambiental sur: “Quien piensa lo más hondo, ama lo más vivo” y “el hombre es un rey cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”.

¿Qué es lo más hondo?, ¿por qué el pensar nos hace mendigos y el soñar, reyes?, ¿qué significa pensar en tiempos de penuria?, ¿acaso no estamos pensando lo más profundo y, por tanto, no estamos amando lo más vivo?, ¿acaso, sí?

Hoy, doscientos años después de que el poeta Hölderlin escribiera los más hermosos y amorosos versos dedicados a la naturaleza, sus palabras abren a un pensamiento-otro, no reflexivo, no del sujeto trascendental, ni comprometido con la razón absoluta—base del proyecto universal de la Modernidad—, sino con la naturaleza-madre, viva, en su diáspora exuberante.

¿Quién escucha? Aquel que siente. El escuchar es una manera del sentir. Entonces, ¿cómo escuchar la tierra, si a partir del vuelo civilizatorio de Occidente y especialmente de la cultura moderna, la humanidad europea rompió amarras con la naturaleza, y la convirtió en mero objeto de conocimiento racional? Lo trágico de estos tiempos es que oímos, pero no escuchamos. Oír es una operación racional que permite entender la organización lógica de palabras. Escuchar es una experiencia existencial que consiste en pausar el oír, para que la palabra toque lo cuerpos, el sentir, la piel y así sea un pensamiento que siente y un sentimiento que piensa. *Un sentipensamiento.*

La voz, el grito, el susurro, el llanto, el gemido, la alegría de la tierra no se escucha. La tierra no dice nada al sujeto racional, reflexionante, sordo a las voces de alteridades radicales, ensimismado en su propia voz, que es la voz del ego, del sujeto, de la interioridad radical, del Norte-Occidente, de la razón eurocéntrica. Así, la tierra objetivada, es nombrada por el lenguaje matemático, instrumental y calculante del sujeto, que, a su vez, es sujeto de la razón instrumental. La gesta de la cultura en esta clave, es la ges-

ta de un mundo simbólico-biótico calculado y objetivado, puesto a disposición de la razón instrumental encarnada en los sujetos de poder. Un bucle de relaciones de dominación, configura relaciones de poder del sujeto sobre el objeto, de tal manera que la cultura se cosifica, industrializa, monetariza, objetiviza y cuantifica, convirtiéndose en riqueza, patrimonio, herencia, espectáculo, empresa y monopolio de sujetos de poder.

Lo cultural en lo ambiental. Relaciones ecosistema-cultura

Mientras la filosofía moderna acentuaba la escisión humano-tierra, cultura-naturaleza, romper amarras con la naturaleza³⁹³, como una urgencia para llegar a la libertad, vía la reflexión, la poesía romántica sentenciaba una libertad en la exterioridad radical, fuera de la razón trascendental, en la hondura telúrica, en el sueño poético: "Quien piensa lo más hondo, ama lo más vivo"³⁹⁴. El filósofo moderno, Kant, piensa la libertad como un vuelo a las alturas de la Razón Universal. El poeta romántico, Hölderlin, piensa la libertad como un pensar en profundidad, ir al fondo, a lo oscuro y misterioso. Ir al enigma, pensarlo meditativamente, para amarlo. El enigma de todos los enigmas es la vida y lo vivo. Vida como emergente de la tierra. Pensar lo más profundo, es para el poeta, cuidar la tierra, cultivarla. Pensar lo más profundo es construir, gestar cultura. ¿Pero no es acaso, en estos tiempos de miseria, la gesta de la cultura, una cuestión técnica, una producción industrializada de emociones, sensaciones, sensibilidades, cuerpos y maneras de habitar, que terminan siendo cuerpos aquietados y formas pre-determinadas por los sujetos de poder, lejos de la exuberancia de la vida sintiente? ¿No es acaso la gestión cultural, una cuestión de *marketing* de objetos culturales para satisfacer ese deseo infinito del otro, a la manera de una compra-venta de alteridades construidas por la economía global?³⁹⁵.

393 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1998.

394 Friederich Hölderlin, *Poesía Completa*, Edición Bilingüe, Barcelona, Colección Libros Río Nuevo, 1977, 127.

395 César Moreno, *Tráfico de Almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Barcelona, Pre-textos, 1998.

Pensar lo más profundo, pensar lo nocturno, pensar-soñar, pensar la cultura en sus palabras, sus prácticas, sus maneras de sentir y de habitar la tierra. La profundidad tiene hoy un amargo significado para la tierra misma. Su vientre, su corazón, el útero que dona de vida todo cuanto existe, es extraído de la tierra para ser vendido al mejor postor.



“Marmato: fractura y desolación de la Tierra mercantilizada”.

Foto: Patricia Noguera. 2017.

Un vacío devastador asoma por las bocas abiertas de las montañas que desde tiempos inmemoriales dieron vida a los cuerpos animales, vegetales, pétreos, líquidos, invisibles. Se silenciaron, ritmos, melodías, infinitas y alucinantes formas de existencia emergentes de la tierra, en bucle creador y estético de lenguajes, maneras de estar juntos en la tierra, sin norte ni sur, sin sentido ni razón, sin por qué ni para qué; un *estar ahí no más*, danzando telúricos ritmos de siembra y cuidado de la tierra, de amor y respeto por la tierra. En estos tiempos de penuria, los paisajes —que somos— son paisajes de una devastación tal que los discursos del Bienestar con lo que los gobiernos de los estados-nación seducen

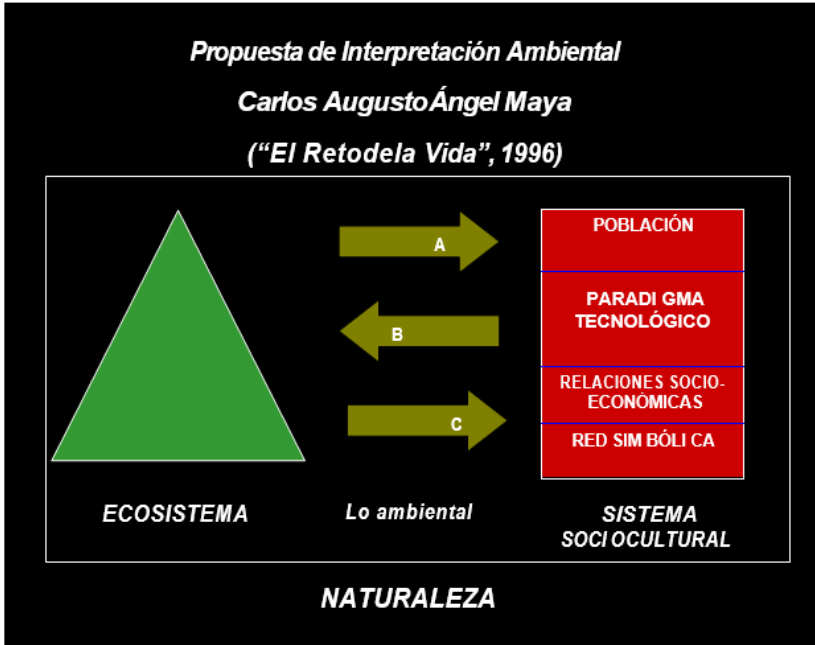
a los “ciudadanos” han devenido en farsa, máscara del capitalismo salvaje, ante la crisis ambiental. Pero ¿qué dicen las palabras “crisis ambiental”? ¿A qué se refieren estas palabras, pronunciadas hoy por los gobernantes, los movimientos sociales, las comunidades ancestrales, los ecologistas, los ambientalistas, los pensadores ambientales? Del latín *crisis* y del griego κρίσις *crísis*, esta palabra significa cambio profundo y de consecuencias importantes, situación mala o difícil, intensificación brusca de los síntomas de una enfermedad (Diccionario de la Lengua Española RAE). Ambiental tiene que ver con condiciones, circunstancias que rodean, acompañan, cohabitan, conviven con alguien, algo, una comunidad, un grupo, una organización de cuerpos vivos. Y en bucle de complejidad creciente, esa organización de cuerpos vivos en sus devenires y maneras de estar, configuran lo ambiental.

Augusto Ángel-Maya configuró, en los años ochenta, una imagen conceptual de lo ambiental que ha permitido comprender por qué la crisis ambiental es crisis de la vida, crisis de sentidos, crisis del conocimiento racionalista, crisis de las ciencias, las tecnologías, crisis de la tierra, es decir, crisis de la cultura, crisis del habitar humano. Esta imagen conceptual fue nombrada por el Maestro Colombiano, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, filósofo, historiador y pionero de un Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Ecosistema-Cultura.

En esta imagen conceptual, Augusto Ángel-Maya colocó en crisis no solo los discursos políticamente correctos sobre lo ambiental, sino la compleja red de símbolos estructurante de lo cultural. Tanto lo ecológico como lo cultural son naturalezas en esta propuesta de interpretación de lo ambiental. Así, el concepto de lo ambiental no se refiere a nichos ecológicos que configuran los ecosistemas, sino a lo que emerge de las relaciones estético-complejas, entre dos tejidos configurados por la naturaleza viva, creadora y co-creadora: el tejido de relaciones que conforman los nichos, y el tejido de relaciones humanas que conforman saberes, técnicas, leyes, dioses, mitos y lenguajes. Desde esta perspectiva, el Pensamiento Ambiental no es un pensamiento sobre los ecosistemas, sino sobre las relaciones entre los ecosistemas y las culturas. De este modo, el concepto de cultura desciende de los cielos de la metafísica³⁹⁶, y se sitúa en la tierra, emergente de ella, hijo

³⁹⁶ Augusto Ángel-Maya, *El Retorno de Ícaro. Una propuesta de filosofía ambiental*, Bogotá, ECOFONDO, PNUD, UN-IDEA, ASOCARS – México, PNUMA, 2002.

de ella. La gestión cultural no es más una gestión aislada de lo ambiental, sino una manera de sentipensar la cultura, coligada indisolublemente con la tierra.



Sin embargo, la voz del pensamiento ambiental no se ha escuchado en los espacios de decisión política, anclados en la razón absoluta y en un concepto metafísico de cultura. Si en las políticas ambientales no se ha tomado en cuenta esta manera de pensar lo ambiental, menos aún en los espacios de las políticas culturales, ancladas hasta hoy, en la reducción de lo cultural a lo artístico, y de este a los arquetipos metafísicos norte-euro-centristas del arte con pretensión de universalidad.

La crisis ambiental y la crisis cultural, como expresiones bucléricas de la crisis civilizatoria, emergentes de la diáspora dominante de Occidente, cuyo mito fundante: el vuelo de Ícaro y su trágico retorno, fue descrita poética y filosóficamente por Augusto Ángel-Maya en su hermoso libro *El Retorno de Ícaro*³⁹⁷. Desde este extraordinario momento, el pensamiento ambiental comenzó

397 *Idem.*

a desplazar la crisis ambiental del reduccionismo biológico al cual había sido confinada a las relaciones complejas entre las culturas y los ecosistemas. Lo ambiental comenzó a pensarse no como un “objeto” externo al “sujeto”, sino como tensas, densas, profundas, originarias e intensas redes de relaciones simbólico- bióticas³⁹⁸, situadas en geografías y emergentes de geografías, como acontecimientos geopoéticos, transformadores de todo el entramado de la vida en la tierra.

Así, pensar lo ambiental dejó de ser un pensamiento técnico, cuantificador, regulador y biopolítico, sobre un objeto. El pensamiento ambiental devino en un pensar las relaciones ecosistema-cultura, que posteriormente nuestro pensamiento ambiental llamó *habitar*. La relación entre crisis ambiental y crisis cultural fue cada vez más claramente comprendida hasta que llegamos a la conclusión de que era imposible pensar una gesta, una co-creación, una construcción de lo cultural, una configuración de tejidos simbólico, sin pensar en los lugares, las geografías, los ecosistemas —como había propuesto Augusto Ángel— de los cuales había emergido tal cultura, y en los cuales ella habitaba y era habitada por ellos. El *habitar* se pensó en bucle virtuoso, donde los cuerpos-entre- cuerpos, en contacto permanente como cuerpos vivos, cuidaban del cuerpo-tierra, que los cuidaba y re-creaba. Superficies en contacto³⁹⁹.

Así, acogimos de Kenneth White⁴⁰⁰ y José Luis Pardo⁴⁰¹, la palabra “geopoética”, hermosa palabra que recogía las maneras de hablar-escribir en de y sobre la tierra, como aire, agua, sol, montaña, valle, cosmos, logos, *ethos*; una literatura hermosa, que a su vez era otra manera de habitar la tierra, de escribirla, de transformarla, tatuarla, sentirla, y ser habitados por ella, transformados, tatuados, escritos, y sentidos por la tierra, hechos de la tierra y la tierra hecha de lo humano, transformada por el habitar humano, por el *estar* humano, por la geo-cultura⁴⁰².

398 Ana Patricia Noguera, *El Reencantamiento del Mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia – México, PNUMA, 2004.

399 Carlos Mesa Gonzáles, *Superficies de Contacto. Adentro en el Espacio*, Medellín, Mesa Editores, 2010.

400 Kenneth White, 1989, recuperado de: <http://institut-geopoetique.org/es/textos-fundadores-es/60-el-gran-campo-de-la-geopoetica>, consultado: 7 de agosto de 2017.

401 José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar escribir, pensar*, Barcelona, Serbal, 1991.

402 Rodolfo Kusch, *Geo-cultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.

En esta clave, geo-cultura y geo-poética están coligadas. Maneras de crear-se y maneras de hacer-se con, en, sobre, y de la tierra. La geocultura es lo creado-construido por la geopoética. Así, la geopoética es habitar y la geocultura es habito-habitación.

Lo geo-poético-cultural: habitante-hábito-hábitat-habitación

“A través de los siglos, la cultura (lo que permite aumentar su vida y refinar su mente –nada que ver con las meras tertulias de salón) se ha basado en el mito, la religión, la metafísica. Hoy en día, ya no se basa en nada. Prolifera, eso es todo, la única ley es la del mercado. Todo el mundo, en fin, un número cada vez mayor de individuos, siente que le falta una base. Cualquier vuelta atrás a los antiguos cimientos es ingenua, parcial y caricatural, es una nueva base la que necesitamos. La geopoética, propone esta nueva base. Para que haya cultura en el sentido profundo de esta palabra, es menester que haya consenso en el grupo social a propósito de lo que se considera como esencial. En cualquier cultura que tenga base y sea vivificante, se funda un hogar central. Todo el mundo (a cualquier nivel de los discursos diferentes, claro está) se refiere a ella –el filósofo en su despacho, el campesino en su campo. En la Edad Media cristiana, era la Virgen María y Cristo. En la época griega clásica, el ágora filosófica y política. En una tribu paleolítica, la relación con el animal.

En algún momento, después de muchos años de investigación en historia y en cultura comparada, me pregunté si existía una cosa sobre la cual, más allá de todas las diferencias de orden religioso, ideológico, moral y psicológico que abundan y a veces hacen estragos hoy en día, se podía –al norte, al sur, al este y al oeste– estar de acuerdo. He llegado a pensar que es la Tierra ella misma, este planeta extraño y bello, bastante raro aparentemente en el espacio galáctico, sobre la que todos probamos, mal, la mayor parte del tiempo, vivir⁴⁰³.

Lo esencial es la Tierra. El hogar central, el lugar de lugares. La tierra es el habitar de todos los habitantes, cuerpos-entre-cuerpos orgánicos e inorgánicos, vivos y muertos⁴⁰⁴. La tierra

403 White, op. cit., 1989.

404 José Luis Grosso, “El Extar cuerpos. Cuerpos-entre-cuerpos. Exterioridad Habita-

enseña cómo habitarla, pero para ello, urge pausar el sujeto y todos sus discursos anclados en la metafísica moderna. La cultura emergente del sujeto moderno tiene como base lo metafísico: una racionalidad que coloca el mundo simbólico, escindido de la vida. Por ello, *sentipensar* la vida en su infinita exuberancia es una de las ausencias en la gestión cultural. Reducida a técnicas de administración de los “recursos culturales”, como la diversidad de colores y saberes; prácticas artísticas y artesanales; objetos creados para satisfacer el deseo de alteridad de las comunidades humanas; paisajes adecuados, cosmetizados, convertidos en espectáculo, para el turismo, como el paisaje cultural cafetero colombiano, la gestión cultural ha entrado en el mundo del *marketing*, marcado por el desarrollo como impronta de la cultura moderna. Esta, configurada por la intersubjetividad no situada, sin lugar, trascendental, icariana, se impone como única, universal, verdadera y bella, a partir de un “romper amarras con la naturaleza”.

Edmundo Husserl⁴⁰⁵, hace más de ochenta años, pensó la crisis de las ciencias europeas como crisis de sentido, y la urgencia de una renovación del Hombre y la Cultura, dada la necesidad de la Filosofía para pensar la Crisis de la humanidad europea⁴⁰⁶, en medio de la Guerra Civil Española que Miguel Hernández describió de manera desoladora en sus poemas de guerra y *ad portas* de la Segunda Guerra Mundial, que terminaría con el despliegue del positivismo sobre la tierra, el kikiriqueo de la razón que Nietzsche había sentenciado en la Gaya Ciencia⁴⁰⁷ y que Husserl criticó profundamente en su concepto de Crisis: la racionalidad instrumental euro- norte-centrista, ostentando un infame poder sobre la hermosa y exuberante vida geo-cultural del planeta, reducida a cosa, mercancía, negocio.

Las marcas, huellas y tatuajes que ha dejado sobre la tierra, la ostentosa ciencia moderna y sus aplicaciones tecnológicas como las armas nucleares; las posteriores realizaciones guerreras que ciencia y tecnología aliadas con el desarrollo han desplegado so-

da y Alteridad Radical”, *IV Cátedra Internacional sobre Pensamiento Ambiental*, Manizales, Universidad Nacional, Grupo de Pensamiento Ambiental, 2015.

405 Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

406 Edmund Husserl, “La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea”, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Editorial Nova, S.F.

407 Wolfgang Janke, *Postontología*, Traducción e Introducción, Guillermo Hoyos V, Bogotá, oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana, 1988.

bre la tierra-naturaleza-vida, en lo que Jaime Pineda ha llamado bella y dolorosamente “Geopoéticas de la Guerra”⁴⁰⁸, son innegable testimonio de las atroces formas de habitar que la cultura moderna ha procurado extender sobre el planeta, en el más ostentoso y desolador proyecto de la Modernidad: la globalización de una cultura de la devastación y desolación de la tierra. La palabra “sentido” significaba dirección: Husserl planteaba en esa conferencia cómo las ciencias habían perdido su norte porque se habían alejado de la Filosofía y la Filosofía se había alejado de la autorreflexión, función primordial, decía Husserl, de la filosofía misma. Pensar el pensar era tarea fundacional de la filosofía, pero ella se había reducido a epistemología que, a su vez, se había convertido en meretriz de la ciencia positiva. La crisis se manifestaba como desgarramiento del mundo de la vida y era la guerra su mayor expresión. Husserl hablaba desde Europa, trágico lugar donde había sido posible, según sus palabras, la poesía de Schiller, la música de Beethoven, pero también la Primera Guerra Mundial.

Por la soledad profunda desde la cual hablaba Husserl en esa ocasión, por la música silenciosa que emanaba de la palabra husserliana en esa conferencia, intuimos que la crisis también emergía de la ausencia de lugar. ¿Dónde estaba el mundo de la vida, si en ese momento la universalización de las verdades positivistas subsumía toda posibilidad de diferencia y singularidad, por medio de la guerra? La crítica que Husserl hacía al reduccionismo positivista, sobre todo en *La crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, libro que recogió y expandió la inolvidable Conferencia de Viena, abría la fenomenología a lo estético, porque la palabra “sentido” permitía el contacto con el mundo de la vida, que para el Husserl de 1935, era el horizonte de la conciencia intencional, como intersubjetividad trascendental, solo, y acá está lo más importante, en el mundo de la vida como co-relato.

En *Fenomenología del Tiempo Inmanente*, Husserl encuentra un lugar trágico en sentido nietzscheano⁴⁰⁹: la música, donde ese tiempo es a la vez eterno y fugaz; hermosa, maravillosa y potente manera, de disolver la tensión entre lo finito y lo infinito. En la música se realiza la tensión entre tiempo y espacio. Sin comprometerse con el tiempo de los relojes, el tiempo se torna eternidad

408 Jaime Pineda, *Geopoética de la Guerra*, tesis doctoral, CINDE-Universidad de Manizales, inédita, 2014.

409 Friederich Nietzsche, Tomo 2: “Así Hablaba Zaratustra”, *Obras Inmortales*, Barcelona, Edicomunicación, s.a., 2000.

y el espacio geografía poética del mundo de la vida. El cuerpo, como corporeidad, como *sensualia*, como contacto, se hace lugar en esa tensión, donde la separación permite la conexión, donde el cuerpo solo es cuerpo en cuanto mundo de la vida y el mundo de la vida solo es posible como cuerpo, constituyéndose los dos por una especie de dualética, según diría más tarde Andrés Ortiz-Oséz, que permite comprender el cuerpo como lo in-corpóreo en un bucle donde la in-corporación no es otra cosa que ese momento fenomenológico, donde el mundo de la vida es cuerpo en expansión y el cuerpo es mundo de la vida, también en expansión⁴¹⁰.

Pero el cuerpo, como lugar de lo sentido, como *sensualia*, estaba invisibilizado por el positivismo, desde el siglo XVII. La razón instrumental, ocupaba el lugar, según Husserl, de la razón como autorreflexión. La razón instrumental, es decir, la razón que explica, universaliza y legisla sobre el mundo de la vida, predominaba como única luz que develaba la Verdad. El éxito de las ciencias del cálculo y la positivización del mundo de la vida, era arrollador y arrogante. Configuraba, por sus efectos el paradigma científico-técnico en el que el mundo moderno se estableció y aún hoy no ha sido posible que abandone, porque se ha convertido en su único sentido y telos: el desarrollo; posible solamente bajo el imperio del positivismo universal, de la reducción del mundo de la vida a objeto, y de la subsunción del horizonte (estético), de la conciencia intencional fenomenológica, a mundo calculado.

Con su imagen de Crisis, Husserl abrió para nuestro Pensamiento Ambiental una fisura, marginal a los discursos sobre medio ambiente que nacieran treinta y tres años después, en la I conferencia mundial del Club de Roma. Esta fisura permitió re-conocer la insuficiencia de la ciencia moderna, anclada en la relación sujeto-objeto, de responder a las urgencias propias de un siglo donde la guerra, mundializada gracias a las máquinas de poder, sería la manera de mostrar las posibilidades de una racionalidad universal que, por supuesto, estaría por fuera de toda diferencia y diversidad.

Quando Husserl describe la crisis de las ciencias modernas,

410 Noguera, op. cit., 2004.

no por su eficacia, sino por la gran ausencia de sentidos, está colocando la crisis en el corazón de la cultura, y está dándole a la crisis un carácter estético en sentido expandido. Esto significa que la Crisis de la ciencia moderna expresa una crisis de la cultura y por tanto de aquello que constituye cultura: sus redes simbólicas, es decir, sus maneras de conocer, sus saberes, sus creencias, sus maneras de crear, sus relaciones con otras culturas...su *ethos*. Y la cultura comienza a pensarse como un objeto terminado que solo debe gestionarse, es decir, someterse a técnicas de conservación, expansión, mercado. La cultura: entramado de ciencias, tecnologías, arte, religiones, política y ética, se aleja, como Ícaro, de la vida cotidiana⁴¹.

Desde el romanticismo, se pre-sentía la emergencia de esta crisis cultural. Los artistas románticos, habían mostrado ya en sus obras de arte, la tragedia de nuestro habitar tiránico moderno. Los escritores, poetas, pintores, arquitectos y pensadores del romanticismo europeo, habían ya mostrado su inquietud, frente a la desolación de la naturaleza, del paisaje y del hombre, abandonado de los dioses, como diría Benjamin, desacralizado, reducido al cálculo, a la estadística y a la medición, como lo expresaran Marx, en su idea de enajenación o extrañamiento, Nietzsche, Husserl y Heidegger, en su magistral y profundo pensamiento. Entonces, el lugar, comenzó a tomar una fuerza inusitada. El mundo de la vida solo era posible como lugar. La Tierra fue emergiendo como ese lugar de lugares donde el pasado, presente y futuro de la humanidad, había acontecido en él. El desplazamiento de una preocupación epistemológica a un sentido ético de la filosofía, comenzó con la crisis de la humanidad europea cuya dolorosa y atroz expresión: la guerra ya no era entre dos bandos, sino de todos contra todos y contra todo⁴². En esa guerra, la naturaleza había comenzado a ser traficada globalmente, como recurso cultural en momentos en que la industria del turismo —con sus eficaces prefijos, como eco, bio y geo—, gracias a las redes sociales, la televisión, los sitios web, y el infinito deseo de alteridad, atraparon la sociedad moderna en sus redes, y construyeron para ella mundos ilusorios donde todo fuera posible, sin serlo.

411 Guillermo Hoyos-Vázquez, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Bogotá, Ediciones de la Universidad Nacional, 1986.

412 Michel Serres, *El contrato Natural*, París, Pre-Textos, 1991.

Un juego de realidades, complejo y profundo, comenzó a sustituir el amor, la amistad, la solidaridad, con mensajes automáticos que anunciaban una inusitada cantidad de amigos, seguidores, personas que estaban de acuerdo con aquello que expresábamos, de manera tan fugaz que mientras se escribía un nuevo mensaje, ya el número de amigos, seguidores y concordantes había cambiado. Nunca la amistad, el amor y la solidaridad fueron tan fugaces. Lo trivial comenzó a ocupar todos los sitios de la publicidad, y así lo más íntimo: el otro se desdibujó en la expansión del sujeto en las redes sociales. La configuración del otro-lo-otro, demora. Es lenta, compleja, pletórica de sentidos: sin sentido. No hay tiempo para ello. No hay posibilidad del otro-lo-otro.

En la hipermodernidad que somos, el habitante no tiene tiempo de construir lugar. Un nuevo nómada emerge de esta cultura sin tierra, metafísica, que se construye en campos que están hechos por los entrecruces de la velocidad de la luz. Nuestro habitar sufre la fugacidad del habitante. El hábito es no habitar, porque ello exige, sentipensar. No hay tiempo de construir habitación. Solo vivienda en serie, porque no hay tiempo para hacerse lugar. El humano sin lugar pierde humanidad, en la medida en que el habitar no es habitado, sino invadido. Y ese habitar, lugar de lugares, es la tierra. ¿Una tierra invadida no es una tierra des-cuidada? Si la palabra cultura tiene su raíz en el latín *colere*, *cultivare*, palabras que significan cuidar, sembrar, permitir que la tierra florezca y dé frutos, para que ella permanezca; si habitar la tierra es cuidarla y en ese cuidado, cuidar- se, urge comprender la gesta de la cultura, como gesta de un cuidado por la tierra que nos cuida, y pensar en ese "nos", como la totalidad de lo vivo y la vida.

¿Qué gesta de la cultura propone el pensamiento ambiental sur?

Nietzsche, pensador sur, filósofo que pensó lo que siente el poeta, poeta que sintió lo piensa el filósofo, sentenció:

“¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad:

¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados,

la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes.

¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra

y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!"⁴¹³.

"El superhombre es el sentido de la tierra"⁴¹⁴ y ello supone el ocaso del hombre. La fugacidad del hombre en la tierra está en relación directamente proporcional con la fugacidad del sujeto en la filosofía. Solo trescientos años —occidentales, cronológicos— y ya la filosofía del sujeto—y del objeto, pues no hay sujeto sin objeto, así como no hay objeto sin sujeto—, llega a su ocaso. El Hombre, categoría pretendidamente universal, emergente de una cultura que decidió escindirse de la tierra, es una reducción. Va dejando de ser humus para convertirse en domus; pero, aun así, es posible su retorno a humus. Aun así, construyendo su morada en colectividad, en vecindario con otros, Zaratustra afirmó: "El hombre es algo que debe ser superado"⁴¹⁵. Sin embargo, la esperanza de poder superar el Hombre, hace que luego de esta afirmación, Zaratustra pregunte: "¿Qué habéis hecho para superarlo?"^{416,417}.

Ante esta pregunta que hace comparecer la responsabilidad, el respeto y el amor del hombre ante la Tierra, el Pensamiento

413 Nietzsche, op. cit., 490.

414 *Idem*.

415 *Ibid*, 489.

416 *Idem*.

417 Ana Patricia Noguera, "¿Para qué poetas en tiempos de devastación? El giro estético del pensamiento ambiental Latino-Abyayalense", Javier Reyes, Elba Castro, Ana Patricia Noguera (eds.), *La Vida como centro. Arte y Educación Ambiental*, Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara – Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Capítulo 3, 35, 2017.

Ambiental Sur (PAS), propone una Gesta de la Cultura, a partir de la Geopoética y la Geocultura. Emergente de realizaciones del sentipensar con la tierra⁴¹⁸, el Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, configura comunidad académica de resistencia y re-existencia, poco conocida en la alta iglesia de la gestión cultural, y despliega un pensamiento que procura reintegrar geopoética y geoculturalmente tierra-naturaleza-vida con cultura, en el silencio poético que es necesario habitar ante la proliferación de discursos técnico-administrativos que han permeado la casi totalidad de la Gestión Cultural.

Si geo-poética es el habitar humano como inscripciones sobre la tierra, escrituras en las escrituras de la tierra, huellas sobre la piel de la tierra que somos⁴¹⁹, la geo-cultura⁴²⁰ es esas realizaciones. Geopoética es modo, manera, metodo-estesis. Geo-cultura es emergencia, realización, efectuación, co-creación, habito-habitación en el habitar. La relación entre las dos, es honda, profunda, estética.

“Quien piensa lo más hondo, ama lo más vivo”. No es posible el habitar humano sin la alteridad radical. Si habitar es pensar, ¿cómo habitar poéticamente la tierra que somos, sin amar lo vivo? Gestar es un acto de amor infinito. Es desvirarse por el otro-lo-otro. Amar es dar la vida por lo amado.

La Gestión Cultural pensada en las claves del pensamiento ambiental sur, deviene en configuración de tejidos simbólicos en el amor a y de la Tierra. Augusto Ángel-Maya, invitó a enfrentar la crisis ambiental, transformando los símbolos de nuestra cultura. Esta fue su propuesta geopoética.

Hoy, esta transformación exige una pausa poético-política de deconstrucción de los discursos y modelo técnicos de Gestión Cultural, configurados por los sujetos de poder y la configuración de geopoéticas del habitar que emerjan del cuidado de y a la tierra. Pensarnos tierra es pensar que somos el paisaje que habitamos. ¿Y qué significa ello? Abandonar la idea de una gestión cultural que garantice la venta de los paisajes a través de las funestas declaraciones de Unesco, donde se le entrega a la Humanidad — sin duda

418 Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Unaula, 2014.

419 Pardo, op. cit.

420 Kusch, op. cit.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

europea— la tierra-naturaleza-vida-cultura, para ser traficadas por los complejos transnacionales de la industria de alteridades, y asumir el paisaje como aquello que describe lo que somos.

Bibliografía

- Augusto Ángel-Maya, *El Reto de la Vida*, Bogotá, ECO-FONDO, 1996.
- Augusto Ángel-Maya, *El Retorno de Ícaro. Una propuesta de filosofía ambiental*, Bogotá, ECOFONDO, PNUD, UN-IDEA, ASOCARS – México: PNUMA, 2002.
- Diccionario de la Lengua Española RAE. <http://dle.rae.es/?id=BHwUydm> Consultado: 5 de agosto de 2017.
- Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Unaula, 2014.
- José Luis Grosso, "El Extra cuerpos. Cuerpos-entre-cuerpos. Exterioridad Habitada y Alteridad Radical", en *IV Cátedra Internacional sobre Pensamiento Ambiental*, Manizales, Universidad Nacional – Grupo de Pensamiento Ambiental, 2015.
- Friederich Hölderlin, *Poesía Completa*, Barcelona, Edición Bilingüe, Colección Libros Río Nuevo, 1977.
- Guillermo Hoyos-Vázquez, *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Bogotá, Ediciones de la Universidad Nacional, 1986.
- Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*,
Barcelona, Crítica, 1991.
- Edmund Husserl, "La Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea",
Filosofía como ciencia estricta", Buenos Aires, Editorial Nova.
- Wolfgang Janke, *Postontología*, Traducción e Introducción: Guillermo Hoyos V. Bogotá: oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana, 1988.

- Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1998.
- Rodolfo Kusch, *Geo-cultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.
- Carlos Mesa Gonzáles, *Superficies de Contacto. Adentro en el Espacio*, Medellín, Mesa Editores, 2010.
- César Moreno, *Tráfico de Almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Barcelona, Pre – textos, 1998.
- Friederich Nietzsche, Tomo 2: “Así Hablaba Zaratustra”, *Obras Inmortales*, Barcelona, Edicomunicación, s.a., 2000.
- Ana Patricia Noguera, *El Reencantamiento del Mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo*, Manizales, Universidad Nacional de Colombia – México, PNUMA, 2004.
- Ana Patricia Noguera, *Cuerpo-Tierra. El Enigma, El Habitar, La Vida... Emergencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*, Berlín, EAE, 2012.
- Ana Patricia Noguera, “La Vida como centro. Arte y Educación Ambiental”, en Reyes, Javier, Castro, Elba, Noguera, Ana Patricia, *¿Para qué poetas en tiempos de devastación? El giro estético del pensamiento ambiental Latino-Abyayalense*, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara – Manizales, Editorial Universidad Nacional de Colombia, Capítulo 3, 2017, pp.33-57.
- José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar escribir, pensar*, Barcelona, Serbal, 1991.
- Jaime Pineda, *Geopoética de la Guerra*, tesis doctoral, CINDE-Universidad de Manizales, Inédita, 2014.
- M. Serres, *El contrato Natural*, París, Pre-Textos, 1991.
- Kenneth White, 1989, recuperado de:<http://institut-geopoetique.org/es/textos-fundadores-es/60-el-gran-campo-de-la-geopoetica>, consultado: 7 de agosto de 2017.

Política cultural

Conceito de políticas culturais na América Latina

Antonio Albino Canelas Rubim⁴²¹

Esboçar a trajetória da noção de política cultural com base no aporte de autores latino-americanos exige traçar o cenário que possibilita conhecer a emergência das políticas culturais e seu surgimento no mundo, bem como acompanhar a tessitura das noções que buscam delinear conceitualmente tais processos. Esta perspectiva permite reter uma visão contextualizada da contribuição latino-americana na construção do conceito de política cultural.

As políticas culturais, para que possam existir, exigem uma virada paradigmática nas relações entre cultura e política. Desde o nascimento da sociedade, a cultura, marco distintivo da conformação do humano, esteve imbricada com o poder. Esta relação, existente durante milênios, baseou-se na submissão da cultura ao poder. Caio Mecenaz pode ser tomado como momento marcante deste relacionamento na antiguidade. Ele, participante do governo, convenceu o imperador Otávio Augusto (27 a.C. – 14 a.C.) a manter artistas e apoiar obras culturais, com o objetivo de engrandecer o mandatário e legitimar o império romano. Dele deriva a noção de mecenato, hoje tão corrente no âmbito cultural (Feijó, 1983, p.12).

⁴²¹ Pesquisador do CNPq e do Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (CULT) e professor do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Naquela época, o poder dominante nas sociedades se caracterizou, muitas vezes, por uma conjunção político-religiosa, quase sem diferenciações. Com a modernidade e a distinção das esferas políticas e da religião, o campo da política manteve a relação de instrumentalização da cultura. Inúmeros são os exemplos desta política de submissão: a Casa dos Médici no Renascimento apoia e mantém diversos artistas; Maquiavel recomenda: “Deve ainda um príncipe mostrar-se amante das virtudes e honrar os que se revelam grandes numa arte qualquer”. Depois de notar que ele “deve instituir prêmios”, Maquiavel escreve que o príncipe “... deve, nas épocas propícias do ano, proporcionar ao povo festas e espetáculos” (Maquiavel, 1979, p.95-96). Francisco I inaugura o itinerário de intenso relacionamento entre a França e a cultura (Harvey, 2014, p.36). O fascismo/nazismo e o stalinismo configuram situações extremas da instrumentalização da cultura pelo poder político. Nesta circunstância, a política sempre é o fim e a cultura apenas um meio para atingir objetivos do poder político. Tal instrumentalização não interdita o aparecimento de algumas realizações propriamente culturais, mas sempre desafiando a subordinação aos interesses políticos.

Invenção das políticas culturais

A emergência das políticas culturais decorre da reviravolta paradigmática das relações entre cultura e política. Em uma situação radicalmente inovadora a cultura passa a ser fim e a política um meio, um instrumento para realizar objetivos centralmente culturais. Martin Feijó, de modo perspicaz, assinala: “Não se pode confundir cultura a serviço da política com política a serviço da cultura” (Feijó, 1983, p.9). A inauguração das políticas culturais, entretanto, não pode ser imaginada como um instante mágico. Ela deriva de um longo processo histórico, no qual o campo cultural, com avanços e recuos, tensiona o campo político, buscando criar novas modalidades de relacionamento. Neste complexo processo, os campos da cultura e da política não se apresentam como polos plenamente distintos, mas se entrelaçam e tornam possíveis diferentes modos e nuances de enlace. A reviravolta é condição primordial para o surgimento das políticas culturais, sem esta virada paradigmática elas não existiriam.

As experiências históricas da revolução soviética de 1917 e da República Proletária dos Conselhos, na Hungria de 1919, por exemplo, permitiram breves instantes de conexões diferenciadas. A garantia total da liberdade de expressão; o incentivo à participação dos trabalhadores na vida cultural; a renovação do ensino, inclusive com a introdução da educação sexual, pela primeira vez na história; semeiam políticas de cultura, abortadas pela derrota da breve revolução húngara (Feijó, 1983, p.33). Na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), durante seus anos iniciais, prosperou o florescimento da cultura russa e fervilharam intensos debates sobre as alternativas de políticas para a cultura sintonizadas com a revolução socialista. Dentre elas, se destacam: a cultura proletária proposta pelo Proletkult, movimento de massas que chegou a ter 500 mil ativistas; os futuristas, com sua arte revolucionária de vanguarda; a Frente de Esquerda da Arte (LEF), com sua proposta de uma arte associada à vida e à produção; e os defensores de políticas de acesso dos trabalhadores à grande cultura acumulada pela humanidade (Lunatcharsky, 1975; Palmier, 1975; Mikhailov, 2008). A presença de Anatole Lunatcharsky à frente de um comissariado (*Narkompros*) conformava toda uma institucionalidade no campo da cultura. Ela reunia, por exemplo, departamentos de: música (*Muzo*), cinema e fotografia (*Foto-Kino*), disseminação da leitura e do livro (*Lito*), artes plásticas e museus (*Iso*) e teatro (*Teo*), conforme anota Cunha (2003, p.511). O vislumbre da inauguração das políticas culturais, entretanto, foi aniquilado pela repressão stalinista e pela imposição do realismo socialista. Ou seja, o retorno da trágica instrumentalização da cultura pela política interditou que as políticas culturais se consolidassem e inaugurassem o novo tipo de articulação entre cultura e política.

Diversos autores apontam os meados do século XX como momento do nascimento das políticas culturais no mundo, em especial no Ocidente (Cunha, 2003 e Bouzadas Fernández, 2007). Bouzadas Fernández delimita este período entre os anos 30 e os anos 60 e propõe como marcos inaugurais: as iniciativas político-culturais da República Espanhola, na década de 1930, e suas Missões Pedagógicas (*Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales*, 2006); o *Arts Council* da Inglaterra, nos anos 40 (Upchurch, 2004); e a criação do Ministério dos Assuntos Culturais na França, em 1959, sob a direção de André Malraux (Urfalino, 2004 e Lebovics, 2000). Para o autor espanhol, o ministério “...

constituye, de entre todas, la experiencia más acabada de institucionalización de la cultura” (Bouzadas Fernández, 2007, p.111). Não por acaso, os franceses reivindicam as políticas culturais como invenção francesa (Dijan, 1997 e Urfalino, 2004). Jean Michel Dijan escreve textualmente que a política cultural é uma invenção francesa (Dijan, 1997, p.11).

Para além dos limites nacionais, Guillermo Cortés, depois de anotar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) prevê o direito à cultura, observa que: “Desde mediados del siglo pasado quedó establecida la necesidad de que en el mundo entero se promoviera el desarrollo cultural y se asegurasen las condiciones para la participación plena de los individuos en la cultura, sin ningún tipo de discriminación (Cortés, 2006, p.22). A delimitação dos meados do século XX como ambiente propício para emergência das políticas culturais também está inscrita na anotação de Eduardo Nivón Bolán: “Ahora bien, la verdadera novedad de nuestro tempo (es decir, de este período de modernidad surgido a partir de la segunda guerra mundial) es la percepción de la política cultural como una globalidad, es decir, como una concepción que articula las acciones aisladas que ya, desde hace años, se aplicaban a distintos sectores culturales” (Nivón Bolán, 2006, p.54). Pouco depois, as políticas culturais se internacionalizaram. Destaque especial nesse processo para a atuação da Unesco, com suas múltiplas iniciativas no campo cultural, através de convenções, declarações e recomendações, que tiveram ampla repercussão no patamar internacional e em diversos países (Rubim, 2009). Tais atividades podem ser observadas através dos quadros inseridos adiante.

Quadro 1- Principais iniciativas culturais da Unesco

Declaração Universal dos Direitos de Autor	1952
Declaração de Princípios de Cooperação Cultural Internacional	1966
Convenção sobre as Medidas que se Devem Adotar para Proibir e Impedir a Importação, a Exportação e a Transferência Ilícita de Bens Culturais	1970
Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural	1972
Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais	1978
Recomendação Relativa à Condição do Artista	1980
Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular	1989
Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural	2001
Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais	2005

Fontes: Site da UNESCO e bibliografia utilizada.

Mais especificamente a atividade da Unesco na área das políticas culturais se fez, em especial, por meio da convocação de conferências sobre políticas culturais, acontecidas nas décadas de 1970 e 1980, que impactam nas políticas culturais realizadas em todo mundo. O papel da Unesco na internacionalização das políticas culturais não pode ser esquecido e subestimado.

Quadro 2 – Principais iniciativas da Unesco na esfera das políticas culturais

Mesa-redonda sobre políticas culturais – Mônaco	1967
Gênese da ideia de encontro sobre as políticas culturais	1968
Conferência Inter-Governamental sobre os Aspectos Institucionais, Administrativos e Financeiros das Políticas Culturais – Veneza	1970
Conferência Regional da Europa – Helsinski	1972
Conferência Regional da Ásia – Jacarta	1973
Conferência Regional da África – Acra	1975
Conferência Regional da América Latina e Caribe – Bogotá	1978
Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais – Mondiacult– Cidade do México	1982
Década Mundial do Desenvolvimento Cultural	1988 / 1997

Fontes: Site da UNESCO e bibliografia utilizada.

O aparecimento dos estudos sobre políticas culturais

A Unesco desempenha papel fundamental também no surgimento dos estudos sobre políticas culturais. Sua atuação não só construiu propostas internacionais e estimulou experimentos nacionais de práticas de políticas culturais, mas iniciou estudos nesta área. Sua coleção *Studies and documents on cultural policies*, iniciada na década de 60 com a publicação de *Cultural policy a preliminary study*, torna-se embrião de estudos de políticas culturais no mundo. Néstor García Canclini, em seu texto clássico escrito em 1987, também reconhece o papel fundador da Unesco em relação aos estudos de políticas culturais: El conjunto más extenso sobre políticas culturales en español es la colección de libros y fascículos preparados por la Unesco sobre los países latino-americanos” (García Canclini, 1990, p.16). Em suma, a Unesco inaugura, de maneira substantiva, a área de estudos de políticas culturais.

A afirmação acima não desconhece problemas advindos deste tipo de inauguração. Na mesma página, García Canclini anota: “La casi totalidad de esos textos se limita a describir el organigrama burocrático de los Estados, enumera las instituciones y sus principales actividades” (García Canclini, 1990, p.16). Este autor elabora, no trabalho referido, a primeira visão mais sistemática dos estudos latino-americanos no campo das políticas culturais. Ele detecta os seguintes movimentos que marcam estes estudos: 1. Das descrições burocráticas à conceituação crítica; 2. Das cronologias e discursos à investigação empírica; 3. Das políticas governamentais aos movimentos sociais; 4. Das análises nacionais à investigação internacional e 5. Da documentação sobre o passado à investigação crítica e planejamento.

Nada casual que a primeira definição mais difundida internacionalmente de políticas culturais provenha da Unesco. Ela afirma que a política cultural é: “...la suma total de los usos, acciones o ausencia de acciones de una sociedad, dirigidas a la satisfacción de ciertas necesidades culturales a través de la óptima utilización de todos os recursos materiales y humanos disponibles a una sociedad determinada en un dado momento”. Ou ainda, a política cultural: “...debe ser tomada como un cuerpo de principios operacionales, prácticas y procedimientos administrativos y presupuestarios que proveen de una base de acción cultural del Estado” (Unesco apud Nivón Bolán, 2006, p.59/60). O texto explicita adiante, que cada Estado determina sua própria política cultural de acordo com as singulares históricas de sua sociedade. A vigência desta noção não ficou restrita a este contexto inaugural. Mesmo hoje ela está presente em trabalhos latino-americanos, como ocorre no livro de Edwin R. Harvey *Políticas culturales em América Latina*. Nele, o autor aciona a noção para definir o campo das políticas culturais (Harvey, 2014, p.35).

A concepção de políticas culturais como conjunto de iniciativas também está presente em duas definições de autores brasileiros. Celso Furtado, economista e ex-ministro da cultura, em conferência datada de 1986, afirmou: “A política cultural consiste em um conjunto de medidas cujo objetivo central é contribuir para que o desenvolvimento assegure a progressiva realização das potencialidades dos membros da coletividade” (Furtado, 2012, p.64). Lia Calabre no I Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (I Enecult), em 2005, traz outra definição que

ênfatiza o caráter articulado das políticas culturais. Ela as descreve como: "...um conjunto ordenado e coerente de preceitos e objetivos que orientam linhas de ações públicas mais imediatas no campo da cultura".

Voltando a delimitação de políticas culturais da Unesco, para além da ênfase do Estado como agente privilegiado das políticas culturais, García Canclini observa a convergência das posições da entidade com o paradigma da democratização da cultura: "... esta doctrina fue la base de su tarea durante los años sesenta y parte de los setenta". (García Canclini, 1990, p.47). A democratização cultural floresce na França com o Ministério das Assuntos Culturais de André Malraux. Ela visa garantir o acesso da população, em especial seus setores subalternizados, à cultura. Mas uma cultura com C maiúsculo, uma cultura canônica e elitista. A suposição subjacente a este paradigma é o reconhecimento de uma hierarquização "legítima" da cultura, de uma cultura superior que se contrapõe a outras culturas subalternizadas, e, em casos mais radicalizados, chega a assumir que existem segmentos sociais populares sem cultura. Por óbvio, esta cultura superior se identifica com a cultura burguesa, branca, masculina, heterossexual, ocidental e oriunda dos países capitalistas hegemônicos.

Os anos 70 e 80 alteram este panorama. O paradigma da democratização da cultura passa a ser questionado na França e outros países, em conexão com a saída de André Malraux do ministério e com a rebeldia do final dos anos 60. A própria Unesco, inclusive por pressão dos novos países que aderem a organização multilateral, colabora com a revisão e com a emergência do paradigma da democracia cultural. Isaura Botelho, em uma concisa fórmula, expressa a mudança: "...não se trata de pôr a cultura (qué cultura?) ao alcance de todos, mas de possibilitar que todos os grupos vivam sua própria cultura" (Botelho, 2016, p.38/39). Cabe precisar: que vivenciem suas culturas e também aquelas de outros segmentos sociais e povos.

Em 1982, na Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, realizada na Cidade do México, a Unesco define seu conceito ampliado de cultura, que se abre para além das artes e do patrimônio material, até então delimitados e priorizados como cultura. García Canclini aponta a repercussão da noção ampliada: "Coincidentemente, la redefinición del concepto de cultura ha facilitado su reubicación en el campo político" (García Cancli-

ni, 1990, p.25). O impacto da redefinição do conceito de cultura afeta as políticas culturais em muitos países do mundo e possibilita a própria revisão do termo políticas culturais. O novo contexto, como todos os suas tensões, avanços e recuos, associados ao processo de globalização e da hegemonia neoliberal, implica em ressignificações no conceito de políticas culturais. A Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, por exemplo, "...propuso repensar las políticas culturales, ampliando el concepto de política cultural" (Cortés, 2006, p.27). Ela busca alargar a noção para além do âmbito nacional e do Estado como agente privilegiado, incorporando novos atores como sujeitos das políticas culturais. Impossível, para o mal ou para o bem, não ver finas sintonias com os horizontes políticos, sociais e culturais daqueles tempos.

Estudos latino-americanos de políticas culturais

Desenvolvido este panorama dos contextos vivenciados e de suas mutações, cabe agora mergulhar na América Latina. Ana Maria Ochoa Gautier traz pistas acerca dos enlaces singulares entre as políticas culturais e os estudos culturais latino-americanos. Ela fala da estreita conexão existente entre estudiosos e fazedores de políticas culturais, pois os estudiosos latino-americanos frequentemente trabalham na implementação de políticas (Ochoa Gautier, 2003, p.29). Ochoa Gautier assinala também a forte presença da noção de políticas culturais na mobilização do espaço público latino-americano e nos estudos culturais (Ochoa Gautier, 2003, p. 77). Ela aponta diferenças entre estudos culturais latino-americanos e aqueles metropolitanos ao anotar: "...las distancias que hay entre las definiciones de política cultural que vienen de los estudios metropolitanos sobre textos de la cultura (...) y de aquellos que vienen desde los llamados estudios culturales latinoamericanos..." (Ochoa Gautier, 2003, p.79).

Nada casual que Pablo Mendes Calado constata esse imbricamento em um autor emblemático do contexto latino-americano. Ele observa que: "...el tratamiento de las políticas culturales está presente em prácticamente toda la obra de García Canclini" (Calado, 2015, p.89). A defesa das políticas culturais por García Canclini, perpassa mesmo um texto intitulado ¿La mejor política cultural es la que no existe? (García Canclini, 2003). Em suma, tais

relacionamentos apontam as singularidades dos estudos culturais latino-americanos frente aos metropolitanos e a constituição da singular trajetória no âmbito das políticas culturais na América Latina, inclusive com relação a sua própria noção.

García Canclini, nos inícios de seu famoso texto, escreve acerca da “existencia dudosa” dos estudos de políticas culturais na América Latina dos anos 80, pois era comum ouvir dos pesquisadores frases como “De qué políticas culturales vamos a hablar si en mi país no existen” (García Canclini, 1990, p.14). Em verdade, essa perplexidade expressava o momento inaugural dos estudos de políticas culturais na América Latina. Ele conjugou o desenvolvimento dos primeiros seminários em alguns países, a exemplo de *Estado e cultura no Brasil*, coordenado por Sérgio Miceli, realizado em 1982 e publicado em 1985 (Miceli, 1985) e de *Culturas populares e política cultural*, acontecido também em 1982, na Cidade do México, organizado por Guillermo Bonfil e igualmente transformado em livro. Em 1983, no Brasil, aparece o pequeno livro de Martin Cezar Feijó, *O que é política cultural*, que traça um breve itinerário das políticas culturais no mundo e no Brasil (Feijó, 1983). García Canclini, depois de listar encontros que tiveram relevância para o desenrolar dos estudos de políticas culturais naqueles anos, destaca o grupo de trabalho sobre políticas culturais da CLACSO como uma das principais expressões da ampliação de investigações neste campo. Dele participam estudiosos como: Antonio Augusto Arantes, Carlos Catalán, José Joaquim Brunner, Luis Peirano, Néstor García Canclini, Oscar Landi e Sérgio Miceli. O grupo desenvolveu pesquisas comparativas sobre políticas culturais e consumo em Argentina, Brasil, Chile, México e Peru (García Canclini, 1990, p.21). Em seu texto, o autor esboça, com indicado, uma primeira trajetória dos estudos de políticas culturais na América Latina.

Enfrentando conceitos

Graciliano Ramos aponta como os dicionários são desconsiderados, mas afirma que não se pode trabalhar sem eles (Ramos, 1980, p.273). Cabe acatar a sugestão do escritor brasileiro e iniciar o percurso atento ao tratamento dado às políticas culturais por dicionários latino-americanos nos verbetes especializados.

Uma primeira constatação se impõe: em muitos deles não existe um tópico específico sobre políticas culturais. No *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, o verbete escrito por George Yúdice não traz propriamente uma definição da noção. Ele examina um conjunto de temas gerais sobre políticas culturais e depois esboça sua história no México, onde foi editado o dicionário (Yúdice, 2009). Já Newton Cunha, no *Dicionário SESC – A linguagem da cultura*, escreve: “Por política cultural pode-se entender, inicialmente, o conjunto de intervenções dos poderes públicos sobre as atividades artístico-intelectuais ou genericamente simbólicas de uma sociedade” (Cunha, 2003, p.511). Após a definição, ele exclui as políticas de educação deste âmbito, delinea a ação cultural do Estado, “frequentemente seletiva”, e esboça uma pequena trajetória histórica das políticas culturais no mundo. No *Diccionario del pensamiento alternativo*, Arturo Chavolla, sem mais, recorre a famosa definição de García Canclini (Chavolla, 2008, p.413). Os três dicionários culturais, tomados com amostra aleatória de existentes na América Latina, traduzem posturas distintas frente ao trabalho de delimitação da noção de políticas culturais. Em muitos casos, a análise da temática ocorre sem recurso a uma definição explicitada; em outros acontece a utilização de uma delimitação breve e, por fim, tem-se a referência ao conceito de García Canclini, marcante nos estudos latino-americanos de políticas culturais. Cabe ressaltar, que devido ao seu caráter especializado, o *Diccionario Crítico de Política Cultural*, organizado por Teixeira Coelho, será tratado adiante (COELHO, 1997).

Em 1987, no livro *Políticas culturales en América Latina*, García Canclini formulou sua conhecida definição. A vigência da noção é notável. Inúmeros autores em diversos países utilizam e/ou fazem referência a ela. Alexandre Barbalho, depois de desconhecê-la em 2005 (Barbalho, 2005), recorre a ela em 2013 (Barbalho, 2013, p.8), em sintonia fina com a larga utilização da noção por autores brasileiros, inclusive em cursos universitários, a exemplo do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) da Universidade Federal da Bahia, onde ela tem uso constante em dissertações e teses. Renata Rocha, em texto recente, também assume e se filia ao conceito (Rocha, 2017). A noção aparece citada em Ana María Ochoa Gautier (2003, p.70). Dentre os inúmeros acionamentos encontrados em diversos autores da região, podem ser citados José Tasat (2014, p.40) e Pablo Mendes Calado (2015, p.89), que em trabalhos recentes reivindicam

a noção para balizar seus estudos. Não resta dúvida que entre as definições esboçadas por autores latino-americanos, a noção de García Canclini surge como aquela mais utilizada. Sua persistência espaço-temporal a institui como um dos cânones da área.

Em 1987, García Canclini escreveu: “Entenderemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social” (García Canclini, 1990, p.26). A referida noção, ao definir políticas culturais, delimita os agentes e os objetivos, com suas conexões sociais. De imediato, nota-se uma ampliação dos agentes responsabilizados pelo desenvolvimento de políticas culturais, antes, em geral, restritos ao Estado e, na maioria das vezes, em sua feição nacional. Victor Vich, recorrendo à Ana María Uchoa Gautier (2003), assinala o novo caráter “descentrado” das políticas culturais e que “...hoy en día son generadas desde diferentes actores sociales” (Vich, 2014, p. 61). García Canclini, em sintonia fina com tais circunstâncias, torna-se um dos autores responsáveis pelo descentramento. Esse processo parece consensual para a maioria dos estudiosos que se dedicam à investigação das políticas culturais, com reafirmado por Uchoa Gautier (2003, p.69): “...en la actualidad la noción de política cultural no se moviliza desde una sola esfera (el estado) sino desde varias (los movimientos sociales, el Estado, grupos de artes, organismos internacionales etc.)”. Victor Vich, partidário de descentramento, entretanto, mesmo aplaudindo a diversificação dos sujeitos das políticas culturais, faz uma ressalva a ser considerada: “En resumen, el Estado debe ocupar una posición central en la elaboración de políticas culturales, aunque sepa de antemano que no es el único actor en el escenario...” (Vich, 2014, p.64). Em uma atualização da sua definição, publicada em 2005, em sintonia com o processo de globalização em curso, García Canclini incorpora a dimensão transnacional às políticas culturais a sua noção: “Pero esta manera de caracterizar el ámbito de las políticas culturales necesita ser ampliada teniendo en cuenta el carácter transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad” (García Canclini, 2005, p.65).

Os dois primeiros objetivos propostos por García Canclini, orientar o desenvolvimento da dimensão simbólica e atender às

necessidades culturais da população, não sofrem interpelações potentes por outros autores. Eventuais críticas ocorrem, por exemplo, acerca da capacidade operacional de desvelar o desenvolvimento simbólico ou delimitar as necessidades culturais da população. Nada que coloque em xeque tais finalidades, que conectam as políticas culturais e as sociedades nas quais elas se conformam. Tais finalidades enfatizam a cultura como dimensão substantiva do desenvolvimento da sociedade e como uma das necessidades sociais da população que deve ser atendida pelo Estado, por meio de políticas públicas. A história recente das práticas e dos estudos no campo das políticas culturais sugere, nestes dois casos, potenciais de atualização nas suas formulações. Eduardo Nivón Bolán e Delia Sánchez Bonilla escrevem, em texto recente: “En materia de cultura, las políticas públicas se traducen en la satisfacción de necesidades culturales o, dicho de otra forma, en el cumplimiento de los derechos culturales” (Nivón Bolán e Sánchez Bonilla, 2016, p.53). A consolidação de novas noções nos estudos de políticas culturais, a exemplo de direitos culturais na citação acima, pode colaborar na reescrita com mais sintonia contemporânea da noção de políticas culturais, pois ela hoje dificilmente pode ser imaginada sem referência a garantia dos direitos culturais.

A situação se configura totalmente distinta com relação ao terceiro objetivo listado: a construção de consensos para manutenção do *status quo* ou para a transformação da sociedade. Neste caso, autores assumem posições diversas e muitas vezes divergentes. Alguns, como Guillermo Cortés concordam com tal objetivo. Ele frisa que as políticas devem não apenas atender as necessidades da população, mas necessitam “...incidir en algún tipo de cambio o transformación social” (Cortés, 2006, p.42). Outros autores, na contramão, promovem exclusões e interdições, a exemplo de Teixeira Coelho (1997). Desnecessário destacar esta dimensão como vital para discutir o posicionamento político-ideológico e a questão da neutralidade ou não das políticas culturais. Adiante tais temas serão devidamente enfrentados.

Fora a explicitação que as políticas culturais exigem um “conjunto de intervenções”, a noção de García Canclini não enumera nenhuma outra exigência inerente para delimitar o campo das políticas culturais. Neste âmbito, diversos outros condicionantes poderiam ser acionados para demarcar melhor as fronteiras do

conceito. A necessidade intrínseca de características como articulação, continuidade e sistematicidade, imanentes a uma efetiva política cultural não devem ser esquecidas para delimitar de modo mais consistente as zonas de pertencimento à noção. Marco Margulis introduz uma dimensão, que ele considera imprescindível às políticas culturais e seu conceito: a deliberação intencional das políticas culturais. Ele escreve em seu texto: “Otras transformaciones de la cultura provienen de acciones manifiestamente orientadas a actuar sobre algún aspecto de ésta: estamos en el terreno de las políticas culturales” (Margulis, 2014, p13). Em sua definição de políticas culturais, o autor acrescenta ainda outra variável: a capacidade de realizar mudanças no ambiente cultural. Ele escreve: “...consideramos políticas culturales, es decir, a las intervenciones públicas o privadas, por parte de sectores gubernamentales, de instituciones de la sociedad civil o de otros actores sociales con capacidad de acción suficiente, que explícitamente apuntan a introducir cambios en el plano cultural (Margulis, 2014, p.15). Desde modo, caberia aduzir tais variáveis e acrescentá-las à noção de García Canclini. Ela deve incorporar dimensões intrínsecas vitais para a caracterização cristalina de ações e formulações como políticas culturais.

Por certo, qualquer conceito se mostra incapaz de reter todas as dimensões imanentes a um fato social. Ele expressa apenas os componentes essenciais da singularidade de um determinado acontecimento. Entretanto, para sua mais adequada explicitação, pode-se enumerar algumas abrangências acolhidas pela noção estudada. Deste modo, deve-se acrescentar que as políticas culturais compreendem, explícita ou implicitamente, além dos aspectos já assinalados, outras variáveis. Nivón Bolán (2006, p.64) enfatiza a necessidade de existir um aparato institucional para formular, coordenar e executar as políticas culturais. De modo mais sistemático, um conjunto de eixos analíticos, a serem atendidos e solicitados às políticas culturais, foram enumerados em 2007: 1. Concepção de política acionada; 2. Definição de cultura escolhida; 3. Formulações e ações desenvolvidas; 4. Objetivos e metas; 5. Caracterização dos agentes; 6. Delimitação dos públicos; 7. Instrumentos, meios e recursos (financeiros, humanos, materiais, legais etc.) e 8. Momentos da dinâmica da vida cultural contemplados. Tais momentos podem ser diferenciados em: 1. Criação, invenção e inovação; 2. Difusão, divulgação e transmissão; 3. Circulação, intercâmbios, trocas, cooperação; 4. Análise, crítica,

estudo, investigação, pesquisa e reflexão; 5. Formação; 6. Conservação e preservação; 7. Fruição, consumo e públicos e 8. Organização do campo cultural: legislação, gestão, produção, programação e curadoria (Rubim, 2007). José Luis Mariscal Orozco delimita a criação, produção, difusão e formação como dimensões relevantes para gestores culturais (Mariscal Orozco, 2012, p. 23).

Neutralizações das políticas culturais

No inaugural livro sobre políticas culturais na América Latina, aparece outro conceito de políticas culturais, definido por alguns estudiosos como formalista. Seu principal autor, José Joaquín Brunner, preocupado com as relações entre democracia e políticas culturais, anota textualmente: “En otras palabras, las políticas culturales democráticas son - en su sentido más general - políticas *formales*. Persiguen arreglos institucionales más que aplicar contenidos cognitivos a la sociedad” (Brunner, 1990, p.198). Conforme o autor, caberia criar “estruturas de oportunidades” (entendidas como mercados, sistemas de seleção, pluralidade de ofertas, variedade) e impedir que sejam interdidas por algum fechamento ideológico ou manipulação monopolista (Brunner, 1990, p. 198). Ele torna mais explícita sua noção em 1988, quando descreve como políticas culturais: “...intentos de intervención deliberada, con los medios apropiados, en la esfera de constitución pública, macrosocial e institucional de la cultura, con el fin de obtener efectos buscados”. Adiante, Brunner especifica as suas modalidades de atuação: “Son, por lo general, formas de intervención que tienden a operar sobre el nivel organizacional de la cultura: preparación y carrera de los agentes, distribución y organización de los medios, renovación de los medios, formas institucionales de la producción y circulación de bienes simbólicos etc.” (Brunner, 1988, p. 268).

A postura liberal do autor, que adota apenas os procedimentos formais da democracia e negligência sua dimensão substantiva, ao esquecer as profundas desigualdades próprias da sociedade capitalista, foi criticada por diversos autores. Beatriz Sarlo, em 1988, na revista *Punto de Vista*, comentou: “Limitar las políticas a funcionar como garantías de igualdad formal de los agentes que intervengan supone una abstracción o grado cero de desigualdad cultural y material. En el proceso cultural los sujetos no son efec-

tivamente iguais ni en sus oportunidades de acceso a los bienes simbólicos ni en sus posibilidades de elegir, incluso dentro del conjunto de bienes que están efectivamente a su alcance” (Sarlo apud Rocha, 2017, p.691/692). Em recente texto, Renata Rocha (2017) também crítica a noção e mobiliza outros autores nos seus reparos às concepções de José Joaquín Brunner. No Brasil, a presença deste autor ocorre em outro patamar. Isaura Botelho, por exemplo, retomou Brunner não para trabalhar orientada por sua noção de políticas culturais, mas para utilizar distinção proposta por ele entre as concepções antropológica e sociológica da cultura e suas implicações nas políticas culturais (Botelho, 2016, p.20-27).

José Joaquín Brunner parece não ter sido capaz de constituir uma genuína corrente liberal na América Latina a partir de sua concepção das políticas culturais. Mas o horizonte de uma perspectiva de neutralidade para as políticas culturais, inscrita na sua formulação, se mostrou persistente através de diferentes caminhos teóricos e analíticos. Diversos olhares podem ser mobilizados para explicar tal permanência. Talvez tenha centralidade a não tessitura de formulações e de práticas radicalmente democráticas do Estado nas suas relações com a cultura. Inúmeros autores tematizaram a cultura em contraponto aos Estados autoritários e seu dirigismo cultural vigentes na América Latina até os anos 80, configurando uma percepção sempre negativa da ação estatal. Outros aderiram à visão neoliberal do Estado mínimo, que prevaleceu na região, em especial nos anos 80 e 90, e que negou o Estado enquanto agente de políticas culturais, em detrimento do “mercado”. Em ambos casos a neutralização do Estado se tornou funcional. A interdição do Estado (também) fazer cultura tem sido muitas vezes verbalizada, inclusive por personalidades e segmentos democráticos e de esquerda. Estranhamente nunca se profere a mesma proibição em relação às empresas e ao “mercado”. A discussão das conexões possíveis entre um Estado (radicalmente) democrático e cultura necessita ser enfrentada para elucidar melhor suas potencialidades na configuração de políticas culturais e sua noção (Rubim, 2016).

Para além da neutralização das políticas culturais através da negação de um possível papel ativo e democrático do Estado, ainda existiram aqueles que tomam a neutralidade como requisito para erigir as políticas culturais como ciência. Teixeira Coelho, por exemplo, propõe a política cultural como “...uma ciência da organi-

zação das estruturas culturais” (Coelho, 1997, p. 293). A proposição encontra-se estritamente associada à perspectiva do autor de que “O conceito de política cultural apresenta-se (sic) com frequência sob a forma altamente ideologizada” (Coelho, 1997, p.293). Ele recorre a uma noção bastante aproximada daquela de García Canclini: “...a política cultural é entendida habitualmente como programa de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as *necessidades culturais* (grifado pelo autor) da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas” (Coelho, 1997, p.293). Mas exclui o restante da noção de García Canclini, que fala em obter consenso para manutenção de uma ordem social ou sua transformação, e o submete a crítica (Coelho, 1997, p.293-294). Cabe observar que García Canclini não associa as políticas culturais a um determinado consenso, seja a favor da manutenção ou da transformação da sociedade. Ele apenas afirma que uma das finalidades das políticas culturais está umbilicalmente associada à disputa de consensos na sociedade. Alexandre Barbalho critica a pretensão cientificista do autor “...na medida em que política e cultura não são sinônimos nem se confundem com ciência” (Barbalho, 2005, p. 35). Recorrer à ciência para fazer esquecer o poder de escolhas imanente às políticas culturais não parece ser uma boa contribuição à elaboração conceitual.

Definições neutralizadas de políticas culturais não se circunscrevem à América Latina. Vital Beneyto, de acordo com Xan Bouzadas Fernández um dos pioneiros dos estudos na Espanha, definiu políticas culturais: “Como conjunto de medios movilizados y de acciones orientadas a la consecución de fines, determinados éstos y ejercidas aquéllas por las instancias de la comunidad – personas, grupos e instituciones – que por su posición dominante tienen una especial capacidad de intervención em la vida cultura de la misma” (Beneyto apud Bouzadas Fernández, 2007, p 130). Ainda que fale em posição dominante, a definição não abandona a formulação de pretensa posição neutral. A visão das políticas culturais como “mais burocrática que criativa”, esboçada por Toby Miller e George Yúdice (2004, p.11), também parece colaborar na redução das políticas culturais às conformações puramente administrativas, menosprezando sua capacidade de inovação e de proposição de alternativas políticas.

Uma das opções mais vigentes para construção de formulações “neutras” de políticas culturais floresce como sua redução às suas dimensões tão somente administrativas. Victor Vich critica esta postura: “...la política cultural no puede terminar reduciéndose a la pura ‘gestión administrativa’, aunque sepamos de hecho que una política cultural que carezca de una gestión eficiente – por más que tenga muchos presupuestos claros – está siempre condenada al fracaso” (Vich, 2006, p.60). Para ele, além de não se reduzir a uma mera administração, as políticas culturais: “...deben tener claros objetivos de intervención social” (Vich, 2014, p.60/61). Em outra passagem de seu primeiro texto, Victor Vich, depois de assinalar que se vive hoje em uma sociedade que promove a constante desigualdade entre atores sociais, observa que: “...toda política cultural tiene que contribuir a atacar tal problema y tiene que servir para fundar nuevos vínculos entre las personas” (Vich, 2006, p.66). Luis Guillermo Lumbreras, em capítulo no mesmo livro, aponta que a política cultural “...define las alternativas reales de sus propósitos de futuro” (Lumbreras, 2006, p.73).

De modo mais cristalino, Mario Margulis constata que as políticas culturais nem sempre assumiram perspectiva emancipadora, mas foram muitas vezes utilizadas a favor da exploração, do racismo, dos preconceitos e de restrições extremas das liberdades e direitos humanos (Margulis, 2014, p.22). Ainda que nas sociedades, quase sempre, prevaleça uma visão positiva da cultura, sua valorização não pode esconder e esquecer que existem também culturas cheias de preconceitos e discriminações de classe, etnia, gênero, orientação sexual, idade, origem regionais etc. Por certo, culturas oprimiram nações, comunidades e indivíduos e foram utilizadas com tais finalidades. De modo semelhante, as políticas culturais são perpassadas por horizontes de poder contraditórios e contrapostos, o que inibe, mais uma vez, a ideia de que elas sejam ou devam ser neutras. Uma pergunta que não pode calar acerca de políticas culturais: porque, em regimes radicalmente democráticos, recursos públicos devem ser usados para apoiar o desenvolvimento de qualquer tipo de cultura, mesmo aquelas opressoras e carregadas de preconceitos, sem que se considere seu compromisso com a cidadania e os direitos da população, com seu caráter de cultura cidadã?

Em palavras bem transparentes, as políticas culturais não

podem se furtrar ao âmbito dos valores e debate público, ainda que, como constata Ana María Ochoa Gautier: “La idea de que las políticas culturales construyen valores es casi lugar común en los estudios culturales. Pero en espacio público, fuera de la academia, hay mucha ambigüedad en torno a esta idea” (Ocha Gautier, 2003, p.22). Para a autora o vínculo entre políticas culturais e valores tem relação com a ampliação do campo das políticas culturais. Ele agora não pode ser pensado como restrito ao estado, nem como mera organização dos bens e serviços culturais, mas “...como un campo en el cual el sentido y valor de lo simbólico se define desde a capacidad de mediar procesos culturales, políticos y sociales” (Ocha Gautier, 2003, p.83). Lucina Jiménez na introdução do livro de Eduardo Nivón Bolán reforça igualmente a conexão entre políticas culturais e valores. Ela elogia o autor por abandonar uma concepção de política cultural desenhada por planejadores presos a objetivos, resultados e metas e “...en cambio colocar el acento en los valores (...) para sí construir las políticas culturales democráticas de este siglo” (Jiménez, 2006, p.16/17). Dentre os valores enumerados por ela podem ser lidos: direitos culturais, ética de cooperação cultural, diversidade, sustentabilidade ambiental, participação, memória, autonomia e solidariedade. O próprio Eduardo Nivón Bolán assinala que a política cultural se empobrece se for reduzida a mera esfera administrativa e “...se la priva de su sentido utópico, de compromiso con un modelo de sociedad” (Nivón Bolán, 2006, p.59).

Novas aberturas conceituais

As complexas mutações ocorridas na sociedade, na cultura e nos estudos sobre cultura e políticas culturais, em especial, com a valorização da diversidade cultural, o advento do conceito ampliado de cultura e o descentramento dos agentes das políticas culturais, criam condições para o surgimento de novas perspectivas de compreensão e definição da noção de políticas culturais na América Latina. Guillermo Cortés observa que, desde os anos 80 do século XX, o tema das políticas culturais gerou uma extensa discussão, segundo ele, “esencialmente teórica”, que se traduziu “...en un corpus de conceptos, definiciones, recomendaciones y orientaciones generales” (Cortés, 2006, p.20). Apesar de discor-

dar da afirmação do carácter teórico da produção, não há como negar que, a partir daqueles tempos, os estudos de políticas culturais se desenvolveram no mundo e, mais especificamente na América Latina. No caso brasileiro, eles tiveram seus inícios na década de 80, mas só ganharam folego com a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, durante o governo Lula. Resultantes de tais mudanças, campo e conceito de políticas culturais se expandiram. Ana Rosas Mantecón e Eduardo Nivón Bolán, por exemplo, falam que a concepção geral de políticas culturais se ampliou, deixando de ser um mero instrumento desenhado para oferecer serviços culturais e dar acesso a eles, para ser um dispositivo "... que puede transformar las relaciones sociales, apoyar la diversidad e incidir em la vida ciudadana" (Rosas Mantecón e Nivón Bolán apud Ocha Gautier, 2003, p. 81/82).

Neste horizonte, outras perspectivas de análise aparecem e novas definições de políticas culturais florescem. Arturo Escobar, em 1999, propôs entender políticas culturais "...como el proceso que se ejecuta cuando los actores sociales, moldeados o caracterizados por diferentes significados y prácticas culturales, entran en conflicto" (Escobar, Arturo apud Nivón Bolán, 2006, p.58). O novo olhar assumido pelo autor colombiano, incorpora como agentes de políticas culturais setores subalternizados em seus embates políticos contra a ordem cultural vigente. Retomada e atualizada por meio das presenças de Sonia Alvarez e Evelina Dagnino como coautoras, a noção é contraposta explicitamente ao uso corrente do conceito de políticas culturais, como ação dos Estado e de outros agentes na área da cultura, "...vista como terreno autónomo separado de la política...". Apesar do exagero de considerar que a formulação conceitual anterior de políticas culturais implica sempre e necessariamente na desconexão entre política e cultura, os autores pretendem chamar a atenção sobre o vínculo constitutivo entre cultura e política. Conforme eles: "El lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas con dichas prácticas". Em resumo, eles afirmam: "Con la expresión políticas culturales nos referimos, entonces, por lo cual lo cultural deviene en hechos políticos" (Álvarez, Dagnino e Escobar, 1999, p. 135). Um pouco adiante, na página 141 no texto, eles reafirmam que: "...las identidades y estrategias colectivas de todos los movimientos sociales están inevitablemente ligados al

âmbito de la cultura". Em texto publicado em 2000, os mesmos autores enfatizam que movimentos sociais "...quando apresentam concepções alternativas de mulher, natureza, raça, economia, democracia ou cidadania, que desestabilizam os significados culturais dominantes, os movimentos põem em ação uma política cultural" (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000, p. 25). Tal perspectiva amplia a noção de políticas culturais, pois considera que as lutas políticas que trazem imanentes concepções culturais contrapostas às dominantes e se insurgem contra esta vigência, devem ser acolhidas no conceito de políticas culturais.

A distinção existente na língua inglesa entre *policy* e *politics* pode ajudar na explicitação das duas vertentes interpretativas ensaiadas para o conceito de políticas culturais. O primeiro termo, quando associado ao termo cultura, como na expressão *cultural policy*, remete a uma aceção relativa à atuação pública no campo cultural. Já o segundo, quando inscrito em *cultural politics*, se refere à luta pelo poder ou mais precisamente ao significado cultural imbricado em ato político. Eduardo Nivón Bolán propõe uma distinção na língua espanhola entre Política, no singular e com maiúscula, para designar a primeira e políticas, em minúscula e no plural, para corresponder a segunda expressão inglesa (Nivón Bolán, 2006, p. 59). Pouco depois de apresentar esta proposição, o autor mexicano, na referida página, opta por entender as políticas culturais como atuações públicas e "...acciones de gobierno". Ochoa Gautier toma uma posição diferente. Após visitar o jogo de significados, ela aceita a segunda alternativa como políticas culturais e acredita que tal noção abarca "...una gama de mediaciones entre lo político y lo cultural y lo cultural y lo político..." que permite incorporar atores sociales marginalizados (Ochoa Gautier, 2003, p.74).

Em linhagem próxima, outros estudiosos trilham estes caminhos, demonstrando que tal abertura conceitual guarda sintonia com a circunstância contemporânea e que, por isto mesmo, não pode ser descartada, sem mais, mesmo que se reconheça a complexidade que acarreta à definição do conceito de políticas culturais e as análises deste campo, agora bastante ampliado. Reivindicar a dificuldade de operacionalização para obstruir tal abertura parece não ter sentido. Interdições semelhantes já tinham sido acionadas contra as ideias de desenvolvimento simbólico e, em especial, de satisfação das necessidades culturais da popu-

lação, contidas na definição de García Canclini. De modo similar, a reconsideração por Isaura Botelho (2016) das noções de sentido antropológico e sociológico da cultura, esboçados por Brunner, não deve bloquear à utilização do conceito amplo de cultura pelas políticas culturais, mas sobretudo indicar a complexidade e dificuldades advindas do acionamento desta noção ampliada para as políticas culturais.

Outra ponderação que pode ser feita diz respeito à possível recaída no paradigma anterior dos relacionamentos, no qual a política instrumentaliza e submete a cultura. A proposição de Álvarez, Dagnino e Escobar não me parece que retome esta postura, pois a luta política aparece como meio para a transformação da sociedade, que se conforma sempre e necessariamente como político-cultural, como mudança na concepção de mundo. Ou seja, no horizonte destes autores política e cultura estão imbricados na luta pela transformação social. Talvez tal proposição de enlace constitutivo entre cultura e política possa ser discutível, mas ele não permite subsumir a cultura à política, como ocorreu historicamente. Neste sentido, não compartilho com as ressalvas feitas por Renata Rocha (2016) a este conceito em sua abordagem teórico-conceitual acerca dos estudos de políticas culturais na América Latina.

Na trilha aberta por estas mudanças, surgem novas noções ampliadas de políticas culturais na América Latina, ainda que não compartilhem, muitas vezes, os mesmos horizontes teórico-conceituais. Daniel Mato anota que a ideia de políticas culturais “... integra todo aquello que se relaciona con el carácter simbólico de las prácticas sociales y en particular a la producción de representaciones sociales...” (Mato, 2001, p. 149). Ana Wortman, em texto de 2002, engloba como política cultural a ação e ordem política determinada que produz: “...representaciones e imaginarios sociales que inciden en el plano del simbólico social, en la generación de un *ethos* epocal que penetra en las prácticas de la vida cotidiana” (Wortman, 2002, p. 325). A colombiana Ana María Ocha Gautier, por exemplo, em seu livro, define políticas culturais como: “... la movilización de la cultura llevada a cabo por diferentes agentes – el estado, los movimientos sociales, las industrias culturales, instituciones tales como museos u organizaciones turísticas, asociaciones de artistas y otros – con fines de transformación estética, organizacional, política, económica y/o social” (Ocha Gautier,

2003, p.20). Na Argentina, Mário Margulis reivindica uma concepção “...más amplia de las políticas culturales”, entendida como ações deliberadas do setor público, do privado ou de ambos, “... dirigidas a actuar sobre los códigos de la cultura, lo que implica en intervenir en los sistemas de signos y en las estructuras de significación, históricamente constituidos y compartidos por grandes grupos, que sustentan las formas arraigadas de percibir, apreciar, relacionarse y actuar, y que orientan las prácticas” (Margulis, 2014, p.20). Neste sentido, conforme as teses defendidas pelo estudioso, as políticas culturais não ficam restritas a uma lógica estético-ilustrada, característica das formulações mais tradicionais das políticas culturais, mas conseguem se realizar em uma perspectiva sócio- semiótica. Isto é, ela passa a acolher outras políticas públicas nem sempre aceitas no âmbito estritamente culturais, como as políticas de transformação urbana.

Considerações finais

Esta viagem pelos itinerários da noção de políticas culturais na América Latina, por certo, não parece capaz de contemplar todos os sentidos atribuídos ao termo nesta região do mundo. A fragilidade, ainda presente no intercâmbio acadêmico e cultural, opera dificultando o conhecimento e a divulgação de autores e obras produzidas na região. A dispersão característica dos estudos de políticas culturais, seja nos países latino-americanos, seja em diversas esferas de conhecimento em um mesmo país, complicam ainda mais o trabalho de investigação e análise. Apesar das dificuldades, o texto buscou ser o mais abrangente possível ao visitar a bibliografia existente em diversos países e áreas de conhecimento. Não se pretendeu em momento algum chegar a um conceito determinado de políticas culturais, mas percorrer e discutir talvez as mais expressivas noções esboçadas por autores latino-americanos. A visão subjacente ao texto é que não existe, nem é preciso necessariamente um conceito canônico de políticas culturais, de modo similar ao que acontece com relação termo cultura e seus múltiplos significados. A multiplicidade de sentidos, presente em ambos os casos ainda que, de modo bastante desigual, pode acarretar dificuldades de análise e precisão, mas demonstra a riqueza e a diversidade de enfoques possíveis para

dar conta destes complexos universos. Nesta perspectiva, parece razoável imaginar que a coexistência, sempre tensa, de conceitos diferenciados, que podem se contrapor, mas igualmente dialogar e mesmo se entremear, antes de fragilizar o campo, apontam para sua complexidade e seu desenvolvimento.

Bibliografia

- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. Lo cultural e lo político en los movimientos sociales em América Latina. In: GARCÍA CANCLINI, Néstor e MONETA, Carlos Juan (orgs.). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México/Caracas, Grijalbo/ SELA, 1999, p.357-374.
- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. Introdução: o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo (orgs.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000, p.15-57.
- BARBALHO, Alexandre. Política cultural. In : RUBIM, Linda (org.)
- *Organização e produção da cultura*. Salvador, EDUFBA, 2005, p.33-52. BARBALHO, Alexandre. *Política cultural*. Salvador, Secretaria de Cultura da Bahia, 2013.
- BOTELHO, Isaura. As dimensões da cultura e o lugar das políticas públicas. In: BOTELHO, Isaura. *Dimensões da cultura. Políticas culturais e seus desafios*. São Paulo, Edições SESC, 2016, p. 19-39.
- BOUZADAS FERNÁNDEZ, Xan M. Financia acerca del origen y genesis de las políticas culturales occidentales: arqueologías e derivas. In: *O público e o privado*. Fortaleza, (9):111-147, jan./jun. 2007.
- BRUNNER, José Joaquín. Políticas culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades. In: GARCIA CANCLINI, Néstor (org.) *Políticas Culturales en América Latina*. Buenos Aires, Grijalbo, 1987, p.175-203. BRUNNER, José Joaquín. *Un espejo trizado: ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago, FLACSO, 1988.

- CHAVOLLA, Arturo. Política cultural. In: BIAGINI, Hugo E. e ROIG, Arturo A. (org.) Diccionario del pensamiento alternativo. Cidade do México, Editorial Biblos, 2008, p. 413-414.
- CORTÉS, Guillermo. Tan cerca y tan lejos: los vaivenes de las políticas culturales. In: CORTÉS, Guillermo e VICH, Victor (orgs.) Políticas culturales: ensayos críticos. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Nacional de Cultura, 2006, p. 19-43.
- CUNHA, Newton. Política cultural. In: CUNHA, Newton. *Dicionário SESC. A linguagem da cultura*. São Paulo, SESC, 2003, p.511-512.
- FEIJÓ, Martin Cezar. *O que é política cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1983. FURTADO, Celso. *Ensaio sobre cultura e o Ministério da Cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto / Centro Internacional Celso Furtado, 2012.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano*. In: GARCIA CANCLINI, Néstor (org.) *Políticas Culturales en América Latina*. Buenos Aires, Grijalbo, 1987, p.13-59.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Definiciones en transición*. In: MATO, Daniel (org.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales em tiempos de globalización*. Buenos Aires, Clacso, 2001, 57-67.
- HARVEY, Edwin R. *Políticas culturales en América Latina. Evolución histórica, instituciones públicas, experiencias*. Madrid, Fundación SGAE, 2014.
- LEBIVICS, Herman. *La misión de Malraux. Salvar la cultura francesa de las fábricas de sueños*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- LUNATCHARSKY, Anatole. *As artes plásticas e a política na URSS*. Lisboa, Estampa, 1975.

- LUMBREERAS, Luis Guillermo. El papel del estado en el campo de la cultura. In: CORTÉS, Guillermo e VICH, Victor (orgs.) *Políticas culturales: ensayos críticos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Nacional de Cultura, 2006, p. 70-111.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe e escritos políticos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).
- MARGULIS, Mario. Políticas culturales: alcances y perspectivas. In: MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo e LEWIN, Hugo y otros. *Intervenir en la cultura. Más allá de las políticas culturales*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2014, p.13-32.
- MARISCAL OROZCO, José Luis. Introducción: encuentros y divergencias de una profesión en construcción. In: MARISCAL OROZCO, José Luis (org.). *Profesionalización de gestores culturales en Latinoamérica. Estados, universidades y asociaciones*. México, UDGVIRTUAL, 2012, p.21-30.
- MATO, Daniel. Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apologías e demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. In: MATO, Daniel (org.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires, CLACSO, 2001, p.147-177.
- MENDES CALADO, Pablo. *Políticas culturales: rumbo y deriva. Estudio de caso sobre la (ex)Secretaría de Cultura de la Nación*. Caseros, RGC Libros, 2014.
- MICELI, Sérgio. *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo, Difel, 1985. MIKHAILOV, Aleksandr. *Maiakovski. O poeta da revolução*. Rio de Janeiro / São Paulo, Record, 2008.
- MILLER, Toby e YÚDICE, George. *Política cultural*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2004.
- NIVÓN BOLÁN, Eduardo. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. Cidade do México, Conselho Nacional para a Cultura e as Artes, 2006.

- NIVÓN BOLÁN, Eduardo e BONILLA, Delia Angelina Sánchez. La gestión cultural en América Latina. In: AMAYA TRUJILLO, Janny; RIVAS LÓPEZ, José Paz e MERCADO ARCHILA, María Isabel (orgs.). *Diversidad, tradición e innovación en la gestión cultural. Teorías y contextos. Tomo 1*. Guadalajara, UDGVirtual, 2016, p.21-56.
- OCHOA GAUTIER, Ana María. *Entre los deseos y los derechos*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.
- PALMIER, Jean Michel. *Lénine, l'art et la revolución*. Paris, Payot, 1975.
- RAMOS, Graciliano. *Linhas tortas*. Rio de Janeiro, Record, 1980.
- ROCHA, Renata. Políticas culturais na América Latina: uma abordagem teórico-conceitual. In: *Políticas Culturais em Revista*. Salvador, 9(2):674-703, 2016.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais entre o possível e o impossível. In: NUSSBAUMER, Giselle (org.). *Teorias e políticas de cultura*. Salvador, EDUFBA, 2007, p.139-158.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais e novos desafios. In:
Matrizes. São Paulo, 2(2):93-115, 2009.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. Observações acerca das relações entre estado e cultura. In: CUNHA FILHO, Francisco Humberto; AGUIAR, Marcus Pinto e COSTA, Rodrigo Vieira (orgs.). *Direitos culturais: múltiplas perspectivas*. Fortaleza, Editora UECE, 2016, p.124-140.
- SOCIEDAD ESTATAL DE CONMEMORACIONES CULTURALES.
Las misiones pedagógicas 1931-1936. Madrid, Publicaciones de la Residencia de los Estudiantes, 2006.

- TASAT, José. Las políticas culturales como políticas públicas: la gestión de la cultura en nivel local. In: TASAT, José (org.). *Políticas culturales públicas*. Sáenz Peña, EDUNTREF, 2014, p. 31-54.
- TEIXEIRA COELHO. Política cultural. In: TEIXEIRA COELHO. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo, Iluminuras / FAPESP, 1997, p. 293-300.
- URFALINO, Philippe. *L'invention de la politique culturelle*. Paris, Hachette Littératures, 2004.
- UPCHURCH, A. John Maynard Keynes, the Bloomsbury Group and the origins of the Arts Council Movement. In: *International Journal of Culture Policy*, 10(2):203-217.
- VICH, Victor. Gestionar riesgos: agenda y maniobra en la política cultural. In: CORTÉS, Guillermo e VICH, Victor (orgs.) *Políticas culturales: ensayos críticos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Nacional de Cultura, 2006, p. 45-70.
- VICH, Victor. Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- WORTMAN, Ana. Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina. In: MATO, Daniel (org.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas em cultura y poder*. Caracas, CLACSO / CEAP / FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, p.327-337.
- YÚDICE, George. Política cultural. In: SZURMUK, Mónica e IRWIN, Robert Mckee (orgs.). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, Siglo XXI, 2009, p. 214-219.

CONCEPTOS CLAVE DE LA GESTIÓN CULTURAL

ENFOQUES DESDE LATINOAMÉRICA

Volumen I

Esta obra tiene como objetivo brindar un primer acercamiento al lenguaje de la gestión cultural en Latinoamérica. Un intento de poner en palabras, de realizar una reflexión de lo que se hace y se piensa desde diversos lugares de nuestras múltiples y extensas realidades que nos caracterizan. Como tal, estos conceptos que presentamos están abiertos y en movimiento, y a partir de ello se pueden armar y desarmar, construir y deconstruir, diversos enfoques y tendencias que buscan dar sentido a una gestión cultural latinoamericana que se encuentra en la búsqueda de sí misma.

En gran parte de la historia de nuestra práctica, hemos recibido las influencias externas de las formas de hacer, pensar y nombrar la acción cultural. Por tal motivo, y como resultado de múltiples procesos de formalización o profesionalización, nos vemos en la necesidad de tener claridad de los conceptos y diseñar formas posibles de deslindar campos respecto a las importaciones, en muchos casos mecánicas y fuera de lugar, al mismo tiempo que nos llevan a revisar críticamente la forma en que nos vemos y somos vistos.

Los términos aquí expuestos buscan dar sentido a una práctica que se viene realizando desde hace muchos años y que necesita ser pensada. No pretenden ser homogéneos ni hegemónicos, sino contribuir a la reflexión de una gestión cultural que cada vez más se perfila como la posibilidad de constituirse en un referente de la acción cultural en Latinoamérica.

CONCEPTOS CLAVE DEL VOLUMEN I

Administración Cultural / Winston Licona Calpe (Colombia) – Arte / Pablo Andrade Blanco (Chile) – Cultura / Lorena González Fuentes (Chile) - Cultura Ambiental / Ana Rosa Castellanos C. (México) - Cultura y Poder / Héctor Ariel Olmos (Argentina) – Educación / Daniel Fauré Polloni (Chile) - Estética / Sandra Páramo Posada (Colombia) – Género / Oscar Hernández-Hernández (México) – Historia / Rafael Chavarría Contreras (Chile) y José Valdés Vergara (Chile) - Identidades y Diversidad cultural / Carlos Yáñez Canal (Colombia) Latinoamérica / Jorge Gómez Agudelo (Colombia) y Jaime Pineda Muñoz (Colombia) - Oferta y Consumo cultural / Tomás Peters (Chile) – Paz / Mario López Becerra (Colombia) y Vizney Bustamante Sierra (Colombia) Pensamiento Ambiental / Ana Patricia Noguera de Echeverri (Colombia) Política Cultural / Antonio Albino Canelas Rubim (Brasil)