

DEL FOLCLOR Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN COLOMBIA. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE DOS CONCEPTOS ANTAGÓNICOS.¹

ÁLVARO ANDRÉS SANTOYO

INTRODUCCIÓN

Durante la última década el campo cultural en Colombia, al igual que en otros países latinoamericanos y del mundo, ha visto el surgimiento y posicionamiento de un nuevo sujeto de discusión: el patrimonio cultural inmaterial (PCI). Jalonado desde 2001 por el programa de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad y desde el 2003 con la adopción de la Convención para la Salvaguardia del PCI, ambos liderados por la UNESCO, hoy en día el PCI se ha instalado en la esfera pública como un discurso alrededor del cual confluyen instituciones, actores sociales y recursos, al tiempo que empieza a generar algunos debates políticos y académicos interesantes que buscan desenmascarar la supuesta neutralidad que suele evocar el término de patrimonio cultural, al ser de todos y de nadie al mismo tiempo. Ahora bien, tras más de una década de políticas públicas orientadas a fortalecer los procesos de creación y fortalecimiento cultural, la irrupción del PCI parece actualizar algunas nociones de cultura que se creían superadas.

En efecto, se pueden apreciar dos reacciones diferentes a la escucha del término de patrimonio cultural inmaterial. Por un lado, las mentes de la gente parecen detenerse primero en las dos primeras palabras y, por añadidura, en la tercera, la cual empieza a funcionar simplemente como un adjetivo, exótico

¹ Este artículo es fruto de la investigación Observatorio de Patrimonio Cultural MIA, financiada por el ICANH, Colciencias y la Fundación Erigaie.

aún en el campo cultural. Este proceso mental no es neutral, pues suele evocar una serie de ideas, prácticas y discursos asociados principalmente con la arquitectura, la archivística, la arqueología, la restauración de bienes muebles y las artes plásticas, disciplinas cuyos productos y/u objetos de estudio eran los únicos considerados, desde el punto de estrictamente institucional, patrimonio cultural de la nación. Por el otro, la segunda reacción frente al PCI consiste en que el oyente hace énfasis en la tercera palabra, creando inmediatamente asociaciones con términos como folclor y cultura popular, estableciendo una continuidad entre ellos. Ejemplo de esta reacción son las palabras de una reconocida antropóloga-vidista colombiana que construyó su carrera durante las décadas de 1970 y 1980 en la instalación del *II Encuentro Sobre Patrimonio Cultural Inmaterial en Colombia*²: el PCI, el folclor y la cultura popular son la misma cosa; sólo que hablar de PCI implica el reconocimiento institucional que hasta ahora no se había dado al folclor y a la cultura popular.

Para ella, no existe entonces diferencia alguna entre los términos y los agentes que actúan en el campo cultural pueden seguir trabajando en la misma dirección que han venido haciéndolo. Sin embargo, esta postura que celebra el reconocimiento de lo intangible no alcanza a pensar las implicaciones de nombrar una expresión cultural como patrimonio cultural de la nación. Es decir que no logra tener en cuenta la carga de institucionalización, gestión y burocratización, así como la inserción en nuevos circuitos económicos, políticos y sociales, que sufren los grupos sociales cuyas expresiones culturales son objeto de una declaratoria o inclusión en una lista de este tipo.

En este tipo de reacciones no existe un momento mínimo para la reflexión sobre las implicaciones del concepto de PCI, los contextos sociales de su emergencia, las relaciones con términos como los antes señalados o con otros como el de diversidad cultural y globalización. En síntesis, durante los pocos años de vigencia el PCI en Colombia parece no existir una reflexión sistemática sobre el mismo, sus posibilidades y límites, pues al celebrarlo como un logro, se olvida todo el lastre institucional que implica la patrimonialización de una manifestación cultural, o bien se pasa a la aplicación de técnicas y prácticas propias de la conservación del patrimonio cultural mueble e inmueble al inmaterial.

² Este encuentro, organizado por el Ministerio de Cultura de Colombia, realizado en noviembre de 2008 y cuya asistencia era por invitación, se presentaba como la continuación de un evento similar realizado en 2005. Su objetivo era discutir diferentes experiencias relacionadas con la gestión del PCI en el país, con el fin de construir y discutir con los asistentes las Bases para una política pública sobre PCI en Colombia.

Es entonces cierta incomodidad intelectual y política frente a este estado de cosas la que me ha llevado a emprender un análisis crítico sobre la adopción del PCI en Colombia. Con el fin de *desnaturalizar* este proceso y un sentido común en el que priman las ideas de neutralidad política y una visión consensual frente al patrimonio cultural, ya que en general se suele pensar que ante él las diferencias pierden importancia y los conflictos se apaciguan, propongo conceptualizar el PCI como un discurso, en el sentido que Foucault otorga este último. Esta forma de concebir el PCI permite mostrar el carácter contingente y situacional del PCI e implica realizar un análisis que de cuenta de los conceptos, prácticas, instrumentos y relaciones entre actores sociales que constituyen dicho discurso. Ahora bien, plantear la discusión en estos términos implica también ir más allá de la terminología construida estrictamente en términos de PCI y de su aparente novedad y buscar las asociaciones que se construyen alrededor suyo. En consecuencia, la investigación forzosamente tiene que abordar nociones como folclor y cultura popular y las prácticas relacionadas con su gestión: convenios, inventarios, manuales, registro, declaratorias y planes de salvaguardia los inventarios entre otros. Aún más si tenemos en cuenta, como plantea Ochoa, que “el término [PCI] desplaza al de folclore, aunque hereda muchos de sus rasgos. Sin embargo, el término de patrimonio inmaterial posee más conflictos que el de folclore” (Ochoa, 2003: 115). Aunque los problemas conceptuales son fundamentales para entender el discurso del PCI, como bien señala Lacarrieu (2008) otro eje de igual importancia y estrechamente relacionado con la conceptualización es el de la gestión del mismo. No obstante lo anterior, vale la pena mencionar que lo relacionado con el problema de la gestión del PCI será objeto de un texto diferente.

Teniendo en cuenta lo anterior, este artículo presenta una reflexión sobre los elementos conceptuales que constituyen el discurso del PCI en Colombia. Propongo entonces un análisis de los conceptos de folclor y patrimonio cultural inmaterial a partir del cual doy cuenta de las diferencias existentes entre ambos términos en cuanto a: 1) los contextos en los que emerge cada uno, 2) el tipo de colectivos sociales a los que se refieren, 3) la forma de pensar la tradición, el cambio y las “amenazas” que los acechan y 4) los procesos de institucionalización de cada uno de ellos. Estos aspectos remiten a cuestionamientos más generales sobre aquello que podríamos denominar las políticas de la identidad nacional, en las que se discute la definición de los tipos ideales de ser nacional, así como la construcción de colectivos que lo

encarnen y, de paso, aquellos que serán excluidos. En este sentido, el análisis de los conceptos de folclor y patrimonio cultural inmaterial permiten un acercamiento al pensamiento de la alteridad, en nuestro caso en Colombia.

El artículo está organizado en cuatro partes, cada una de ellas dedicadas a analizar un elemento del discurso del PCI en Colombia. El primer apartado presenta un análisis del término folclore, que señala su relación estrecha con el problema de la creación de la nación bajo el paradigma de la creación de un pueblo nacional homogéneo. En el segundo apartado se empieza a poner en perspectiva el folclore y el PCI, teniendo como eje comparativo la modernidad y la globalización como los contextos ideológicos, económicos y políticos en que surgen esos conceptos; contextos que además son pensados como una amenaza para las expresiones culturales cobijadas por cada vocablo. En el tercero se profundiza en el patrimonio cultural inmaterial en sí, resaltando las nociones de cultura en él vehiculados, las relaciones con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y su proceso de institucionalización en el país. En el cuarto y último apartado se continúa el ejercicio comparativo, centrado esta vez en las nociones de pueblo y comunidad en tanto colectivos asociados con el folclore y el PCI respectivamente. El objeto último de centrarnos en dichos colectivos sociales es demostrar la diferencia radical que existe entre folclore y PCI pues cada uno se refiere a grupos totalmente diferentes y esto, de forma independiente a que el apartado cierre con una crítica al papel casi utópico que se otorga a las “comunidades” en el discurso del PCI, así como las tensiones emergentes entre ésta y los expertos durante procesos como la gestión de e investigación sobre las manifestaciones culturales en cuestión.

EL FOLCLORE O LA IDEA UNA NACIÓN HOMOGÉNEA

En Colombia, la introducción de la categoría de patrimonio cultural inmaterial ha traído consigo la búsqueda interna de expresiones culturales que sean consideradas dignas de entrar en tal denominación. En este proceso, la primera reacción ha sido voltear la mirada hacia lo comúnmente denominado folclore, es decir, hacia las múltiples fiestas, festivales y carnavales existentes en el país. Tal como lo demuestra el hecho de que entre las primeras veinticuatro expresiones culturales incluidas bajo la categoría de PCI en la Lista de Bienes de Interés Cultural Nacional (B.I.C.N) elaborada por el Ministerio de cultura, dieciséis son del tipo mencionado anteriormente y otras dos están directamente asociadas a ellas. Las otras se refieren a dos objetos/

artesanías y a cuatro grupos étnicos. En este primer momento, se debe tener en cuenta que la mayor parte de las expresiones denominadas como B.I.C.N lo fueron mediante actos legislativos en el Congreso de la República, en los cuales prima el interés político de los ponentes en el Congreso y que pocas veces está sustentado en una investigación previa o bien en la consulta con las comunidades. Sintomático de la actitud estatal frente a las expresiones intangibles o inmateriales de la(s) cultura(s), este hecho plantea algunos interrogantes sobre las relaciones existentes entre el PCI y el folclor por un lado y sobre los actores sociales involucrados (comunidades y expertos) y lo métodos de identificación de las expresiones culturales por el otro.

En este sentido, vale la pena mencionar que históricamente las expresiones culturales generalmente identificadas como parte del folclor, ya sea local, regional o nacional, caben bajo el término de *cultura tradicional* y popular. Noción que en su origen está construida bajo la idea de una oposición entre la “cultura” de las clases altas y aquella de las populares. División que parte, en primer lugar, de la idea de que la cultura es una especie de ente compuesto por un conjunto de rasgos que pueden ser claramente delimitados e identificados con un grupo social particular y, en segundo lugar, de la creencia en que la “cultura” de los grupos hegemónicos o alta cultura es superior a aquella del resto de grupos. En este sentido, el concepto de folclor se encuentra históricamente determinado por este doble prejuicio; es decir, es entendido como las expresiones culturales que representan la idea de pueblo nacional creada por las elites.

En efecto, como plantea Segato, la noción de folclor reposa en tres conjuntos de ideas cuya contingencia es importante analizar para establecer su diferencia con el PCI. El primero es la idea de Folk o pueblo, que está en estrecha relación con los términos comunidad, clase o camadas populares. El segundo con la idea de nación, es decir, con la identidad, a su vez asociada y contrapuesta al pueblo. El tercero y último conjunto con la idea de tradición, la cual está relacionada con las nociones de cultura, costumbre, conservadurismo, pasado, transmisión (Segato, 1992:15).

Pueblo, identidad y tradición subyacen entonces en el concepto de folclor. Así, se supone que las expresiones folclóricas son concreciones de estos tres aspectos, cuya interpretación se da en el marco general de la construcción de la nación. En efecto, es en este último proceso que surge el interés por identificar expresiones culturales que representen el sentir o el carácter nacional. Sin embargo, se debe resaltar que la búsqueda de estos

rasgos está determinada por el ideal de integración que acompaña cada uno de los momentos o etapas que atraviesan las sociedades de tipo nacional en la construcción de ese carácter. En efecto, uno de los primeros aspectos de la consolidación de los estados-nación americanos y europeos, en los siglos XIX y XX, fue la preocupación por la creación de una identidad nacional; la cual abarca procesos tan disímiles como la política de la lengua, el sistema y los programas educativos, la burocratización del Estado, la identificación del individuo y la descripción y puesta en museo del pasado y del folclore.

Acudir al “pueblo”, a sus formas de hablar, vestir, festejar o relacionarse, entre otros aspectos, ha servido entonces para construir la ilusión de una nación que no cambia, de poseer una tradición sólida de la cual enorgullecerse ya que resiste a los embates de la modernización. En este sentido el pueblo es solamente rural, campesino, pues la ciudad implica transformación y en ciertos momentos industrialización. Como propone Thiesse:

el pueblo, al estar cerca del suelo, es la expresión más auténtica de la relación íntima entre una nación y su tierra, del largo amoldamiento del ser nacional por el clima y el medio. El alma de la tierra natal y el espíritu ancestral se encarnan en el Pueblo que habita el campo. ... Las costumbres campesinas, inicialmente juzgadas dignas de interés únicamente en tanto vestigios de la cultura ancestral, se convierten también en símbolos de la patria y en referentes éticos (Thiesse, 1999:163).

Ahora bien, para llegar a convertirlas en símbolos, primero fue necesario un trabajo de recolección y descripción de tales costumbres a lo largo y ancho del territorio de los noveles estados-nación.

Así, se podría decir que en Colombia algunos de los antecedentes del interés por resaltar o dar a conocer las expresiones culturales asociadas al pueblo, pueden ser las descripciones que de las costumbres de los diferentes grupos sociales existentes en el país hicieron la Comisión Corográfica dirigida por Agustín Codazzi durante la década de 1850, o bien aquellas presentes en el Museo de Cuadro de Costumbres y Variedades publicado por El Mosaico (1866). Estos trabajos fueron importantes en la segunda mitad del siglo XIX, ya que a través de ellos las élites interesadas en la construcción de la nación dieron a conocer a un público amplio, aunque únicamente letrado, fiestas,

hábitos, historias, modos de comportamiento y expresiones del mundo rural de diferentes partes del país.

Estas primeras descripciones, centradas ante todo en el mundo andino, los valles del Magdalena y el Cauca y eventualmente los llanos orientales, crean la idea de un pueblo nacional mestizo, católico y arraigado en el trabajo de la tierra. En él, no tienen cabida las poblaciones negras e indígenas, las cuales son pensadas como marginales, ya que son más un problema a resolver que grupos dignos de exaltar como posibles símbolos de la nación. Idea que tendrá un asidero fuerte en las élites y grupos urbanos del país hasta bien entrado el siglo XX, pues es sólo desde las décadas de 1950 y 1960 que se empieza a apreciar un cambio real en la conceptualización de tales grupos. Aunque parezca contradictorio, lo anterior no implica una negación total de lo indígena o lo negro, pues algunos elementos como los ritmos musicales de todas formas han sido apropiados, integrados y neutralizados en el proceso de mestizaje.

Los especialistas del folclor se han dedicado entonces al estudio y creación de esta noción de pueblo mestizo, sustento de una nacionalidad homogénea. Recolectando leyendas, historias o cuentos, documentando fiestas y carnavales, describiendo vestidos, comidas y sabores, folclorólogos y folcloristas, como suelen llamarse, no han hecho otra cosa que consolidar la idea del mestizaje y la ilusión de comunidad nacional. De hecho, se han quedado en la discusión de qué puede ser considerado folclórico o no y en la delimitación de las zonas folclóricas del país (Silva, 1993:148), las cuales generalmente corresponden ya sea con la división político-administrativa o con las regiones naturales del mismo. Adicionalmente, es común encontrar en gran parte de ellos cierto temor hacia el contenido mismo de las expresiones culturales y su carácter reflexivo, así como hacia la incursión de la cultura de masas. Esta postura ha llevado a la focalización en aspectos puramente formales, es decir, en la estructura del cuento, la vocalización, la coreografía o la teatralización, cuya finalidad última es agradar al posible espectador mediante la creación de cierta idea de autenticidad basada en un formalismo estético y apolítico. En este sentido, los hechos del folclor, como los denomina Tolosa (1993), terminan siendo las expresiones depuradas de la cultura popular que representan la especificidad americana.

Así, encontramos que independientemente de la expresión cultural en cuestión, el objeto último de estos estudios ha sido, como propone Paez, *el*

pueblo, como un hecho esencialmente psicológico. Lo que se busca, en palabras de este autor, es dar cuenta de:

...ese sentimiento, ese espíritu común que puede atribuirse indistintamente a innumerables personas de diferentes estratos sociales y nivel intelectual. Desde esta óptica, fácil nos será observar cómo ante una determinada creencia algunas personas reaccionan de manera similar, al igual que lo hacen ante un refrán, la mención de un hecho funesto o determinado fenómeno meteorológico. Es, pues, este sentimiento compartido que suele manifestarse con variadas intensidades, lo que nos indica que allí existe un Espíritu popular, un hecho de procedimiento intelectual específico que afecta a las personas como consecuencia de influencias atávicas transmitidas, básicamente, por vía no letrada (Páez, 1993:186).

Como se puede apreciar en las palabras de Páez, incluso aquellos que pretenden expandir el concepto de folclor, buscan dar cuenta de *sentimientos* comunes existentes en los individuos de un conglomerado nacional. Si bien el término de *espíritu popular* sobrepasa los límites de aquel pueblo rural y mestizo de los inicios de la preocupación por la creación de la identidad nacional, la referencia a individuos de todos los estratos sociales lleva implícita una pregunta fundamental. A saber, aquella sobre el proceso por medio del cual se aprenden las reacciones frente a los hechos mencionados. Decir que estas se dan por vía no letrada no basta, al tiempo que debilita el argumento del autor, ya que el marco interpretativo de refranes, hechos meteorológicos, incluso el humor, está circunscrito espacial e históricamente.

De esta manera, se puede afirmar que el objetivo de ilustrar sentimientos y reacciones está estrechamente relacionado con el formalismo de las expresiones promovido por los gestores del folclor. Tal puesta en escena, en la que absolutamente todos los movimientos están bajo control, puede entonces entenderse como una especie de educación sentimental, como escribiera Baudelaire, del espectador; quien de forma inconsciente aprende cómo reaccionar ante diferentes expresiones culturales.

Ahora bien, hay que reconocer que esta no es la única posición en el campo de los estudios del folclor. Existe una segunda corriente, más académica y crítica frente a la postura recién expuesta, que tiene en cuenta el dinamismo inherente a las expresiones folclóricas. Comparte con la primera

la misma noción de pueblo, aunque supera poco a poco el temor a la cultura de masas y trata de incluir en sus trabajos aspectos de las clases populares urbanas, con lo cual deja de lado el uso indiscriminado del término folclor y empieza a utilizar el de cultura popular. Así, se crea un espacio para ver en las expresiones populares muestras de resistencia a la dominación de las clases altas, lógicas específicas de creación del pasado en la tradición oral o el cuestionamiento al orden establecido en los carnavales. Perspectiva que está en claro enfrentamiento con la idea de folclor rígido, estático e inmutable que pretenden promover quienes se dedican a la “gestión” del mismo. No obstante, esta segunda aproximación converge momentáneamente con la primera, en la medida en que también busca rasgos comunes a las expresiones culturales y en cierta medida mantiene vigente el velo de la autenticidad.

Para los exponentes de esta segunda corriente, el folclorólogo

debe llegar, por medio de comparaciones sucesivas, de búsquedas penosas y de deducciones científicas, a la raíz misma de la copla, del mito, la leyenda ... hasta establecer su conexión con el pasado muchas veces oscuro de los distintos pueblos que han formado una nacionalidad (Pineda citado en Silva, 1993:145).

Estas dos posiciones encierran sin embargo una diferencia fundamental, relacionada con la noción de cultura de la cual son tributarias y el espacio social en el cual pretender actuar. Así, encontramos que la primera aproximación, aquella ligada a la gestión, piensa la cultura en términos de rasgos discretos que pueden ser aislados de sus lugares de producción para ser insertados o puestos en circulación en otros espacios, el de los símbolos nacionales y el del mercado capitalista. En este sentido, las expresiones folclóricas deben ser vistas, por un lado, como referentes inmutables en la construcción de la identidad, los cuales serán aprehendidos mediante puestas en escena que ocuparan el tiempo de actividades lúdicas en las escuelas y el de ocio de los habitantes de la nación; por el otro, como productos culturales, como mercancías cuyo valor se define a partir del grado de cercanía que tienen con el pueblo, es decir, con su capacidad para crear la ilusión de una supuesta autenticidad ancestral.

Por su parte, la segunda aproximación se encuentra a medio camino entre esta noción tipológica de la cultura y otra que hace énfasis en los procesos simbólicos y en la creación de significados. Por un lado, sigue presente la

creencia en la idea de un pueblo medianamente homogéneo y nacional sobre el cual se puede predicar algo a partir del estudio de expresiones concretas. Por el otro, deja de lado el problema del formalismo y se pasa a dar cuenta del papel que dichas expresiones juegan en la interpretación de los procesos sociales e históricos. Tal es el caso de los folclorólogos que trabajan sobre expresiones orales como la leyendas, los mitos o refranes, quienes ven el contenido de estos ejemplos de resistencia popular (Silva, 1993), elaboraciones locales de la historia (Morales, 1993) o conceptualizaciones de transformaciones sociales más amplias como el paso de lo rural a lo urbano (Bolívar, 1993).

MODERNIZACIÓN V.S. GLOBALIZACIÓN: ¿AMENAZAS O CONDICIONES DE POSIBILIDAD?

Tanto en el lenguaje del folclor como en el más reciente del patrimonio cultural inmaterial, está presente la preocupación por el cambio y la vulnerabilidad de las expresiones culturales. En el primero, el gran peligro es el proceso de modernización, mientras en el segundo lo es la globalización. Aparte de dejarnos intuir los contextos históricos en los cuales surgen estos discursos, es necesario buscar en profundidad su diferencia y preguntarse sobre aquello que expresan realmente la modernización y la globalización vistas como amenazas a las expresiones culturales, en nuestro caso de tipo inmaterial. Esto, partiendo de la hipótesis de que esta divergencia no es sólo semántica sino que propone en el fondo una forma de acercarse a tales expresiones culturales, por ende, al hecho de que el PCI implica problemas más complejos que el folclor, el cual sería simplemente un elemento más que cabe en el marco del primero.

Como se mostró en el apartado anterior, la perspectiva dominante en el discurso sobre el folclor es aquella que busca crear una ilusión de autenticidad mediante el establecimiento de un lenguaje estandarizado en la ejecución/presentación de los denominados hechos folclóricos. Ahora, para crear esa ilusión se recurre a la selección minuciosa de expresiones que muestren una relación con la idea del pueblo campesino mestizo, a su vez asociada con la ausencia de cualquier elemento sinónimo de la modernización. Así, la imagen ideal de los festivales folclóricos nos la ofrece Tolosa al escribir:

...[estos] son eventos que tienen como principal objetivo la difusión de hechos y entes folclóricos, en cualquiera de las diversas manifestaciones

que presentan. Aquella se hace mediante las presentaciones públicas de música, canto, copla, danza, al igual que la muestra de los artículos que ejecuta el hombre con su capacidad de creación manual, pero sin que en ellos intervenga el aspecto mecánico, tal es el caso de las artesanías. De la clasificación de lo folclórico tampoco se pueden separar las comidas típicas, la vivienda, los festejos religiosos y profanos, los mitos, las supersticiones y los agüeros... (Tolosa, 1993:250).

El primer elemento perturbador, asociado a la modernización, es entonces la posible inclusión de elementos mecánicos en la elaboración o ejecución de *esos entes folclóricos*. En este sentido, encontramos que la modernización representa para el folclor una amenaza, en la medida en que puede socavar el principio de autenticidad hasta entonces construido. En efecto, vale la pena recordar que es en el contexto de industrialización y urbanización que surgen los estados-nación y la preocupación por buscar los fundamentos de la identidad nacional. La cual, siguiendo a Thièsse (2001), ha sido construida sobre la imagen de las costumbres de los campesinos en tanto relacionados con la tierra, es decir, en tanto raíz de la nacionalidad. Así, la modernización representa la antítesis de los esfuerzos de los folcloristas, quienes han efectuado su trabajo en contraposición a ésta. Es más, el tipo ideal de pueblo construido y promovido por las elites parte precisamente de la negación de los procesos de transformación social que viven las sociedades de tipo nacional, que generan el ambiguo sentimiento de nostalgia por el pasado, pues al mismo tiempo se desean los beneficios del mundo en proceso de industrialización.

En este contexto, la noción construida de pueblo puede ser vista como un dispositivo de control. Da las pautas de lo que puede llegar a concebirse como verdaderamente nacional o no, descalificando expresiones de origen popular que no sean acordes con los parámetros establecidos del pueblo como campesino, mestizo, católico. Es el caso, por ejemplo, de las producciones culturales de las denominadas, siguiendo la terminología frecuentemente empleada, clases populares de las ciudades, que empiezan a mezclar la herencia del mundo rural con elementos de la sociedad de mercado. En efecto, ésta es el segundo elemento con el cual los folcloristas tienden a asociar la modernización. En consecuencia, los grupos populares urbanos son percibidos como agentes del desorden que atentan contra el purismo que se pretende rescatar con la ejecución aséptica de los considerados hechos

folclóricos. Al negar cualquier posibilidad de considerar como folclor las expresiones populares urbanas, los guardianes de la autenticidad no hacen otra operación que ahondar en la oposición, ya señalada por Williams (1972), entre el campo y la ciudad. Es decir, toman al primero como el lugar de las costumbres perdidas en la segunda y a las cuales es necesario volver para despertar el sentido de pertenencia.

A modo de ilustración de este segundo aspecto de la modernización, vale la pena citar en extenso la opinión de Tolosa, quien elabora de forma sintética la relación entre la incursión de lo popular, la pérdida de la autenticidad y el espectador, en este caso, un extranjero. Al respecto, escribe lo siguiente:

En Colombia son cuantiosas las manifestaciones folclóricas... aunque es bueno advertir que muchos de los festivales que se definen como folclóricos cambian esa naturaleza volviéndose populares, y en el peor de los casos populacheros. Ese es uno de los más graves problemas por los que atraviesa el folclor colombiano, ya que se mezclan muchas manifestaciones que no son folclóricas y se difunden como si así lo fueran. Entonces, el espectador adquiere este conocimiento deformado y lleva consigo la imagen de un país que no es verdaderamente autóctono... se hace necesario seleccionar, en forma adecuada, las representaciones folclóricas que a nombre de Colombia visiten países extranjeros, para que respondan a patrones correctos de autenticidad. No quiere decirse con esto que grupos que no copen las expresiones folclóricas, cuyo trabajo sea de índole popular, no puedan presentarse en escenarios extranjeros. Simplemente, se hace indispensable clasificar los grupos en el género que les corresponde, definiendo su clase y naturaleza. Esto facilita su presentación y define, en forma clara, su hoja de vida y su objetivo primordial (Tolosa, 1993:252-253).

En síntesis, la modernización es considerada una amenaza para el folclor porque enfrenta abiertamente procesos internos de constitución de la sociedad nacional, ya que ella está indisolublemente ligada a la construcción de la idea del folclor. De hecho, modernización y folclor son las dos caras de la misma moneda. Si no existiera el proceso de cambio en la sociedad, ¿acaso tendría razón de ser la preocupación por buscar, establecer y difundir las raíces? Me atrevería a decir que no, puesto que tal sociedad se encontraría en una especie de estado de plenitud originario. Todo el trabajo de los

folcloristas puede ser entendido como un esfuerzo por mantener la división entre lo idéntico.

En cuando a la globalización se refiere, es importante señalar que esta no actúa en el mismo escenario de la modernización sino que crea otros, pues aunque representa procesos de cambio, estos no ocurren en el nivel interno, como sí es el caso de la modernización. Tampoco es su preocupación el asunto de las identidades nacionales. La globalización hace referencia a procesos que se dan en el orden mundial cuyos efectos se hacen sentir en lugares específicos, propendiendo por un nuevo acomodamiento de las sociedades nacionales.

En este sentido, creo pertinente concebir la globalización en los términos de Boaventura de Sousa Santos, quien propone verla como “el proceso por medio del cual una condición o entidad local dada tiene éxito en extender su rango de acción sobre todo el globo y, haciéndolo, desarrolla la capacidad de designar a una condición o entidad rival adversaria como local” (de Sousa Santos, 1998:348). Lo interesante de esta forma de concebir la globalización radica en el subrayar la simultaneidad de procesos que no son tenidos en cuenta cuando se la concibe simplemente como la expansión del capitalismo a lo largo y ancho del planeta. Estos procesos son la expansión exitosa de un fenómeno local dado y la reestructuración de localidades específicas para responder a imperativos transnacionales. Comprender estos dos procesos, denominados *localismo globalizado* y *globalismo localizado*, permite entonces una nueva aproximación a la globalización (de Sousa Santos, 1998: 350).

Ahora bien, el patrimonio cultural inmaterial visto como un discurso global incluye entonces los procesos mencionados. En primer lugar, actúa como un mecanismo más para la difusión de ideas consideradas universales aunque de creación reciente, como lo son los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la diversidad cultural, tal y como se expresa en la definición que del PCI presenta la Convención del 2003 de la Unesco (Unesco, 2003). En segundo lugar, implica un cambio en la forma en que los Estados-nación han construido los símbolos de su identidad nacional, ya que se ven en la obligación de buscar nuevas expresiones culturales que no necesariamente corresponden al tipo ideal de pueblo nacional. De hecho, ese tipo ideal que en el caso colombiano, e incluso latinoamericano (Brunner, 1987 citado en Yúdice, 2002) era asociado al mundo campesino y mestizo es el que más sufre con la globalización, pues bajo la óptica de la diversidad cultural pierde gran parte de su poder de cohesión, al menos en el discurso oficial; esto, independientemente del voto constitucional por la multiculturalidad y la

pluriétnicidad. Así, entran en el escenario las expresiones culturales de los grupos étnicos, al tiempo que lo hacen aquellas de los campesinos y de los grupos urbanos.

El carácter negativo de la globalización tiene otras facetas ligadas a los procesos estrictamente económicos a ella asociados. En efecto, la expansión del modo de producción capitalista y del mercado tienen impactos reales en diferentes lugares de un mismo país, por lo tanto, afectan directamente a grupos sociales concretos. Como plantea de Sousa Santos, ejemplos del globalismo localizado son los enclaves de libre comercio, la deforestación y la destrucción masiva de recursos naturales o bien la conversión de una agricultura de subsistencia en una orientada hacia la exportación. Procesos que tienen consecuencias sociales, económicas y políticas en las comunidades donde se llevan a cabo esas actividades.

Así, la globalización trae consigo la preocupación por la salvaguarda de algunas expresiones culturales inmateriales que, a diferencia de la dialéctica entre modernización y folclor, serán situadas en espacios mundiales y no nacionales. Sin embargo, como ha ocurrido con el folclor, el PCI corre el riesgo de promover la estandarización de los aspectos formales de las expresiones culturales, con el fin de que realmente sean del agrado del consumidor internacional. En este orden de ideas, es posible postular que el PCI es a la globalización económica, lo que el folclor es a la modernización, siendo la comunidad y el pueblo los colectivos que están respectivamente en juego.

PENSAR EN TÉRMINOS DE PATRIMONIO: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LO INMATERIAL

Trabajar sobre el patrimonio cultural de la nación implica hacer frente a una noción de cultura cuyos fundamentos epistemológicos guardan aún algunas huellas del pensamiento social del siglo XIX. En especial, la idea, compartida con los folcloristas, de la existencia de un conjunto de elementos que conforman aquello que se denominaba las artes de la civilización y cuya posesión, o no, permite dar cuenta del nivel de complejidad de las sociedades. Obviamente, el tiempo ha transcurrido y la reflexión en torno a las formas de comprender la sociedad ha dado lugar a un sinnúmero de discusiones que han llevado a dejar de lado el término *artes de la civilización* y la lógica clasificatoria que lo sustentaba. No obstante, hasta hace relativamente poco

tiempo, la descripción y la comprensión de las diferentes sociedades continuaban pasando por la búsqueda de conjuntos de rasgos discretos.

Mientras la discusión en el ámbito académico, en especial en las ciencias sociales, llegaba a la formulación de una noción de cultura en términos de procesos históricos y simbólicos de construcción, interpretación y organización de la realidad (Serje, 2002:128 y ss), en el campo de la gestión persiste el interés por identificar elementos y rasgos concretos. De hecho, el concepto de patrimonio cultural, cuya conceptualización se encuentra a medio camino entre la academia y la gestión, es interesante porque permite observar, entre otros aspectos, el estado del diálogo entre tales esferas de la sociedad. Su definición es entonces el saldo del enfrentamiento entre la lógica simbólica y la lógica cosificadora, por utilizar el término de Handler (1984), en un momento determinado de la historia, ya sea mundial o nacional.

En este sentido, se puede afirmar que hoy en día, en Colombia, es el segundo tipo de lógica el que prima en la elaboración de las políticas públicas y de la legislación. De hecho, tras la legislación vigente³, es posible percibir los trazos de una racionalidad instrumental que, en aras de la sublimación de la nacionalidad o de la identidad nacional, tiende a crear un panteón de *bienes de interés cultural nacional* (B.I.C.N.). Sin embargo, cabe la pregunta sobre cómo son entendidos los principios de multiculturalidad y pluriétnicidad proclamados constitucionalmente cuando de patrimonio cultural se trata, pues, aparentemente, la definición propuesta en la Ley General de Cultura puede aplicarse sin problema alguno a una nación que no tenga en cuenta tales adjetivos. ¿En qué consiste entonces la expresión de la nacionalidad si no es simplemente en el recién denominado *panteón de bienes de interés cultural* o Lista para ser exactos? En este sentido, se puede pensar que tal conceptualización, en la medida que obedece a la lógica cosificadora, indirectamente termina por neutralizar el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural, porque lo único que rescata o declara como B.I.C.N. son las concreciones de los procesos simbólicos que justifican el hablar de la existencia de diferencias. Sin embargo, el parecer de las “culturas” y las “etnias” que constituyen la nación no es tenido en cuenta al momento de registrar algunas de sus expresiones culturales en la Lista de B.I.C.N.

3 “El Patrimonio Cultural de la Nación está constituido por todos los bienes y valores culturales que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la tradición, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes inmateriales y materiales, muebles e inmuebles, que poseen un especial interés histórico, artístico, estético, plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, ambiental, documental, literario, bibliográfico, museológico, antropológico y las manifestaciones y las representaciones de la cultura popular” (Ley 397 de 1997, Título II, art. 4º).

Es más, sorprende que sea sólo tras la promulgación de la Convención del 2003 de la UNESCO que en Colombia nace el interés por incluir en dicha lista expresiones culturales que representen la diversidad cultural. En efecto, hasta el 2004 tal instrumento únicamente daba cuenta de bienes muebles e inmuebles asociados con la sociedad dominante de los diferentes periodos históricos vividos: por ejemplo, edificaciones y objetos de los periodos colonial o republicano. Las sociedades amerindias destacadas eran aquellas del pasado, que supuestamente ya no existían y habían dejado algún tipo de bien monumental (San Agustín, Tierradentro, Ciudad perdida) digno de tener en cuenta en la creación de la ilusión del pasado glorioso. Sin embargo, en los 12 años transcurridos entre la Constitución Política del 91 y la elaboración de la Convención del 2003, ninguna expresión mueble o inmueble producida por los grupos indígenas, afro o campesinos fue objeto de un proceso de declaratoria.

Ahora bien, subrayo este ejemplo en términos de bienes muebles e inmuebles, ya que incluso las expresiones inmateriales asociadas a la construcción de la nacionalidad colombiana durante la mayor parte de la historia del país, es decir, aquellas generalmente relacionadas bajo el nombre de folclor, nunca fueron objeto de un tratamiento patrimonial. En efecto, durante el tiempo que se actuó en términos de folclor, el Estado nunca tuvo realmente la obligación de crear un entramado de dispositivos para su investigación, manejo, salvaguardia y promoción. Si el folclor se promovía, era simplemente porque representaba el fundamento del pueblo nacional, no porque se pensara que estaba en peligro de degradación o extinción, como sí ocurre cuando se piensa en términos de patrimonio. Así, de la mano de la UNESCO el Estado colombiano entró en el proceso de institucionalización de estas expresiones.

En consecuencia, se puede afirmar que en el país, el discurso patrimonial únicamente es capaz de abordar la diversidad cultural cuando se piensa en términos de lo inmaterial. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, en principio, las expresiones culturales de este tipo no corresponden única y exclusivamente a las denominadas anteriormente folclor. De hecho, como se argumenta más adelante, conceptualmente tal término ya no tiene cabida en la discusión pues la noción de pueblo que se creó con el fin de sublimar una identidad nacional da paso, en el contexto actual, a aquella de comunidades.

En el contexto de la acción estatal, las ahora denominadas expresiones culturales de tipo inmaterial son objeto de una serie de dispositivos y

mecanismos que tienden hacia su institucionalización, es decir, que propende por su aprehensión en términos de patrimonio. En este sentido, encontramos que en el 2004 se crea el Comité de Patrimonio Cultural Inmaterial cuya función es recomendar al Ministerio de Cultura acciones tendientes a la creación y fortalecimiento de políticas públicas a partir de los lineamientos generales dictados por la Convención del 2003. Con el fin de asesorar a este comité, en el 2005 nace el Grupo de PCI que, anclado en la Dirección de Patrimonio del Ministerio, tiene por misión la formulación de líneas de política pública para el PCI, siguiendo, claro está, los parámetros de la política de patrimonio cultural desarrollada por la Dirección de Patrimonio. Es decir, los lineamientos del Programa de Inventario de la Dirección de Patrimonio, el cual está diseñado pensando en bienes muebles e inmuebles y actúa bajo una lógica de la monumentalidad promovida por el Consejo de Monumentos Nacionales y cuyos principales criterios son estéticos, históricos, artísticos y arquitectónicos.

El proceso de institucionalización de lo inmaterial se ciñe estrictamente a los lineamientos de este último Programa. Así, más que aceptar el desafío de crear nuevos conceptos y metodologías para tratar con este tipo de expresiones culturales, encontramos un intento por amoldar lo inmaterial a los esquemas diseñados para lo mueble e inmueble. Paradójicamente, bajo este enfoque lo único que se logra es neutralizar tales expresiones culturales, ya que en detrimento de su parte simbólica se privilegia simplemente la forma. Así, con el proceso de patrimonialización de lo inmaterial asistimos también a su folclorización, es decir, al énfasis en los aspectos formales y estéticos y a la depuración de cualquier contenido político o conflictivo.

En este contexto, los procesos de inventario, registro y eventualmente declaratoria a los que son sometidas tales expresiones culturales, y de paso las comunidades que les dan vida, terminan siendo simples acciones de peritaje en las que se da una especie de sello de calidad. Falta entonces pensar mejor este proceso de institucionalización y el sentido que se quiere dar a la noción de PCI, pues hasta el momento en el ámbito colombiano lo único que se ha hecho, salvo tres o cuatro casos, es institucionalizar el folclor. Lo anterior, siguiendo incluso el proceso según el cual son los expertos o simplemente las elites políticas quienes definen qué se considera un hecho del folclor. Ejemplo de esto son las declaratorias en masa que el Congreso de la República ha hecho de fiestas y festivales regionales como B.I.C.N.

Realmente es importante profundizar la reflexión sobre la orientación que se pretende dar al PCI, ya que es menester recordar que el patrimonio no es algo neutral, sino que implica el surgimiento de disputas en torno al significado, cuyas consecuencias pueden ser de orden político, económico o social. Como plantea Arantes, en las políticas públicas sobre patrimonio se atribuyen al menos dos tipos de valor a los bienes culturales. Por un lado está el valor de uso, asociado a la naturaleza simbólica y el cual se transforma de manera continua por el “trabajo social de producción simbólica” y cuyo sentido está anclado en la vida colectiva. Por el otro, el valor de cambio, que consiste en el modo en que la cultura participa de la política de identidad y de los juegos de mercado (Arantes, 2001 citado en Tamaso, 2006:10-11). En este sentido, no basta con centrar el esfuerzo en promover la elaboración de inventarios o en afinar cada vez más el instrumento hasta ahora diseñado para tal propósito, es preciso que quienes tienen en sus manos la formulación de la política sean capaces de prever al menos algunas de las implicaciones políticas o económicas que este tiene para las comunidades. En efecto, no se puede olvidar que estas últimas no conciben la cultura de la misma forma en que podría hacerlo un antropólogo dedicado a desentrañar el genio de la humanidad. Para ellas la cultura, pensada como patrimonio, generalmente es un recurso, un instrumento que permite avanzar en procesos de afirmación identitaria, de acceso a servicios públicos e incluso una mercancía para obtener beneficios económicos. Resulta paradójico que quienes tienen a su cargo la formulación de la política de PCI no contemplen esta cara de la cultura, teniendo en cuenta que desde la década de 1990 el Estado colombiano ha dejado en manos de ésta última aspectos que pertenecen claramente al orden de la política económica y social. Se puede afirmar entonces que la cultura se ha convertido en redentora de problemas sociales, económicos y políticos de diferentes localidades, como es el caso de la idea de pensar la cultura como un recurso para construir la paz (Ochoa, 2003). Es decir, como una posibilidad para reconstruir el tejido social fuertemente degradado por el conflicto armado, para luego, indirectamente, pensarla como elemento hacia el desarrollo.

LA CAÍDA DEL PUEBLO Y EL SURGIMIENTO DE LA COMUNIDAD

Como se mencionó anteriormente, en Colombia, las expresiones culturales de tipo inmaterial percibidas como símbolos de la identidad nacional eran

concebidas bajo la denominación de hechos folclóricos. Es decir, eran aquellas expresiones asociadas al concepto de pueblo que se había construido desde los albores del Estado-nación y a través del cual se creó la ilusión de un substrato común, portador de la autenticidad y del arraigo al territorio nacional. Hasta hace poco tiempo, esa idea de pueblo era coherente con la política de las elites que buscaban la homogeneización de las costumbres y la absorción o civilización de los grupos considerados marginales o bárbaros. En este contexto, si la noción de comunidad tenía algún sentido, este debe ser similar al concepto de comunidad imaginada propuesto por Anderson (1993) para entender el tipo de lazo social nacional.

Esta noción de pueblo empieza a ser socavada en las dos últimas décadas del siglo XX. En primer lugar, con el reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales existentes en el país mediante un acto constitucional, que cuestiona de forma explícita la ilusión de homogeneidad construida durante casi dos siglos y abre el espacio para la intervención de los grupos históricamente silenciados en el escenario político nacional. En segundo lugar, los procesos económicos, políticos y sociales de orden mundial ayudan a desdibujar el concepto de pueblo campesino, mestizo y católico, al proponer nuevas formas de relación entre los diferentes Estados. En efecto, el proceso de globalismo localizado tiene la virtud de visibilizar o acentuar las problemáticas que ocurren en puntos específicos de las geografías nacionales. Lugares que, como propone Serje (2005), son aquellos donde coinciden intereses económicos nacionales y transnacionales, grupos étnicos, reservas ambientales, etc.

Esta visibilización trae consigo un doble extrañamiento frente a las costumbres de las sociedades en cuestión. Por una parte, está aquel que se produce al interior de la nación y que lleva a cuestionar el éxito del proyecto de homogeneización, pues esas sociedades están aquí, a pocos kilómetros de nuestros hogares. Por la otra, el que sucede a nivel internacional, cuando los medios masivos de comunicación reproducen las noticias de parajes recónditos y grupos humanos perdidos en la selva, el desierto o en las montañas, cuya apariencia desafiante queda grabada en la mirada del televidente.

La unidad del “pueblo” se va diluyendo poco a poco y en su lugar surge entonces un conjunto de sociedades diferentes, que dejan percibir diferencias culturales importantes y en algunos casos muestran su capacidad de agencia (otra diferencia frente al pueblo), ya sea al oponer resistencia a los intereses de actores externos o bien mediante la negociación entre los intereses de estos

y los propios. Ahora, es de anotar que los discursos globales de Occidente, frecuentemente adoptados sin mayor cuestionamiento por los Estados, no se refieren a estos grupos en términos de sociedad sino de comunidad: noción que, como plantea Weber (1995 [1922]), se diferencia de la primera por la idea de la existencia de un principio de solidaridad en las relaciones sociales. No obstante, estos discursos no recurren a tal concepto por la observación de la solidaridad y la reciprocidad, simplemente imputan indistintamente estas virtudes a todos los grupos sociales que encuentran a su paso.

En este contexto de fragmentación de los conglomerados existentes, el concepto de comunidad es un mecanismo que permite crear una nueva ilusión de unidad a los ojos de occidente. Las comunidades en cuestión están en apariencia claramente delimitadas, son de tamaño relativamente pequeño y pocas veces alcanzan los bordes de las grandes unidades administrativas en que están divididos los estados. Podríamos decir, siguiendo a Balandier, que con el concepto de comunidad el mundo globalizado expresa cierta nostalgia por las formas simples y/o más naturales de existencia, la restitución del sentido, la re-personalización de los lazos sociales y la creación de unidades sociales cálidas (Balandier, 1985: 294-300). Como propone Morales, “la idea de comunidad evoca los rasgos esenciales de la utopía, dibujando un movimiento apenas cíclico: ritmo invariable de un entramado social de consensos únicos y relaciones carentes de conflicto. El concepto de comunidad contiene en sí mismo la evocación de un relato social unívoco y ordenado, diseñado para construir el bienestar y la armonía entre los hombres y las mujeres” (Morales, 2002: 70).

Además de calmar el sosiego frente a la pérdida de referentes concretos, la comunidad es también un dispositivo discursivo de poder. A través de ella se hace tabula rasa de los conflictos existentes en los colectivos con el fin de poder intervenir en ellos. Un ejemplo de esto es el hecho de creer que todas las decisiones se toman por consenso y que a este se llega pacíficamente, olvidando que las comunidades están compuestas por individuos y grupos móviles con intereses en muchos casos opuestos. En la actualidad, el caso más claro de la ilusión comunitaria en lo que concierne al PCI en Colombia son los Nukak-maku. Esta sociedad, conformada por diferentes grupos medianamente autónomos, representa un desafío para quienes pretenden implantar planes de salvaguardia o de atención humanitaria, pues simplemente no existe una voz común que dé cuenta de los intereses de todos los grupos, y esto, a pesar del esfuerzo estatal por verlos como geográficamente situados. Entonces,

las instituciones que trabajan con ellos se ven en la obligación de satisfacer ciertas necesidades de cada uno de esos grupos, o quizás, hacer caso omiso de la fragmentación existente y pensarlos en términos de comunidad dando así por sentado que las acciones llevadas a cabo con un sólo grupo repercuten en los demás.

Desde un punto de visto pragmático hay que tener en cuenta, tal y como propone Chaves, que el concepto de comunidad combina dos tesis. La primera, es la identificación de un grupo social con un espacio singular y limitado, asumiendo “que las relaciones sociales en las que los miembros de la comunidad participan son mucho más importantes dentro de ese espacio que por fuera del mismo” (Chaves, s.f.: 11). De esta forma, tal concepto crea procesos de exclusión e inclusión a partir del supuesto de que al habitar un mismo espacio, todos los individuos se conocen entre sí. Por su parte, la segunda tesis busca crear la imagen de coherencia, ya sea promulgando la idea de un todo armónicamente integrado, o bien la existencia de un modo de vida compartido, visto como *un conjunto singular e itinerante de reglas consistente con valores y creencias* (Chaves, s.f.: 12).

No obstante lo anterior, los grupos sociales en cuestión no pueden verse como entes estáticos y sin poder de acción. En efecto, hay grupos para los cuales la comunidad es algo intrínseco y fundamental, que da fuerza a los movimientos sociales. A modo de ilustración, baste mencionar las palabras de J.M. Cabascango, líder regional de la Provincia de Imbabura y alto dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, citadas por Figueroa:

Este principio de comunidad, ese es un aspecto muy fundamental. O sea, en nuestra cabeza está metido ese principio y eso no lo va a terminar la colonización, toda la influencia externa, la política de culturación o de integración que el Estado plantea como política nacional a los pueblos indígenas. Nosotros hemos mantenido como comunidad esa fuerza organizativa. Esa base organizativa que está sustentada en ese principio de comunidad, de trabajo colectivo, de reciprocidad, eso ni las sectas religiosas, ni los partidos políticos ni el Estado han logrado romper (Cabascango, citado en Figueroa, 1997:16).

Por otra parte, desde hace dos o tres décadas encontramos procesos interesantes de fabricación de comunidad por parte de estos grupos. Es

decir que estamos ante casos en los cuales colectivos en apariencia disímiles internamente, se organizan y se piensan en términos de comunidad con el objeto de reivindicar la propiedad sobre algo o bien el tener acceso a los servicios y recursos propuestos por instituciones nacionales o transnacionales. Este es el caso por ejemplo de grupos de campesinos y colonos que entran en procesos de reetnización, como los Yanacona del Macizo colombiano (Zambrano, 1993 y 1995), los Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta (Gros, 2000, Pumarejo y Morales, 2003), algunos grupos siona y pijao en el Alto Putumayo (Chaves, 2006) o bien la reciente proclamación como comunidades afro de los colonos, campesinos y maestros negros que habitan en el departamento del Guaviare.

En este contexto, el concepto de comunidad, en un principio instrumento de dominación del mundo occidental, es apropiado e instrumentalizado por grupos históricamente subordinados con el fin de lograr reivindicaciones tanto políticas como económicas. En consecuencia, se puede afirmar, siguiendo a Figueroa, que: “la comunidad es una unidad discursiva que ha servido para llenar de contenidos a las demandas étnicas a través del recurso de la “naturalización” del carácter comunal de las economías campesinas [e indígenas]. Sin embargo, tras esta “naturalización” se esconden asimetrías que prefieren no ser reconocidas ni en el campo discursivo ni en la formulación de respuestas a la problemática agraria nacional” (Figueroa, 1997: 19).

Por último, es menester mencionar que involucrar a las comunidades ciertamente no es un artificio novedoso ni específico al ámbito cultural. Desde los años 1980, tras la crisis de gobernabilidad en varios países del mundo y el fracaso de varios programas de desarrollo impulsados por organismos multilaterales como el Banco Mundial, el BID, la CEPAL o el PNUD, estos mismos organismos se dieron en la tarea de buscar mecanismos que permitieran un mejor desempeño de los proyectos por ellos apoyados. Así, una de las soluciones encontradas fue precisamente involucrar a las comunidades afectadas en el diseño y gestión de tales proyectos. De esta forma se pretendía ante todo mejorar la gobernabilidad y viabilidad de las intervenciones, mediante la reducción de los niveles de corrupción, la inversión en aspectos prioritarios previamente definidos por la comunidad y el compromiso a largo plazo de esta última con las acciones ejecutadas. De hecho, como plantea Morales, “la preocupación por el cambio y la organización comunitaria como problema teórico era pues un debate en parte relacionado con los esfuerzos promovidos por los ámbitos institucionales en torno a las posibilidades de

intervenir de manera dirigida en el rumbo de las comunidades” (Morales, 2002: 66).

Es entonces en este contexto general que se debe comprender la inclusión en el discurso del PCI de la participación de las comunidades en la identificación de las expresiones que puedan llegar a ser consideradas patrimonio cultural. En efecto, es posible pensar que los organismos multilaterales antes mencionados introdujeron este cambio con el fin de asegurar la sostenibilidad del desarrollo, independientemente del adjetivo que acompañe al vocablo, es decir, económico, político o humano. En consecuencia, en el discurso del PCI es fundamental no olvidar el carácter político del término comunidad, pues, a pesar de existir en él la inquietud por el problema del desarrollo, tiende a privilegiar el concepto en su acepción utópica y nostálgica. Introducir o recordar las implicaciones públicas del vocablo permite pensar asuntos relacionados con la existencia misma de las comunidades como los modos de subsistencia y el lugar que ocupan en los espacios políticos regional y nacional. Es decir, como colectivos con capacidad de agencia y negociación.

Desde esta perspectiva se hace necesario pensar las consecuencias sociales del proceso de identificación de expresiones culturales, al tiempo que se da paso al reconocimiento del carácter eminentemente político del patrimonio. Por lo tanto, la identificación, la promoción y la salvaguardia de ciertas expresiones deben ser comprendidas en el contexto de la sociedad que las produce, lo que significa pensar en los impactos locales de los resultados arrojados por todo el proceso. No se trata entonces de limitar las acciones a la expresión cultural inventariada y eventualmente declarada B.I.C.N, sino que estas deben abarcar el conjunto de la comunidad.

Al respecto, vale la pena reflexionar sobre el impacto que pueden tener tales resultados en el fortalecimiento interno de la comunidad y en su desarrollo social y económico. Como se planteó durante la Mesa Interdisciplinaria de PCI (Mesa PCI, 2006), el patrimonio cultural debe ser pensado y gestionado de una forma compleja que lo vincule con los procesos sociales, económicos y políticos de las comunidades. En este sentido, es importante pensar en los posibles usos que se den a los resultados del proceso de identificación o inventario y que generalmente sobrepasan las preocupaciones ministeriales, en la medida en que hay diferentes escalas involucradas en el proceso. En el nivel de la comunidad, es importante pensar el proceso de identificación como una actividad que ante todo tiene que tener efectos en la comunidad misma.

En este sentido, hay que destacar la propuesta, surgida durante la Mesa de PCI, de pensar el inventario como una herramienta pedagógica que puede ser utilizada en las escuelas y cuya forma de divulgación debe responder a los canales de comunicación existentes en cada comunidad. En este orden de ideas, los resultados arrojados pueden ser tomados como elementos que ayuden en procesos de reivindicación de ciertos derechos sociales y políticos frente a instancias regionales y nacionales.

En cuanto al desarrollo económico se refiere, es importante tener en cuenta la estrecha relación que existe hoy en día entre patrimonio cultural y turismo. En este contexto, las comunidades se encuentran en la obligación de fortalecer su capacidad de organización con el fin de afrontar e insertarse de la mejor manera posible en el circuito del turismo, cada vez más interesado en la promoción de lo cultural como producto. De hecho, hoy el turismo comparte con el patrimonio la inquietud por su sostenibilidad y la protección de los lugares de destino. En efecto,

se ha pasado de pensar el turismo solamente como una actividad estrictamente económica ... para comenzar a repensarlo como una herramienta para la protección ambiental, un mecanismo de reactivación sociocultural y como generador de crecimiento personal y humano, a través de proyectos autogestionados y con participación comunitaria (Mesa PCI, 2006).

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (1993). *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: Londres.
- Balandier, G. (1985). *Anthropo-logiques*. Librairie Générale Française: Paris.
- Bolivar, Edgar. (1993). «Tribalidad y folclor urbanos: a propósito de la eterna primavera», en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 39-52.
- Chaves, M. (2006). *Sangre y sustancia: afiliaciones étnicas, apariencias raciales y género. El lugar de las mujeres en los procesos de reindianización en Putumayo*. Bogotá, Conferencia presentada el 6 de octubre en la Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Museo Nacional de Colombia-ICANH.
- _____. (s.f). *Visiones normativas, visiones estratégicas. Los mapas geopolíticos implícitos en las territorialidades de las poblaciones étnicas del Putumayo*. Bogotá: Manuscrito.
- De Sousa Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes. Bogotá.
- Figueroa, J.A. (1997). *Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo*. Quito: Manuscrito.
- Gros, Ch. (2000). «Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso Colombiano», en. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. ICANH, Bogotá, pp. 59-84.
- Handler, R. (1984). "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec". *Current Anthropology*, Vol. 25 No. 1, pp. 55-71.
- Lacarrière, M. (2008). "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión", en. *Boletín Gestión Cultural*, No. 17. (<http://www.gestioncultural.org/boletin/2008/bgc17-MLacarrière.pdf>) Consultado el 15 de diciembre de 2008.
- Mesa Interdisciplinaria de Patrimonio Cultural Inmaterial (2006). Documentos de trabajo-ICANH. Bogotá.

- Morales, P. (2002). "Comunidad", en. Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Ministerio de Cultura-ICANH, Bogotá: pp. 65-74.
- Morales, J. (1993). "Historia y tradición oral", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 13-16.
- Ochoa, A. M. (2003). *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. ICANH, Bogotá.
- _____. (2003b), *Músicas locales en tiempos de globalización*. Editorial Norma, Bogotá.
- Páez, L.E. (1993). "La creencia como factor de identidad cultural" en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 185-195.
- Pumarejo, A y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica Kankuamo*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Segato, R.L. (1992). "A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular" en. *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Instituto Brasileiro de Arte e Cultura. Rio de Janeiro, pp. 13-21.
- Serje, M. (2002). "Cultura" en. Serje, M., M.C. Suaza y R. Pineda. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Ministerio de Cultura-ICANH. Bogotá, pp. 119-130.
- Silva, F. (1993). "Las narrativas populares como elementos de resistencia cultural", en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes. Bogotá, pp. 143-156.
- Tamaso, I. (2006). *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios...* Universidade de Brasília, Série antropologia, Caderno 390. Brasília.
- Thièsse, A.M. (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - Xxe siècle*. Éditions du Seuil. Paris.
- Tolosa, A. (1993). «Los festivales folclóricos y la difusión del folclor», en. Morales, J., y E. Villa (eds.) *El folclor en la construcción de las Américas*. Universidad de los Andes. Bogotá, pp. 249-260.
- Unesco, (2003). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. París.
- Weber, M. 1995 [1922]. *Economie et société. Les catégories de la sociologie*. Plon-Agora, París.

- Williams, R. (1972). *The Country and the City*. Chatto and Windus. Londres.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa editorial. Barcelona.
- Zambrano, C.V. (1995). “Etnicidad y cambio cultural entre los yanaconas del Macizo Colombiano” en. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 32:125-146.
- _____. (1993). *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Colombiano*. ICAN. Bogotá.

Patrimonio y cultura en América Latina:

*Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo
y sus perspectivas actuales.*

José de Jesús Hernández López
Mónica Beatriz Rotman
Alicia Norma González de Castells



Patrimonio y cultura en América Latina:

Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales.

D.R. © 2010

Primera edición: Septiembre 2010

ISBN: 978-607-00-3333-9

Impresión y encuadernación: Acento Editores / Alfredo Gutiérrez R.

Diagramación: LDCG. J. María Iñiguez Reyes.

Diseño de portada: Luis René Saldaña Ramírez.

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

José De Jesús Hernández López, Mónica Beatriz Rotman, Alicia Norma González

De Castells 7

EL PATRIMONIO DE PUEBLOS MAPUCHES DE NEUQUÉN DESDE LAS PERSPECTIVAS
DE SUS HABITANTES, DE LAS INSTITUCIONES ESTATALES Y DEL MERCADO

Mónica Beatriz Rotman 19

PATRIMONIO EN CUESTIÓN LO TANGIBLE Y LO INTANGIBLE EN EL PATRIMONIO
DE UNA CIUDAD HISTÓRICA

Eduardo Jorge Félix Castells 35

EL PATRIMONIO HISTÓRICO COMO ESPACIO EN PUGNA:

EL CASO DEL PALACIO DUHAU

Mercedes González Bracco 59

LA INMATERIALIDAD DEL MUNDO DE LOS SECTORES SUBALTERNOS

Alicia Norma González De Castells 75

QUANTO VALE A VENDA DO INVENDÁVEL? OS VALORES DO PATRIMÔNIO
CULTURAL NA CONTEMPORANEIDADE

Any Brito Leal Ivo 93

DEL FOLCLOR Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN COLOMBIA.

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE DOS CONCEPTOS ANTAGÓNICOS

Álvaro Andrés Santoyo 109

ESTADO NAÇÃO, ETNICIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: MEMÓRIA E CULTURA

MATERIAL NO COMÉRCIO DO ARTESANATO INDÍGENA

Agenor José Teixeira Pinto Farias 137

| | |
|---|-----|
| LA GESTIÓN ESTATAL DEL PATRIMONIO PARA EL DESARROLLO DE LOS SECTORES POPULARES EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA (NOROESTE ARGENTINO) | |
| <i>Elena Belli, Ricardo Slavutsky</i> | 161 |
| ESTUDIO DE PÚBLICO(S), MUSEO DE ARTES E INDUSTRIAS POPULARES, PÁTZCUARO, MICHOACÁN | |
| <i>Alejandro González Villarruel, Diana Macho Morales</i> | 179 |
| IDENTIDAD REGIONAL, FE Y TURISMO. NUESTRA SEÑORA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS | |
| <i>Anna M. Fernández Poncela</i> | 207 |
| LA PARTICIPACIÓN DE GRUPOS INFORMALES EN LA PROMOCIÓN CULTURAL. PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS | |
| <i>Alberto Zárate Rosales</i> | 235 |
| EL PAISAJE AGAVERO, PATRIMONIO CULTURAL DE LA HUMANIDAD. UNA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DEL PAISAJE Y DEL PATRIMONIO | |
| <i>José De Jesús Hernández López, Elizabeth Margarita Hernández López</i> | 259 |
| PAISAJES GLOBALIZADOS SOBERANAS, TOMEROS Y BARRICAS COMO ESPECTADORES DE UNA FIESTA CULTURAL | |
| <i>Franco Marchionni</i> | 279 |
| CULTURALISMO, PATRIMONIALIZAÇÃO E AS POLÍTICAS DE AUTENTICIDADE CULTURAL INDÍGENAS | |
| <i>José Glebson Vieira</i> | 299 |