



**TRAMAS
DE LA
DIVERSIDAD**

Reflexiones, debates y propuestas
en torno al patrimonio en Chile





T R A M A S
D E L A
D I V E R S I D A D

**Reflexiones, debates y propuestas
en torno al patrimonio en Chile**



Chile mejor

MINISTRO PRESIDENTE: Ernesto Ottone Ramírez

SUBDIRECTORA NACIONAL: Ana Tironi Barrios

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE PATRIMONIO CULTURAL: Patricio López Beckett

TRAMAS DE LA DIVERSIDAD

Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile. Coloquios Regionales de Patrimonio Cultural 2016-2017

PUBLICACIÓN A CARGO DE
Karla Maluk Spahie (CNCA)

EDICIÓN
Sonia Montecino Aguirre

EDICIÓN DE TEXTOS
Rosario Mena Larraín
Alejandra Alvear Montecino

**DIRECCIÓN Y COORDINACIÓN EDITORIAL
Y CORRECCIÓN DE TEXTOS**
Aldo Guajardo Salinas (CNCA)

DIRECCIÓN DE ARTE
Soledad Poirot Oliva (CNCA)

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Estudio Vicencio

ILUSTRACIONES
Emilia Valle Krämer

**EQUIPO ORGANIZADOR
COLOQUIOS REGIONALES**

COORDINACIÓN Y PRODUCCIÓN
Patricia Beltrán Gacitúa, Sandra Becerra
González y Francisca Bozzo Lara (CNCA)

COORDINACIÓN STREAMING Y DIFUSIÓN:
María Paz Jones González (CNCA)

EQUIPO ORGANIZADOR EN REGIONES:
Claudia Flores Galleguillos (Arica), Verónica
Arévalo Gutiérrez (Antofagasta), Cristián
Contreras Miranda y María Consuelo Pizarro
Carvajal (La Serena), Damián Duque Saitúa y
Lilian Meneses Plaza (Valparaíso y Rapa Nui),
Tamaru Pakarati (Rapa Nui), Ariel Fuhrer
Fuhrer y Mariela Leiva Silva (Santiago),
América Escobar Inostroza y Carolina
Sepúlveda Olave (Talca), Augusto González
Jeldres (Concepción), Diego Cayupán Salgado
(Temuco), Yaimet Ávila Ferreiro (Valdivia),
Ana María Cerda (Chiloé), Ruth Simeone Ruiz
(Punta Arenas)

© Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

ISBN (papel): 978-956-352-250-1

ISBN (pdf): 978-956-352-251-8

www.cultura.gob.cl

Se autoriza la reproducción parcial citando
la fuente correspondiente.

Se terminó de imprimir en el mes de
noviembre del año 2017 en los talleres de
Salesianos, en la ciudad de Santiago (Chile).

Se imprimieron 3.000 ejemplares.

«Nosotros, allá en el campo,
no necesitamos que nos rescaten,
porque nos rescatamos solitos.
Lo único que queremos
es que reconozcan nuestro trabajo».

EL *CHINCOLITO*, EN COLOQUIO REGIONAL DEL MAULE.

Índice

- 7 **PRESENTACIÓN • MICHELLE BACHELET JERIA**
- 9 **PRÓLOGO • ERNESTO OTTONE RAMÍREZ**
- 13 **INTRODUCCIÓN • SONIA MONTECINO AGUIRRE**
- 17 **CAPÍTULO I**
CONFERENCIAS Y PANELES REGIONALES
- 19 **La puesta en valor del pasado en el tiempo de la globalización**
Sergio Rojas Contreras
- 38 **Panel crítico, región de Valparaíso**
- 41 **Cachureos, mercancías, reliquias, monumentos: vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización**
André Menard Poupin
- 60 **Panel crítico, región de Arica y Parinacota**
- 63 **Paisaje, memoria y olvido (¿bien común o bien de consumo?)**
Pablo Chiuminatto Muñoz
- 75 **Panel crítico, región de los Ríos**
- 77 **Lo patrimonial en las culturas del riesgo ante desastres naturales: ¿qué recordar y cómo podemos hacerlo?**
Sonia Pérez Tello
- 89 **Panel crítico, región del Biobío**
- 91 **El patrimonio negativo o no deseado**
Flora Vilches Vega
- 107 **Panel crítico, región de Coquimbo**
- 109 **Conocimientos tradicionales, pueblos indígenas y patrimonio cultural en Chile**
Salvador Millaleo Hernández
- 117 **Panel crítico, región de La Araucanía**
- 119 **Identidades en tensión: marco jurídico para el análisis del patrimonio cultural y los derechos de los pueblos indígenas en Chile**
Nancy Yáñez Fuenzalida
- 135 **Panel crítico, región de Antofagasta**

137	Patrimonio, educación e interculturalidad: temas relevantes para la comunidad rapanui y de Chile continental <i>Beatrice Ávalos Davidson</i>
155	Panel crítico, Rapa Nui
157	Magallanes: de la geografía mundial a patrimonio histórico-geográfico de Chile <i>Rafael Sagredo Baeza</i>
169	Panel crítico, región de Magallanes
171	Una alita rota: archivo, patrimonio y expresión de la diferencia <i>Emma de Ramón Acevedo</i>
184	Panel crítico, región del Maule
187	Lo que se preserva, lo que se deja ir: la cultura como narración y conciencia histórica en Chile contemporáneo <i>Gabriel Castillo Fadic</i>
200	Panel crítico, región de Los Lagos
203	Creativas paradojas culturales: modernidad e identidad en el Valle Central de Chile <i>Javier Pinedo Castro</i>
229	Panel crítico, región Metropolitana
231	CAPÍTULO II SÍNTESIS Y PROPUESTAS DELENCUENTRO NACIONAL
233	1. Diversidad cultural, cohesión social y proyecto colectivo
245	2. Paisaje, territorio, descentralización y desarrollo local
257	3. Participación y sujetos del patrimonio
267	4. Patrimonio y desarrollo de los pueblos originarios
280	5. Patrimonio positivo y negativo
287	6. Patrimonio material e inmaterial
298	7. Cultura popular, cultura tradicional y patrimonio cultural
309	8. Educación y patrimonio
320	9. Desarrollo, turismo, patrimonio y sustentabilidad

Presentación

En el patrimonio de una sociedad reside su memoria, su relación con el pasado y con quienes han hecho posible el presente, y por ello, *Tramas de la diversidad. Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile* se inscribe en un ámbito ineludible para las políticas culturales.

En este libro podemos conocer el estado de la reflexión sobre el patrimonio cultural y, muy especialmente, algunas de las proposiciones de la sociedad civil al respecto. Construido de manera participativa, en un recorrido por las regiones de Chile, el texto pone de manifiesto la urgente necesidad de legislar sobre el patrimonio, considerando que las normas que actualmente rigen nuestros acervos no se corresponden con las encrucijadas y desafíos que ellos enfrentan actualmente. Dado que el patrimonio es una de las caras de nuestra cultura, los cambios y transformaciones lo afectan y exigen nuevas formas de protección, de conservación, de puesta en valor y proyección.

Nuestro país ha asumido las diversas convenciones y planteamientos de la Unesco en torno al patrimonio material e inmaterial, haciendo imprescindible que escuchemos y recojamos el sustrato conceptual, político y social que alberga este libro, donde se combinan la reflexión y acción locales con los debates globales. La sustentabilidad del desarrollo también descansa en la cultura y, desde esa perspectiva, actuar de la mejor manera sobre nuestros patrimonios es una tarea y un desafío de cara al futuro.

Salvaguardar los cantos, las danzas, las comidas, los saberes, los conocimientos y prácticas populares, campesinas, mestizas e indígenas, así como los monumentos, los archivos y las expresiones materiales de nuestra manera de habitar las ciudades, entre otros elementos, nos compete a todos.

Hoy, cuando vivimos procesos de globalización cada vez más intensos, es relevante pensar cómo los patrimonios nos bridan una conexión profunda con lo que hemos sido y lo que somos, produciendo el necesario sentido colectivo de la existencia y de la riqueza de nuestra diversidad. Cuidarlos es como cuidar el espacio donde los sueños de todos se depositan y nos conectan con las culturas del mundo en un diálogo incesante.

Tramas de la diversidad. Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile nos alerta y nos interpela para generar acciones que tiendan a corregir y perfeccionar nuestros cuerpos legales y nuestras miradas sobre el patrimonio. Me alegra mucho comprobar que el nuevo Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio tendrá en este libro un compendio de las distintas voces en ese ámbito, así como una herramienta de trabajo y un excelente derrotero para las acciones futuras.

Michelle Bachelet Jeria
Presidenta de la República

Prólogo

Tramas de la diversidad. Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile, es la síntesis del trabajo que, durante el 2016 y el 2017, ha realizado el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes con el fin de construir una base colectiva que permita enfrentar las múltiples materias que involucra pensar y actuar sobre el patrimonio. La urgencia de esta tarea era, y sigue siendo, evidente, toda vez que nuestro país —y en esto coinciden todos los actores— necesita contar con una nueva ley de patrimonio, adecuada a los requerimientos y estándares que exigen los complejos fenómenos de la sociedad globalizada. Por ello, procuramos abrir un espacio para la construcción de una amplia conversación social en las distintas regiones del país, de la cual este libro es un reflejo.

Convocados(as) los(as) participantes a pensar en los modos de delinear los soportes conceptuales, los diagnósticos y las propuestas que deberían estar presentes en esta nueva ley de patrimonio, logramos construir desde una pluralidad de miradas este primer esfuerzo, dirigido a iniciar un proceso que nos conduzca a la formulación de una legislación que sostenga, regule y legitime las políticas públicas de patrimonio cultural material e inmaterial. Asimismo, tras este empeño está el desafío que nos impone la creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, complementando el nuevo cuerpo legal con programas y acciones que, coherentes con este, aborden los problemas y horizontes de sentido que el orden mundializado impone al patrimonio.

En este contexto, pensamos en una ley que promueva y vele por el lugar crucial que le corresponde al patrimonio tangible e intangible en las políticas estatales. Hoy en día nuestro país vive una serie de transformaciones y experiencias inéditas, como el ser, por ejemplo, receptor de una población migrante que nos interpela desde la interculturalidad, desde el diálogo de lo diverso al interior de una unidad, desde la igualdad en la diferencia. Estas materias no solo se relacionan con las migraciones, sino con la participación y protagonismo que los pueblos originarios han tenido desde hace siglos, con las reivindicaciones de género, con los movimientos que

persiguen un trato distinto con el medio ambiente, entre otros. Es en este sentido que la pregunta por el patrimonio adquiere radical importancia, ya que supone interrogarnos como sociedad, como colectivo, y decidir qué identidades y valores culturales deseamos fomentar y preservar. El patrimonio entendido de esta manera puede ser la clave para afrontar los retos de un país —y de un mundo— que vive procesos que cambian los rostros sociales y los paisajes naturales de manera rápida y desconocida.

La cultura aún no es valorizada en su justa dimensión. No nos referimos exclusivamente a la cultura con «C» mayúscula, sino, sobre todo, a ese espacio identitario, a esa morada en la que uno encuentra cobijo existencial y un significado para la vida que va más allá de los meros objetivos materiales y económicos. Es ese lugar de sentido el que deseamos hacer emerger y proteger, pues se trata de una de las herramientas necesarias para afrontar los cambios sociales que experimentamos.

Fruto de las reflexiones que se han realizado, y que pueden leerse en este libro, aseguramos que nuestro país necesita una nueva y poderosa política cultural para rearticular nuestra comunidad fragmentada y retejer los lazos sociales que se han debilitado debido a múltiples factores —el individualismo es uno de los principales—. El patrimonio —que en muchos casos es sinónimo de cultura— es un espacio colectivo que desborda cualquier ideología y permite trazar una política de Estado, que hace posible que esa morada común se asiente sobre las bases de lo diverso, alojado en una trama a la cual pertenecer.

Por ello, una nueva ley, así como las políticas patrimoniales, no pueden ser construidas por una élite que desconozca los problemas, generales y particulares, que están en juego a la hora de legislar y velar por el patrimonio. Es por ello que el proceso de conversación, debate y reflexión realizado a lo largo de Chile —en torno al tema Patrimonio, ¿bien común o bien de mercado?—, a través de trece coloquios regionales y un encuentro nacional, constituyó un ejercicio que nos ha permitido discutir libremente, en espacios universitarios, con diversos actores institucionales y de la sociedad civil, los temas más acuciantes del patrimonio, así como relevar sus conflictos y nudos no resueltos. Sin duda, uno de los asuntos en que todas y todos han estado de acuerdo es que una nueva ley de patrimonio, así como la administración del mismo, no pueden estar circunscritas a intereses particulares o bajo sesgos partidistas, sino que debe pensarse en diálogo con la comunidad, ya que es ella, en primera instancia, quien genera y debe administrar sus propios acervos.

Los problemas tratados en los coloquios, y que se plasman en *Tramas de la diversidad*, dan cuenta de las encrucijadas, diagnósticos y soluciones que la comunidad, y quienes giran en torno a las materias patrimoniales, han ido elaborando a partir de sus investigaciones, experiencias, pensamientos, gestiones y vivencias. Sin duda, la tensión entre desarrollo económico y salvaguarda del patrimonio es uno de los dilemas que enfrentamos: las discusiones sostenidas a este respecto establecieron, en términos generales, que se debería considerar una mezcla responsable de ambos objetivos; en otros casos se planteó que la figura del Estado fuera la de una entidad reguladora y de confluencia entre el sector privado y las demandas y necesidades comunitarias, mientras que otras posturas entendían esta figura como la dominante. Se planteó asimismo que, para generar un turismo sustentable, es necesario repensar en conjunto la «imagen país» que deseamos promover, la que hasta ahora, de acuerdo a algunos participantes, se ha configurado como una postal que reduce la diversidad de territorios y sujetos a un mero producto de exportación.

La necesidad de elaborar y debatir sobre la memoria histórica estuvo presente en estas reflexiones: recuperar el espesor humano y natural, que apela a nuestra memoria afectiva, y que se encuentra fracturado por la incapacidad de articular un discurso colectivo que dé cuenta de la compleja historia de nuestro país, se hace imperativo para la construcción de nuestra «comunidad imaginada». Lo anterior, restituye otra tensión: aquella que se produce entre un patrimonio negativo y otro positivo, que expone y desnuda los conflictos políticos que hay tras los procesos de patrimonialización. ¿Cómo conciliar en un relato común hechos traumáticos como el genocidio indígena o la dictadura cívico-militar? Esto supone un reto ineludible y de enorme responsabilidad para las políticas patrimoniales y para su legislación, así como para la construcción de la cohesión social.

En los ejercicios de memoria y olvido, es necesario que asumamos las diferencias culturales y materiales que existen entre el universo urbano y el rural y sus correlatos culturales. Estas dimensiones, hoy en día están en pugna; sin embargo, a través de un «mestizaje innovador» (Javier Pinedo) promovido por las comunidades y el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio podemos conciliar estas diferencias, asumiendo como parte de nuestras identidades tanto el componente étnico, como el popular y el ilustrado. Un desafío aparte, pero relacionado estrechamente con lo ya expuesto, es la relación que debemos volver a trazar respecto del patrimonio de nuestros pueblos originarios, pues actualmente atraviesa un serio

conflicto toda vez que la diversidad cultural está amenazada por la globalización, pero las políticas que la salvaguardan apuestan a su difusión global a través de la reducción de las identidades indígenas como meros objetos estereotipados en mercancías (André Menard).

Para superar muchos de estos conflictos se ha planteado que la educación formal tiene un lugar crucial. Sin embargo, debemos tener conciencia de los problemas estructurales y de sentido del patrimonio que no podemos obviar: ¿cómo transmitir y compatibilizar un saber artesanal, que se lega oral e individualmente y al interior de una cosmovisión específica, con otro técnico y/o universal ilustrado? ¿No son las propias comunidades las encargadas de cuidar sus patrimonios y transmitirlos transgeneracionalmente?

Estos desafíos y muchos más, como los del paisaje y la sustentabilidad, la imbricación del patrimonio material e inmaterial, y la participación de las colectividades, expresan la necesidad profunda de superar las desigualdades estructurales que siguen operando en nuestra sociedad, valiéndonos justamente del espíritu democratizador que envuelve al discurso político-patrimonial. Desde esa perspectiva deseamos que todo el trabajo crítico y constructivo que se ha realizado en los coloquios sean un motor para trazar las líneas de una nueva ley a considerar dentro de una política pública en patrimonio y cultura.

Sabemos que los problemas presentados en este libro no se solucionarán solo con una nueva ley, ni de inmediato; las respuestas a ellos entrañan procesos lentos y complejos, que superan la duración de cualquier gobierno y los campos de influencia de cualquier institución. Sin embargo, tenemos la certeza de que existe la capacidad institucional y comunitaria de pensar, fomentar y propiciar los procesos para el logro de los desafíos aquí planteados. Esa capacidad, y el compromiso de quienes han sido parte del proceso reflexivo del que hoy damos cuenta, sin duda serán la guía que nos acompañará en los próximos años, ayudándonos como país a afrontar las múltiples encrucijadas del patrimonio.

Agradezco, finalmente, las reflexiones y propuestas de los(as) participantes, las que han aportado al diálogo y a la construcción colectiva de los instrumentos y acciones que harán posible que una renovada ley de patrimonio pueda gestarse a partir de los más profundos sentidos que este tiene para los grupos humanos, su memoria y su devenir.

Ernesto Ottone Ramírez
Ministro Presidente
Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

Introducción

En este libro se plasma el ejercicio reflexivo y de diálogo sobre el patrimonio realizado durante el año 2016 desde Arica hasta Punta Arenas, y que culminó a inicios del 2017 con un encuentro nacional en Santiago.¹ Convo- cados(as) por la interrogante «El Patrimonio: ¿bien común o bien de mercado?»,² un conjunto de conferencistas nacionales, panelistas regionales y público local, se congregó en los espacios generosamente abiertos de las universidades estatales regionales para debatir sobre la pregunta formula- da. Con el horizonte de que el concepto coloquio tiene como trasfondo el «conferenciar, conversar» y la resonancia de una «reunión de un número limitado de personas para que debatan un problema, sin que necesariamen- te haya de recaer acuerdo» (RAE, 2001), emprendimos la labor de llevar a cabo las diversas jornadas en once regiones del país, en las que la noción de pluralidad estuvo siempre presente, intentando que una multiplicidad de voces y sujetos participaran en la conversación, atendiendo a perspectivas de género, generación, etnicidad, entre otras, procurando la representación más amplia posible de las distintas sensibilidades que nos habitan.

Sabemos que no es posible en un texto reflejar por completo la energía, las emociones y el pensar colectivo, así como los matices que la oralidad y lo presencial fundan en la comunicación cara a cara y en el peso que tiene para la construcción de una reflexión conjunta. Es por ello que *Tramas de la diversidad. Reflexiones, debates y propuestas en torno al patrimonio en Chile*, registra parcialmente el rico proceso de confrontación y discusión de ideas llevado a cabo en distintas comunidades a lo largo de Chile. No obstante esa insuficiencia —común a todo texto que quiere inscribir la oralidad—, mucha de la atmósfera de los coloquios se expresa a través de las ponencias

(1) Los Coloquios Regionales se efectuaron en Arica, Castro, Temuco, Santiago, Valparaíso, Talca, La Serena, Valdivia, Antofagasta, Punta Arenas, Rapa Nui y Concepción.

(2) Esta cuestión fue planteada polarmente para tensionar las reflexiones, pero al mismo tiempo como un modo de recoger el debate general sobre la encrucijada en que se encuentra el patrimonio, su conceptualización, su gestión y su escenificación globalizada.

y de las síntesis de los comentarios realizados por los panelistas locales,³ en el primer capítulo del libro. Las conferencias centrales constituyen, sin lugar a dudas, una panorámica de los distintos ángulos y puntos de vista con que se están abordando hoy día en Chile los distintos ámbitos del patrimonio, así como las miradas críticas a nivel conceptual, político y de gestión (tanto del Estado como de las instancias privadas). Por ello hemos estructurado la secuencia de los textos, no por el orden geográfico en que se dictaron en los coloquios, sino por sus temas de análisis, organizando su lectura desde la comprensión más general en términos teóricos hasta la más particular en cuanto al objeto examinado. Esto permite contar con un corpus reflexivo que, esperamos, sea la base para los futuros proyectos legales que regulen el patrimonio de nuestro país.

El segundo capítulo, por su parte, hace posible escuchar y conocer propuestas sobre un conjunto de materias emanadas de los debates regionales realizados y que se cristalizaron en el plenario nacional llevado a cabo en la ciudad de Santiago, a inicios del 2017. Nuevamente, tenemos conciencia de que la potencia y contundencia del esfuerzo de diálogo y raciocinio común no está plenamente vertido; pero sí tenemos la certeza de que se expresan los planteamientos de cada grupo que trabajó en torno los ejes temáticos convocantes.⁴ Es interesante señalar que los(as) participantes en esta experiencia nacional de mesas de discusión y análisis, fueron los(as) conferencistas y los(as) panelistas regionales, sumados a algunas personas provenientes de ámbitos patrimoniales del país. Esto otorga una especial riqueza al proceso emprendido, toda vez que el segundo capítulo de este libro pone en escena un trabajo de pensamiento colectivo compartido por un conjunto de sujetos que conforman, de este manera, una comunidad plural que se afecta mutuamente en el compromiso de un proyecto de trans-

(3) Las transcripciones completas y el registro audiovisual de los Coloquios Regionales de Patrimonio Cultural están disponibles en el siguiente enlace: <http://coloquiospatrimoniales.cultura.gob.cl/>

(4) La metodología empleada fue la de exposiciones grupales que plantearon diagnósticos y propuestas frente a una materia (a través de un power point construido colectivamente), las que fueron ordenadas y enviadas posteriormente a los(as) participantes, quienes pudieron realizar enmiendas o precisiones para finalmente elaborar la versión definitiva que se publica en el libro. Los ejes temáticos fueron: «Paisaje, territorio, descentralización y desarrollo local», «Diversidad cultural, cohesión social y proyecto colectivo», «Cultura popular, cultura tradicional y patrimonio cultural»; «Desarrollo, turismo, patrimonio y sustentabilidad»; «Patrimonio y desarrollo de los pueblos originarios»; «Patrimonio positivo y negativo»; «Participación y sujetos del patrimonio»; «Educación y patrimonio» y «Patrimonio cultural material e inmaterial». Cabe destacar que estos ejes fueron los principales nudos temáticos que aparecieron en los diversos coloquios regionales.

formación, puesta al día y mirada crítica sobre el estado de situación del patrimonio y de las políticas patrimoniales nacionales. Desde propuestas generales, como la creación de una nueva ley de patrimonio, hasta acciones concretas, como sensibilizar sobre nuestros acervos en las aulas de clases, pasando por políticas descentralizadas, este segundo apartado es un sustrato de enorme relevancia para guiar los sentidos de quienes tengan en sus manos legislar, formular y construir políticas públicas y sociales en torno al patrimonio.

15

El proyecto que subyace a esta publicación no hubiera llegado a puerto sin la complicidad, participación y aportes de quienes fueron conferencistas, panelistas regionales, moderadores(as) y público consciente y activo. Asimismo, los espacios académicos de las universidades del Estado, como la Universidad de Tarapacá, Universidad de la Frontera, Universidad de Chile, Universidad de Valparaíso, Universidad de Talca, Universidad de La Serena, Universidad Austral, Universidad de Antofagasta, Universidad de Magallanes y Universidad del Biobío, fueron el punto de acogida imprescindible para el desarrollo de una conversación libre y pluralista. Del mismo modo, los equipos de trabajo de los Consejos Regionales de la Cultura y las Artes y del Departamento de Patrimonio Cultural del Consejo, entregaron de manera impecable los soportes y la coordinación necesaria para la realización de los coloquios. El trabajo profesional del equipo editorial del CNCA así como los(as) diversos(as) correctores(as), especialmente Karla Maluk, han posibilitado la materialización de este libro. Por último, el permanente apoyo conceptual y de diálogo con Cristian Foerster animó gran parte del camino recorrido. A todos(as) debemos nuestra gratitud.

Sonia Montecino Aguirre
Editora, Premio Nacional de Humanidades
y Ciencias Sociales, 2013

I

CONFERENCIAS Y PANELES REGIONALES

«Para nosotros, con todas sus letras, el problema de la cultura es el problema del país. Tan importante como saber qué hacer en educación o en salud, saber qué hacer con la cultura y con el patrimonio, es saber qué país queremos construir. No son divagaciones abstractas, son reflexiones que afectarán la construcción del futuro».

JAVIER PINEDO, EN COLOQUIO REGIÓN METROPOLITANA.





La puesta en valor del pasado en el tiempo de la globalización

«Sobrevivir a la ciudad de tu infancia
es una experiencia moderna»

Enrique Vila-Matas

SERGIO ROJAS CONTRERAS*

La idea de patrimonio implica una valoración del pasado cuyo interés trasciende tanto las políticas de desarrollo en materia cultural como el saber de las disciplinas involucradas (antropología, historia del arte, arquitectura, restauración, etcétera). En efecto, en la medida en que desde el Estado se reconoce y establece un valor patrimonial, nos encontramos ante una realidad cuya conservación se recomienda al presente y, por lo tanto, se entiende que esa realidad queda *puesta a resguardo*, tanto del simple olvido como de la destrucción y deprecación que parecen ser inherentes al desarrollo material de una sociedad.

La pregunta acerca de la que me interesa reflexionar en este texto es ¿por qué el patrimonio? Es decir, propongo aquí inscribir la discusión sobre el patrimonio en un horizonte de reflexión más amplio, el que corresponde a la cuestión del *sentido que el pasado tiene para el presente*. En 1972, se realizó en París la 17ª reunión de la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). En el documento, titulado Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, se estableció el articulado que define los conceptos de *patrimonio cultural* y *patrimonio natural*.

Especialmente relevante respecto a la cuestión que enunciamos más arriba — ¿por qué el patrimonio? — es el encabezado del artículo 4º del mismo documento: «Cada uno de los Estados Partes en la presente Convención reconoce que la obligación de identificar, proteger, conservar, rehabilitar y *transmitir* a las generaciones futuras el patrimonio cultural y natural si-

* Filósofo y doctor en Literatura, académico de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile.

tuado en su territorio, le incumbe primordialmente» (Unesco, 1972, p.3). Propongo considerar en nuestro examen, al menos como una hipótesis de lectura, esa «obligación de transmitir a las generaciones futuras» como aquello que es medular al sentido de lo patrimonial. Se trataría, en lo esencial, de la relación que se *transmite* entre generaciones, las que conforme a ese *contenido patrimonial* se reconocen como pertenecientes a un *mismo* colectivo humano. Comprendido de esta manera, lo patrimonial no se reduce en modo alguno al resto arqueológico, a la ruina arquitectónica o a un bello paisaje ilustrando una postal de orgullo nacional. Lo patrimonial es, por el contrario, *algo vivo*; es lo que permite a los miembros de un colectivo humano reconocerse como pertenecientes a una mismidad que acontece en el tiempo, que está hecha de tiempo.

En suma, lo patrimonial nos dice que *el horizonte de sentido de nuestra existencia no comenzó hoy*; es decir, que no nos hundimos en el vértigo del consumo, en la instantaneidad de las comunicaciones o en el inventario posmodernista de identidades fetichizadas. Sin embargo, ¿qué es eso a lo que *nos remite* lo patrimonial? ¿Cuál sería el fundamento cultural para un *nosotros*, hoy, en el tiempo del emprendimiento individualista? Este es precisamente el problema a partir del cual ensayo aquí una reflexión sobre el patrimonio. Si abandonamos la relevancia de esta cuestión, lo patrimonial deviene un mero conjunto de cosas *pasadas*.

En la actualidad, el significado de términos tales como «identidad» o «comunidad», o incluso «historia» o «sociedad», no están simplemente disponibles para su uso. En un mundo económicamente globalizado, en donde las fronteras se allanan para el capital pero se amurallan para los individuos, la «racialización» de la identidad opera más bien como un principio de discriminación. La existencia propiamente comunitaria se debilita hasta casi extinguirse con el nacimiento de *lo social*, cuyos vínculos entre las personas están condicionados, ante todo, por el modo en que, en cada caso, se relacionan con el desarrollo de la industria y el mercado.

La crisis o el agotamiento de la *matriz narrativa* de la historia pone en crisis el estatuto de los relatos de filiación, dando lugar, en cambio, a debates como el generado en torno al denominado «presentismo». En la actual emergencia de las prácticas neoliberales, ya se anuncia, incluso, el «fin de lo social», en tanto el individualismo imperante daría lugar a formas inéditas de vinculación, ya no legibles conforme a códigos tradicionales de asociatividad, las que tomaban cuerpo en el partido político, en el sindicato o el gremio.

Podría entenderse en general el término «patrimonio cultural» como el conjunto de manifestaciones vivientes de una cierta comunidad (sociedad, pueblo o etnia), las que se encuentran enraizadas en la vida cotidiana de las personas. En este sentido, el patrimonio no se refiere solo al pasado de una cultura, sino a la importancia que ese pasado tiene para la comunidad, precisamente como el elemento que en el presente la constituye. El patrimonio implica, por lo tanto, la *remisión de un grupo humano a un pasado común* o un pasado que se confronta con los procesos de modernización en el presente. ¿Cuál es, pues, la importancia del patrimonio? Esto es como preguntarse por la importancia del pasado y, en esos términos, propongo, contra una cierta obviedad, la pregunta: ¿por qué es importante el pasado para el presente?

Es habitual abordar este problema en términos de la necesidad de reconocerse en alguna forma de identidad (sea que se la suponga a esta como una realidad efectivamente originaria o como una ficción necesaria). Este reconocimiento permitiría, por ejemplo, responder a la pregunta acerca de «quiénes somos». Sin embargo, ese peculiar «pasado-presente» es reconocido y valorado en la medida en que, de alguna manera, se diferencia y se distancia de las urgencias del presente. En este sentido, el pasado patrimonial exhibe una especie de *discontinuidad* histórica respecto del presente. En efecto, el concepto institucional de patrimonio cultural corresponde a la finalidad de «proteger la cultura» ante la ciega temporalidad modernizadora, para la cual no existe la gravedad del pasado. Pero el concepto de patrimonio protege a condición de definir, de acotar, de instituir, y, por lo tanto, no puede sino separar aquello que protege respecto del tiempo presente. Lo que se señala y recomienda como cultura queda puesto a resguardo respecto a la continuidad de la modernización.

¿Qué es la modernización? La podemos definir como la realización técnica de la modernidad. De aquí nacen las aporías que inquietan nuestra existencia y seducen al pensamiento especulativo. En su conocido libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marshall Berman señala que: «ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos» (1989, p.1). La ciudad de Valparaíso sabe de estos conflictos y paradojas.

No es irrelevante el hecho de que la noción de patrimonio se refiere al pasado-presente de una realidad cuyos límites, por lo general, coinciden con los de *la nación*. Ahora bien, existe en la actualidad clara conciencia de

que el sentido de pertenencia, en cualquiera de sus formas, ha sido en parte *producido históricamente*. ¿Cuál es entonces el estatuto de lo patrimonial? ¿Tiene sentido hoy preguntarse por la identidad de «lo chileno»? A la hora de definir cuáles sean las características que determinan una cierta idiosincrasia, dos elementos han tenido marcado protagonismo, la *naturaleza* y la *historia*, dos nociones que constituyen una diferencia en el seno de esa supuesta «identidad chilena». Las imágenes que encontramos en el reverso de los billetes se refieren a acontecimientos, personalidades y lugares en los que se entiende que reconocemos la existencia de un cierto pasado común, esto es, una comunidad que está hecha de pasado. ¿Permite entonces la historiografía, como sujeto de saber, dirimir la discusión en torno al patrimonio? La estatura histórica del pasado ha comenzado a perder la consabida inmovilidad con que se imponía en el pasado, cuando en el sentido común se reducía en lo esencial a fechas y efemérides militares y republicanas. Hoy no sabemos la historia *de qué* es la historia de Chile.

El historiador Mario Góngora, en su conocido ensayo acerca de la idea de Estado en Chile, afirma que «el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX» (2006, p.59). Y más adelante, citando a Burke, sugiere considerar al Estado —trascendiendo la realidad institucional de este— como «no solamente una sociedad entre los que viven, sino entre los que están vivos, los que han muerto y los que nacerán» (2006, p.60). El término «sociedad» hace referencia aquí al lazo que une a los chilenos más allá de sus diferencias: una comunidad que estaría dada por la adhesión a un cierto imaginario de ideas y valores compartidos que se expresan en la institucionalidad encarnada en el Estado.

Por otro lado, el historiador Tomás Jocelyn-Holt situará más bien en la figura de *la hacienda* el germen de un cierto modo de ser chileno: «La hacienda —escribe Jocelyn-Holt— por supuesto, distanciará física (espacial) y anímicamente al grueso de la población de las estructuras oficiales, generando lazos de lealtad y pertenencia entre empleados y sus amos o patrones bajo el manto protector de un paternalismo infinitamente más personal y profundo que el que ofreciera el conquistador inicial sólo acostumbrado a manejar una hueste» (2009, p.129).

Aquellos «lazos de lealtad y pertenencia» se habrían construido en el *habitar* concreto, en la tarea de *hacer mundo* en un régimen de cotidiana sobrevivencia. No se trata, por lo tanto, de una circunstancia externa cuando, más adelante, el autor señala lo siguiente: «No puedo dejar de enfatizar lo



Mural Luis Núñez San Martín,
ciudad de Antofagasta (en el barrio histórico)
(FOTOGRAFÍA: SERGIO ROJAS)

que me parece más propio de la hacienda, durante toda su larga trayectoria en nuestro país: concretamente, su estado permanente, estructural, por así decirlo, de necesidad» (2009, p.130).

Me parece especialmente relevante esta precisión, pues la inscripción del trabajo de construir mundo en el régimen de la necesidad —el orden de la naturaleza que se define por su coeficiente de «resistencia» al obrar humano— es lo que hace de ese mundo el lugar del habitar humano, del *habitar la realidad a escala humana*. Y pienso que el concepto de patrimonio cultural recibe en parte su sentido, precisamente, del hecho de que da cuenta de ese *trabajo de hacer mundo*.

En el barrio histórico de Antofagasta, el pintor Luis Núñez San Martín (nacido en la vecina ciudad de Chuquicamata) ha realizado en los últimos años una serie de murales de grandes dimensiones. En mayo del 2011 inauguró uno, pintado con la técnica conocida como *trompe-l'œil* —«engaño al ojo», ilusión óptica— sobre uno de los muros de lo que es actualmente el



Mural Luis Núñez San Martín, ciudad de Antofagasta (en el barrio histórico)
(FOTOGRAFÍA: SERGIO ROJAS)

edificio de la Policía de Investigaciones, que antes correspondió al Banco Mercantil de Bolivia. La imagen quiere representar lo que habría sido una escena cotidiana de la ciudad en el 1900, haciendo referencia a una cierta historia identitaria de la región.

Reconocemos allí un paisaje —natural y también urbano— pero reconocemos algo más: *el cuerpo humano de la producción material de la vida*. Es decir, la escena no nos remonta sin más a una ensoñadora imagen romántica del pasado, sino que asigna un protagonismo central a la técnica, al comercio, a la explotación minera, pero en un tiempo en el que la modernización se vivía aún a escala humana, elaborando una historia de esfuerzo, sacrificio y valor. ¿Ficción o realidad? ¿Transforma en puro «documento de cultura» una realidad que es a la vez un «documento de barbarie»? En cualquier caso, con estas imágenes no se trata simplemente de «ilustrar la historia», sino de construir estéticamente una *memoria urbana*, que preste arraigo a los habitantes de una ciudad cuyo horizonte hoy es menos el desierto «como paisaje» que el potencial económico de los yacimientos minerales.



Pintura de Guillermo Muñoz Vera en Metro Estación Moneda

Cuando pensamos en *la naturaleza como patrimonio*, se impone de inmediato la idea de *paisaje*. ¿Cuáles son los paisajes de Chile? ¿Dónde están? Esta especie de «nacionalización cultural» de la naturaleza no está exenta de problemas. Acerca de la cordillera de los Andes, paisaje emblemático de Chile, en que geografía y paisaje tienden a identificarse, la arquitecta Paulina Ahumada señala: «el imaginario de la frontera natural, aquella majestuosa y blanca montaña del himno nacional, cuya versión actual es la misma que en la época (1847), se hace desde Santiago, capital del país y sede del gobierno» (2014, p.123).

En la estación Moneda del Metro de Santiago encontramos una serie de pinturas de gran formato, realizadas por el artista Guillermo Muñoz Vera, en las que vemos paisajes que corresponden a distintos lugares del territorio nacional. «Este proyecto [MetroArte] —escribe Carine Lemouneau— ilustra el rol cada vez más central que ocupan las instituciones culturales en la actividad artística local y en la formulación de los discursos que las acompañan» (2014, p.252). No se trata solo del «paisaje chileno», sino de

su *diversidad*; más aún, el paisaje sería ocasión para pensar precisamente el fenómeno de la diversidad, en irreductible tensión con las cuestiones relativas a la identidad.

El concepto de *diversidad* es especialmente gravitante en la discusión acerca del estatuto del patrimonio cultural, especialmente cuando se lo considera como algo *vivo*: algo que está, por lo tanto, sometido a procesos de permanente asimilación de lo otro y transformación de lo mismo. Nos encontramos entonces con el problema de la *construcción* de las imágenes patrimoniales.

El iquiqueño Rodolfo Andaur, curador de importantes muestras artísticas en Chile y el extranjero, en su libro *Paisajes Tarapaqueños* señala que: «Tarapacá ha sido el no lugar de la pintura para la construcción de paisaje, de eso no hay duda, en tanto que el origen de la fotografía y el boom minero de la región proceden como espacios termodinámicos al unísono» (2015, p.72). La observación es muy lúcida: la fotografía sería contemporánea al desierto, no así la pintura, debido a que el desierto ha sido antes que un paisaje, una fuente natural de recursos para la economía nacional. La reflexión de Andaur nos sugiere la imagen del desierto como la de un no paisaje, o acaso también se podría pensar en la imagen oxímoron de una suerte de «paisaje absoluto». Oxímoron, por cuanto se trataría de un paisaje inhabitable que excede incluso las posibilidades de la imaginación.

Comprender el desierto bajo la nominación de patrimonio cultural (y no solo natural) hace verosímil la hipótesis de que algo se hace legible desde la categoría de patrimonio en el momento en que pelagra desaparecer o comienza a extinguirse. Esto no es solo un fenómeno material, sino que nos remite también a lo que sucede cuando ingresamos en otra época.

En las fotografías que el pintor antofagastino Julio Sepúlveda incluyó como parte de su exposición *Naturaleza Muerta* (2014), el desierto es intervenido por máquinas y procesos técnicos en los que no alcanzamos a divisar ninguna figura humana. Sepúlveda se ha referido al desierto como «el patrimonio medio-ambiental de la región». ¿Cuándo comenzó el desierto a ser un patrimonio de la región? Se podría decir que lo ha sido «desde siempre», pues el desierto no tiene una edad que sea humanamente medible. Pero ¿en qué momento el desierto comenzó a ser visto como patrimonio, es decir, como una realidad que habría que comenzar a proteger y a conservar? ¿De dónde nace la necesidad de «patrimonializar» el desierto? ¿En qué momento había sido posible algo tan insólito como agredir y destruir el desierto? ¿Ha llegado a ser tan desmesurado el poder de la técnica?

Hace unos años, el problema se instaló en la discusión pública en la región de Antofagasta, a raíz de la propuesta que la empresa Gescam, por encargo de la empresa chileno-española Abengoa, presentó a la Conama. Se trataba del proyecto para instalar en el desierto de Atacama un centro de manejo de residuos del norte, 40 hectáreas de superficie a diez kilómetros de la ciudad de Calama. A favor de la iniciativa de verter allí 50.000 toneladas de residuos al año (el 80% de ellos sustancias tóxicas) se había argumentado que el lugar corresponde a lo que se define como «desierto absoluto»: una zona en que las precipitaciones son tan insignificantes que la vida vegetal viene a ser algo prácticamente inexistente, ello a pesar de que los especialistas han señalado que el desierto de Atacama no se inscribe en esta categoría.

Pero, ¿no «desaparece» el desierto —en otro sentido, como imaginario patrimonial— en las expectativas económicas que este genera al ser considerado como «recurso de explotación minera»? Andaur reflexiona en el libro citado: «Es posible que frente a la construcción desmedida de imágenes estemos ante una crisis de representación, entre unos paisajes de referencia y los paisajes visibles y palpables, que son precisamente los cotidianos» (2015, p.73).

Un concepto de data relativamente reciente en nuestro medio es el de *country brand* o «marca país»: una imagen que se elabora teniendo presente, según Josep Francesc-Valls, la percepción que tienen los *consumidores* directos, indirectos, reales y potenciales de los países.

La ciudad de Valparaíso es, sin duda, un caso especialmente significativo en relación al concepto de patrimonio urbano, que expresa las tensiones generadas por las imágenes que sus habitantes tienen de la ciudad. Consuelo Banda, joven investigadora, ha señalado que en el imaginario patrimonial de Valparaíso «el recuerdo de haber sido una ciudad capital en el mundo y el anhelo de volver alguna vez a serlo, es lo que ha ocasionado la mayoría de sus conflictos» (2014, p.64).

A este «recuerdo» se asocia la idea de que la ciudad habría sido, desde sus orígenes, fruto de una natural auto-construcción. «Al tomar la nostalgia y la precariedad como valores estéticos que ayudan a representar una ciudad detenida en el tiempo (...), Valparaíso comienza una relación conflictiva con el desarrollo urbano a pesar de las ficciones que propaga de sí misma. Valparaíso Patrimonio de la Humanidad, Valparaíso Capital Cultural y Valparaíso Puerto Principal» (2014, p.66). Este conflicto se pone de manifiesto cuando, el 2 de julio del 2003, el casco histórico de Valparaíso ingresa en



Fotogramas *Valparaíso mi amor* (1969),
de Aldo Francia
(GENTILEZA DE CLAUDIO FRANCIA)

la categoría de Patrimonio de la Humanidad de la Unesco. El 3 de julio, el diario La Estrella de Valparaíso tituló: «Patrimonio de la Humanidad. Para partir, nos caen 50 millones de dólares».

En lo medular, la discusión no se orienta en la dirección de cuestionar las ficciones conforme a las cuales se *imagina* la ciudad (como si fuera posible prescindir de las imágenes —heredadas o producidas— cuando se trata de pensar la ciudad en relaciones de pasado, presente y futuro), sino la falta de claridad en las *políticas de la imagen*. En último término, el conflicto se produciría entre la ficción de un pasado glorioso, pero congelado, y la ficción de un futuro promisorio pero con programas y financiamientos cortoplacistas. El historiador Pablo Aravena también ha subrayado el contraste de las ficciones que se tienen de la ciudad, que corresponden, de un lado, a lo que ha denominado un «Valparaíso britanizado», ilustrado por una arquitectura europea y, del otro, a un «Valparaíso guachaca», que toma cuerpo en las labores del puerto (2009, p.75).

Pareciera que en ambos casos se procede imaginando la ciudad para otro, como si se tratara de anticipar la imagen que algunos pudieran hacerse de nuestro entorno y colaborar con ella. Entonces, no solo cabe preguntarse hacia dónde miramos con expectativas identitarias, sino *desde dónde*. Celeste Olalquiaga escribe: «Intensificadas por los reflejos especulares de la arquitectura posmoderna corporativa, las ciudades se han convertido en lugares para mirar más que para vivir. Esta especular conciencia de sí mismas (la conciencia de ser un espectáculo) es muy familiar para las culturas que han sido siempre vistas 'desde arriba' por la colonización» (2014, p.181).



Terraza Hotel Brighton, Valparaíso
(FOTOGRAFÍA: MARCELO RAFFO)



Bar «El Canario», Valparaíso
(FOTOGRAFÍA: MARCELO RAFFO)

En 1992 se realizó en España la última Feria Universal del siglo xx: la Expo Sevilla '92. Chile participó con un *stand* propio y con el claro objetivo de proyectar la imagen de un país con una economía competitiva a nivel internacional. Nos llama especialmente la atención hoy, 25 años después de aquella presentación, la relación que el pabellón chileno establecía entre dos elementos. Por una parte, había *seis ideas* que debían sintetizar la imagen del país como: tierra de manjares, riqueza generosa, una nación que funciona, empresa de ideas, gente sólida y el último confín del mundo. Se asumía que el tema ambiental sería lo dominante en esa feria y, por lo tanto, en todos los contenidos ello debía estar presente. «Chile no puede pensar en una promoción exitosa de su imagen si no muestra conciencia clara sobre el tema ambiental» (1992, p.13), señalaba en ese momento Augusto Aninat, Secretario Ejecutivo de Chile en Expo Sevilla.

Por otra parte, especial protagonismo tenía en el pabellón chileno la exposición de un iceberg de 70 toneladas de hielo que había sido trasladado hasta España desde la Antártica chilena. Esto generó una discusión con grupos ambientalistas, la que se fue apagando lentamente. Sin embargo, no deja de sorprender el hecho de que «la idea [del iceberg antártico] estaba presente en cinco de las veinticinco propuestas que participaron en el concurso para el tratamiento de los contenidos del pabellón» (1992, p.13). En los folletos de promoción de la exhibición chilena en Sevilla se subrayaba que el carácter simbólico del iceberg consistía en «un potente llamado a la preservación del continente Antártico y a la exhibición de uno de nuestros tesoros más valiosos: nuestra naturaleza intacta» (1992, p.15).

Una contradicción se deslizaba en el enunciado: la producción de aquella imagen con la que Chile estrenaba en la escena internacional su realidad posdictadura demandaba extraer literalmente un trozo de hielo desde aquella «naturaleza intacta». ¿Cómo entender esta puesta en escena de la cultura local en el circuito económico global? En su tesis doctoral *La caja y los sentidos: el pabellón de exposición de madera del siglo xx*, Philippe Blanc Cavieres lo explica de la siguiente manera: «Era un momento en que Chile se abría al mundo después de un cierto ‘encierro cultural’ que había caracterizado al gobierno de facto. En ese momento es que se produce lo que podríamos llamar un cruce temporal, entre el tiempo en el cual se encontraba Chile y el tiempo del mundo. Un momento de ajuste, de ponerse al día, pero también un momento de pérdida de cierta ingenuidad propia de una sociedad cerrada» (2010, p.160).

El tema es especialmente relevante respecto a las circunstancias en las que Chile elabora una imagen de sí, buscando subrayar en ese momento una fuerte relación entre *identidad* (en oposición a mezcla y diversidad) y potencial de *desarrollo material* del país. Este potencial radicaba precisamente en esa identidad fuerte. El comisario general de la muestra en Sevilla, Fernando Léniz, en el artículo «El pabellón de una empresa llamada Chile», publicado en la revista *Administración y Economía UC* 9, 1992, señalaba: «No tenía mucha justificación que Chile hiciera un esfuerzo realmente significativo y buscara con imaginación formas de representar su imagen de país moderno, si iba confundido entre una masa de países», (citado por Blanc, 2010, p.159).

Lo que hoy nos llama la atención (reitero que en la distancia de 25 años) es aquella imperiosa necesidad de *diferenciarse culturalmente* —necesidad, pues, de *identificarse*— con el objetivo de exhibir un potencial relevante de ingeniería y creatividad en la escena internacional de la economía globalizada.

Preguntarse con qué imagen querríamos presentarnos al mundo implicará siempre un trabajo de ficción, pero la cuestión es *conforme a qué idea dominante se elabora esa ficción*. En las bases del concurso de adjudicación del pabellón chileno (citado por Blanc, 2010, p.162), se caracterizaba explícitamente la imagen de Chile a la que se debía dar cuerpo. Subrayo el siguiente pasaje: «El edificio deberá albergar la muestra de nuestra realidad, nuestra nacionalidad y nuestra calidad para estar insertos en el mundo occidental del siglo XXI. Una nación de raza homogénea, con unidad étnica, religiosa y cultural y con estabilidad social, política y económica. Que muestre nuestra geografía y sus recursos como incentivos de la necesidad de esfuerzo de

un pueblo, actor en el futuro del océano Pacífico». Salta a la vista en este pasaje la voluntad de definir la identidad de «lo chileno» desmarcándose de su inscripción regional en América Latina.

Acaso la cuestión medular consiste más bien en la *voluntad de identidad* que opera en la pregunta acerca de quiénes somos y el modo en que, a su vez, esta se deja modular primero en la pregunta acerca de *cómo nos vemos* a nosotros mismos y, luego, en *cómo querríamos que nos vieran*. Esto implicará un proceso de edición, pero también de corrección y aprobación de imagen.

Sería ingenuo afirmar que la determinación del patrimonio pueda ser el resultado de un proceso objetivo —incluso científico— de investigación y análisis de antecedentes. Desde el otro extremo, sería cínico sostener que lo patrimonial es, al cabo, solo una ficción estimulada por circunstancias políticas y económicas. Sin desconocer la incidencia que tienen tanto la dimensión estrictamente investigativa como la coyuntura de determinados intereses en el juicio respecto de lo patrimonial, retorno a la pregunta que proponía al inicio de este texto: *¿por qué es importante el pasado en el presente?* Esta relación entre el pasado y el presente implica proyectar aquello que se denomina patrimonio —tanto material como inmaterial— en un horizonte de sentido que trascienda su representación excesivamente cósmica, objetual.

La *cosificación* del patrimonio nos conduce hacia cuestiones identitarias y de mercado estético. Me refiero, por ejemplo, a la discusión en torno a si el pisco sour es chileno o peruano, o si el charango es chileno o boliviano, etcétera. «Ser exótico en la propia tierra —reflexiona García Canclini—, servir de entretenimiento para turistas, ver las músicas y los rituales convertidos en fetiches o mercancías son algunos de los procedimientos que vuelven extranjeros a unos 50 millones de indígenas y a 150 millones de afroamericanos en América Latina» (2013, p.49).

En la novela *El discípulo*, del escritor chileno Sergio Missana, encontramos una escena que ilustra este punto. El personaje principal de la novela, Sebastián Torres, acaba de iniciar un doctorado en Literatura en una universidad estadounidense:

En esas primeras semanas asistí a tres o cuatro cenas en departamentos de estudiantes de doctorado en que cada comensal aportaba comida típica de su tierra (tamales, pupusas, pollo con mole poblano, moros y cristianos, arroz con gandules), se escuchaba salsa, música andina y trova, y solamente faltaba (...) que todos lleváramos trajes típicos. Esas verdaderas orgías de color local, me hacían pensar en un campamento de refugiados (2014, p.68).

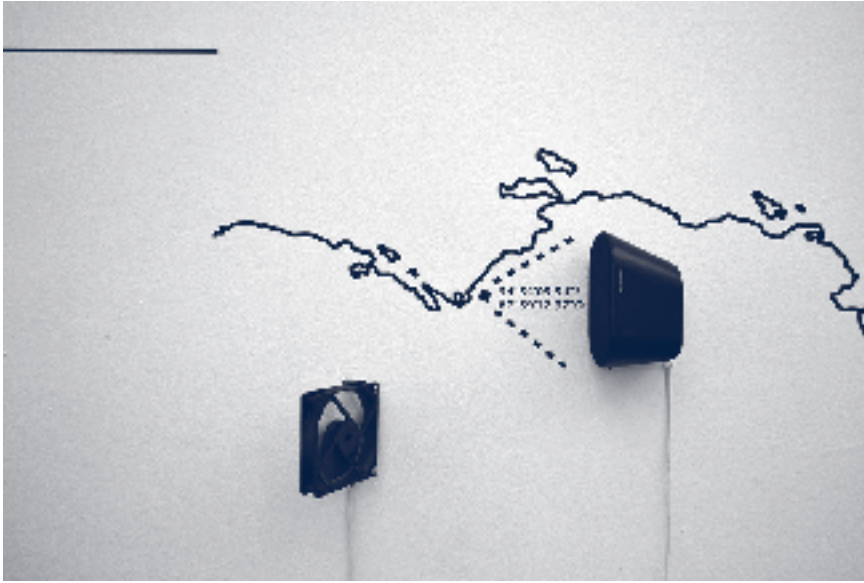
En la escena que relata Missana las particularidades culturales componen un mosaico, el espectáculo de una humanidad estetizada, un mosaico de identidades fetichizadas e inofensivamente inconmensurables entre sí.

Consideremos un caso correspondiente al concepto de *patrimonio inmaterial*: la lengua de un pueblo. Es correcto definir la lengua como el «sistema de signos» con el que se comunica una comunidad humana. Sin embargo, ninguna definición —tampoco esta— logra registrar en su enunciado el hecho de que se trata de los signos por virtud de los cuales se constituye un mundo, un *horizonte de sentido*.

En efecto, la estatura cultural de una lengua hace de esta el soporte fundamental de la realidad de una comunidad y, entonces, no se identifica simplemente, por ejemplo, con lo que se entiende por «idioma», porque la lengua excede la formalización que se pueda hacer de ella con el propósito instrumental de estudiarla y enseñarla. Y, por otra parte, ¿qué es una «lengua muerta»? Lo que permite sancionar el carácter extinto de una lengua no consiste en que no sea todavía posible utilizarla para hablar, sino en el hecho de que ya no exista nadie que pueda reconocerla como su lengua materna, y entonces podría decirse que lo que ha muerto, en sentido estricto, es el mundo contenido en esa lengua. Acaso una lengua comienza a morir cuando *ha comenzado a extinguirse concretamente el horizonte de sentido que ella encarnaba*. ¿Permanece de alguna manera ese mundo en la «interioridad» de aquellos que lo sobreviven, inmersos ahora en un entorno otro? ¿Está viva una lengua cuando los hablantes maternos ya no la usan? ¿Qué ocurre cuando de una lengua determinada queda *el último hablante*?

Esta última pregunta encuentra respuesta en lo que sucede actualmente con el yagan. En el extremo sur de Chile, en la localidad de Puerto Williams, vive Cristina Calderón, última hablante del yagan, la lengua más austral del mundo. El artista Rainer Krause, desarrollando el proyecto de arte sonoro titulado *Lengua local 2*, viajó a la zona para entrevistar a Cristina. El principal objetivo era grabarla hablando en su lengua materna. En el año 2009, Cristina Calderón fue distinguida por el Gobierno chileno con la denominación de Tesoro Humano Vivo. El sentido de este reconocimiento es colaborar desde las instituciones con la transmisión del denominado patrimonio cultural inmaterial. Pero en el caso de una lengua, ¿se puede esta realmente «transmitir» si no es como lengua materna? ¿Sobrevive el sentido de las palabras al proceso de traducción técnica de sus significados?

Una lengua no cabe en un diccionario. Entonces, considerar que lo esencial de una palabra es su «significado», ¿no es ya haber dispuesto ine-



Instalación *Lengua local 2*,
de Rainer Krause (detalle)
(FOTOGRAFÍA: RAINER KRAUSE)

vitiblemente la posibilidad instrumental de su traducción, iniciando así su agotamiento como lengua materna? Sabemos que no existe un órgano al que se pueda considerar el emisor natural y exclusivo de la voz, sino que en la producción de esta operan el sistema respiratorio, el sistema digestivo, músculos faciales, linguales, etcétera. Es así como la humanidad que se expresa en el sonido del habla, contiene toda una memoria cuya síntesis es absolutamente original e irrepetible. En el sonido del habla se hace sentir la finitud de la lengua, el arraigo de las significaciones en un mundo que ha devenido en el tiempo, desde sus comienzos hasta su crepúsculo.

Finalmente, en la instalación de Krause en el Museo de la Solidaridad es necesario acercar el oído a un pequeño parlante dispuesto en el muro, en donde se escucha la voz de Cristina contando el cuento de un lobo marino en lengua yagan y, mientras el visitante oye esas palabras que no entiende, recibe en su mejilla el aire que, al modo de una brisa, le hace presente que está escuchando un mundo, un paisaje, un territorio humano.

Pienso que en la actualidad existen las condiciones políticas, sociales y teóricas que hacen posible que la discusión en torno al concepto de pa-



Instalación *Lengua local 2*,
de Rainer Krause (detalle)
(FOTOGRAFÍA: RAINER KRAUSE)

rimonio tome distancia respecto a planteamientos estrictamente identitarios. Es fundamental en este sentido la conciencia de que lo patrimonial es el resultado de una elaboración, quiero decir, de *un relato*. En la pregunta acerca de «¿qué es el patrimonio?» se encuentra contenida esta otra pregunta: ¿qué historia queremos contar?

Recientemente ha sido publicado un volumen de *Obras Escogidas* del investigador del arte popular chileno Tomás Lago, cuya obra más conocida sea probablemente su libro *El Huaso*, un ensayo antropológico que fue publicado por primera vez en 1953. Los editores de estas *Obras Escogidas* señalan en el prólogo:

Frente a las problemáticas acerca de la pertinencia de «lo mestizo», *El Huaso* era un estudio concreto que explicaba el proceso visible del mestizaje, cómo se podían constatar las influencias culturales, las distintas tradiciones sintetizadas en él, cómo se habían desarrollado esas operaciones de asimilación y transculturación

(2015, p.20).

Es decir, se trata de una imagen muy distante —como señalan los mismos editores— «de los estereotipos nacionalistas con los que se suele identificar a esta figura» (2015, p.21). Un antecedente de lo que hoy se denomina interculturalidad (contrapuesto a la multiculturalidad), término este que

describe un fenómeno actualmente en proceso en Chile, cuando ya comenzamos a recibir imágenes de «nosotros» elaboradas por los hijos de inmigrantes que en el siglo XXI llegan en una magnitud inédita.

En lo que he expuesto, he querido proponer una hipótesis: que el concepto de patrimonio cultural, reflexionado en el presente, no da cuenta de realidades *identitarias* supuestamente alojadas en el pasado y a las que en el presente se considera necesario rendir homenajes. Más bien se trata de elementos culturales en los que un determinado colectivo humano (una sociedad, un país, una etnia, un pueblo) encuentra sintetizados los acontecimientos y procesos que han trazado su itinerario histórico, constituyendo en cada caso un tiempo común, una «época».

Contra la simple fetichización de los objetos, que transforma a estos en símbolos *per se* o la celebrativa e ingenua edición de hechos pasados como «documentos de cultura», es necesario considerar que lo patrimonial — como pasado que se *transmite* al presente — ha de ser reflexionado y expuesto como siendo en cada caso la síntesis de una época. El patrimonio corresponde a las cotidianidades del pasado, aún alojadas de alguna manera en la nuestra. El objeto patrimonial es portador de un *coeficiente de sentido* que se encarga al presente. En consecuencia, cuando se trata de determinar el carácter patrimonial de una determinada realidad cultural — por ejemplo, un edificio, una lengua, una casa, un paisaje, un libro, un artefacto o una vestimenta —, la pregunta que se asoma es la siguiente: ¿qué historia es la que con ocasión de esa realidad querríamos contar?

Bibliografía

36

- Acuña C. y Arqueros, G. (2015). En busca de Tomás Lago, en Acuña C. y Arqueros, G. (Eds.). *Tomás Lago: Obras Escogidas*. Santiago: Ocholibros Editores.
- Ahumada, P. (2014). Paisaje y nación: la majestuosa montaña en el imaginario del siglo xx, en Peliowski, A. y Valdés, C. (Eds.). *Una geografía imaginada. Diez ensayos sobre arte y naturaleza* (pp.113-142). Santiago: Metales Pesados.
- Andaur, R. (2015). *Paisajes tarapaqueños*. Santiago: Metales Pesados.
- Aravena, P. (2009). *Memorialismo, historiografía y política. El consumo del pasado en una época sin historia*. Concepción, Chile: Escaparate Ediciones.
- Banda, C. (2014). Cuatro ficciones para Valparaíso. Cultura, especulación y territorialidad en la construcción de una imagen-ciudad, en Illanes, C. y Banda, C. *Fuera y dentro del arte contemporáneo. Comunidad y territorio en las prácticas colaborativas de Valparaíso* (pp.63-89). Santiago: Adrede Editora.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanc Cavieres, P. (2010). *La caja y los sentidos. El pabellón de exposición de madera del siglo xx* (Tesis de doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos). Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ST (1992). Expo Sevilla '92: la imagen ambiental que mostrará Chile, en *Revista Ambiente y Desarrollo*, abril, 13-15. Santiago: CIPMA.
- García Canclini, N. (2014). *El mundo entero un lugar extraño*, Buenos Aires: Gedisa.
- Góngora, M. (2013) *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria.

Jocelyn-Holt, A. (2009). *Historia General de Chile, Volumen 3: Amos, Señores, Patricios*. Santiago: Editorial Sudamericana.

Lemouneau, C. (2014). Las trazas de la naturaleza en dictadura: formulaciones a propósito de un arte nacional, en Peliowski, A. y Valdés, C. (Eds.). *Una geografía imaginada. Diez ensayos sobre arte y naturaleza* (pp.251-271). Santiago: Metales Pesados.

Missana, S. (2014). *El discípulo*. Santiago: Planeta.

Olalquiaga, C. (2014). *Megalópolis. Sensibilidades culturales contemporáneas*. Santiago: Metales Pesados.

Panel crítico, región de Valparaíso¹

38 El panel estuvo compuesto por Pablo Aravena Núñez,² María Teresa Devia Lubet,³ Mario Ferrada Aguilar,⁴ Paulina Varas Alarcón⁵ y el conferencista Sergio Rojas Contreras.

La posición de los miembros del panel, manifestada por Pablo Aravena, fue escéptica frente a la posibilidad de articular una comunidad en torno al patrimonio en un contexto de capitalismo salvaje, en tanto la función (moderna) del patrimonio se encuentra anulada por la conciencia histórica de la comunidad de su condición meramente ficcional. Este hecho produce una escisión entre la creencia subalterna de ella y la dirigencia ilustrada, problemática claramente graficada, por ejemplo, en la construcción del mall en Castro: para una élite ilustrada este edificio es un atentado contra la imagen patrimonial de la ciudad, pero para más del 75% de la población este era un proyecto deseado y urgente.

Una segunda mirada se abocó a pensar el problema del patrimonio en relación a los sujetos que valoran y deciden qué pasado se desea contar. En este juego narrativo, se ha privilegiado un discurso ilustrado y modernizador, desconociendo «la cultura popular como un espacio de saber tradicio-

(1) El panel fue moderado por Nélica Pozo Kudo, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Valparaíso.

(2) Profesor adjunto del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Licenciado en Historia, magíster en Filosofía y doctor (c) en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

(3) Profesora de Música, magíster en Arte y doctora en Educación y Cultura en América Latina, mención Cultura. Directora del Magíster en Arte, mención Patrimonio, de la Universidad de Playa Ancha.

(4) Arquitecto de la Universidad de Valparaíso y doctor (c) en Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid. Investigador y docente de la Universidad de Chile. Es Presidente ICOMOS Chile e integrante del Consejo Regional de Desarrollo Patrimonial.

(5) Investigadora y curadora, doctora en Historia y Teoría del Arte de la Universidad de Barcelona y licenciada en Arte de la Universidad de Playa Ancha. Se desempeña como académica de posgrado de la Universidad de Playa Ancha.

nal que narra una intrahistoria basada en creencias y costumbres que no es oficial» (María Teresa Devia). Por ello, ese es otro espacio marginado que se debe desplegar y promover en una imagen que dé cuenta de la polifonía de voces diversas que contiene. En este punto, también emerge una perspectiva de género, reivindicativa de una memoria que nos recuerda distintos modos de resistir. El meollo de este problema se enfoca en la manera en que se transmite el pasado al futuro. Para entender esto es preciso diferenciar entre herencia y legado. La primera, es algo que nos llega, una especie de carga o lastre del cual no somos conscientes. Por otro lado, el legado es aquello en que nos reconocemos al poseer un sentido particular para cada uno de nosotros. A partir de esta noción aparece el ámbito educacional como un campo conflictivo y de poder, toda vez que es ahí donde se decide el modo de transmisión de este pasado.

Un tercer planteamiento, se desplegó a partir del cuestionamiento de la pregunta que convoca a los coloquios, señalando que el patrimonio y el desarrollo económico no necesariamente tienen que ser opuestos. En el proceso de producción del patrimonio se encuentran en juego tanto la *poesis* como la *tecne*, es decir, tanto el proceso creativo como su instrumentalización. Por lo tanto, desde este punto de vista el problema pasa por una mala vinculación entre los mundos públicos y privados (una mala distribución de las representaciones, la carencia de espacios de encuentro efectivamente plurales que consideren a los distintos actores involucrados, etcétera).

En síntesis, el término patrimonio aparece como un concepto común que se utiliza para hablar de distintas cuestiones que no incumben exclusivamente al objeto patrimonial. Por lo mismo, muchas veces cuando empleamos este término nos estamos refiriendo, en su lugar, a la cultura, situación ante la que debemos preguntarnos ¿por qué la cultura devino en patrimonio? La respuesta es la necesidad de conservar ciertos referentes de ubicación, una memoria y un modo particular de habitar el mundo, en un contexto de devastación, en que todo lo sólido parece disolverse en el aire.

Cachureos, mercancías, reliquias, monumentos: vida y vitalidad de los fetiches en la era de la patrimonialización

41

ANDRÉ MENARD POUPIN*

Partiendo de la descripción que hacía Martin Gusinde, en los años veinte del siglo pasado, de su primer encuentro con los selk'nam, intentamos explorar cierta constante que atraviesa las preguntas por la patrimonialización de los rasgos culturales hasta el día de hoy. Para ello, nos servimos de la imagen del cachureo como un objeto que complica las categorías del valor, tanto de uso como de cambio, por arrastrar consigo el peso de la desaparición, la vulnerabilidad y el olvido que le da su cercanía con el espacio devaluado e indiferenciado del basural. A partir de los postulados de Alois Riegl, revisamos las formas en que desde esta perspectiva del cachureo se puede analizar este tipo de valor aplicado no solo a ruinas y monumentos, sino que a aquellos rasgos culturales que la Unesco buscará salvaguardar mediante categorías como la de patrimonio inmaterial y el postulado de la diversidad cultural como forma abstracta del patrimonio, determinada por el valor que le daría su vulnerabilidad en contexto de mundialización. Planteamos, por último, una forma alternativa del valor de estos cachureos patrimoniales, basada en la idea de una vitalidad fetichista de ciertos objetos y de ciertas prácticas, lograda mediante su sustracción del plano de la vida cotidiana, lo que nos permitirá reconocer la existencia de formas de patrimonialización distintas o autónomas respecto de las políticas modernas y hegemónicas del patrimonio. De esta forma, abriremos la pregunta política por los conflictos que pueden derivarse en torno a la producción y el control de esta vitalidad fetichista que subyace a toda práctica patrimonial.

* Antropólogo de la Universidad de Chile y doctor en Sociología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia.

Si bien la convención de la Unesco en que se sanciona la categoría de patrimonio inmaterial data recién del 2003, encontramos una de sus primeras formulaciones en las tesis que Lévi-Strauss levantó en el contexto de desracialización de los discursos político-científicos que este mismo organismo fomentó tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el antropólogo francés lo hizo en forma ambivalente, oscilando entre un optimismo humanista y un pesimismo misantrópico. Optimismo al anunciar —en una carta dirigida al Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, el año 1956— el advenimiento, «después del humanismo aristocrático del renacimiento» y «del humanismo burgués del siglo XIX», de un humanismo al fin democrático, en el que «todas las sociedades humanas merecerán un espacio y no solo algunas de ellas». Humanismo doblemente democrático, tanto por la humildad de las sociedades consideradas, como por la unanimidad de sus contenidos:

Estas civilizaciones (...) casi no han tenido documentos escritos y algunas se dedicaron solo a formas perecederas del monumento. A falta de estas producciones llamadas nobles, uno debe, para conocerlas, ceñirse con igual pasión y respeto, a las formas 'populares' de la cultura: aquellas compartidas por todos los miembros de la sociedad

(Lévi-Strauss, 1956, pp.384-385).

Se transita así del indígena como ejemplar de una raza, al indígena como representante de un patrimonio inmaterial y colectivo. Pero, al mismo tiempo, Lévi-Strauss planteaba el pesimismo de constatar la casi inexorable desaparición de estos patrimonios bajo el peso de la homogeneización cultural mundial, proceso paralelo al de la destrucción de las especies vegetales y animales bajo el peso de la explosión demográfica y el desarrollo industrial. Invirtiendo el optimismo evolucionista decimonónico, Lévi-Strauss termina deplorando este proceso con la resignación melancólica de quien ve el avance de la historia, no como el despliegue de un orden siempre más perfecto y más complejo, sino como manifestación del irremediable principio de la entropía que todo condena a la inercia y al desorden del basural:

Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los armamentos atómicos y term nucleares, pasando por el descubrimiento del fuego (...), el hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millones de estructuras para reducirlas a un estado en que ya no son más susceptibles de integración

(Lévi-Strauss, 2001, p.496).

Encontramos una prefiguración de esta alarma por la disolución de la diversidad cultural bajo el peso homogeneizador —que más tarde la Unesco formulará en términos de «mundialización»— en los años veinte del siglo pasado, en una especie de escena primitiva de la actual razón patrimonial en el contexto chileno, y en la que, como veremos, ya aparece esta correlación entre el valor de lo singular y de lo auténtico y la inminencia de su disolución en el desorden del basural. Se trata de una escena en la que el cura y antropólogo Martín Gusinde narra con amargura la desilusión que le significó su encuentro con los selk'nam reales, tan distintos al ideal de exotismo y primitivismo que lo había llevado hasta Tierra del Fuego:

Eran de aspecto un poco distinto de aquel con que los muestran algunas ilustraciones muy difundidas. Lo que casi desfigura a esta gente es la ropa europea de mal gusto, que cuelga de sus espléndidos cuerpos. Es absurdo y repugnante ver la mezcla trivial de banales y vulgares mercaderías europeas con la exquisita individualidad de un grupo de aborígenes. Esta sensación es tan más intensa cuando el indio se presenta, en ciertas ocasiones, con su vestimenta, adorno y porte auténticamente originales. Solo así se gustan a sí mismos e incluso al exigente ojo europeo. Dejo de lado la cuestión de la practicidad. Este hermoso mundo se torna indeciblemente aburrido con los pantalones y vestidos europeos de todos los tamaños y colores que, para su ventaja económica, unos pocos fabricantes han distribuidos a los cuatro vientos entre aborígenes. Me costó continuo y repetido esfuerzo resignarme a esta mezcla caricaturesca (Gusinde, 1982, p.68).

Vemos así como la melancólica queja levistraussiana contra la disolución de la diversidad cultural toma aquí la forma de un aburrimiento ante la inscripción de los selk'nam en el flujo global del capital y de las mercancías. Pero, lo interesante es que este proceso de pérdida del fueguino ideal por su contacto con la historia del capital, aparece en Gusinde justamente alegorizado en la imagen del basural:

Tampoco aprendieron a cuidar de sus cosas. Hoy se ve el desorden más increíble en sus chozas. Antes no ocurría eso, pues faltaban los cachivaches, en su mayoría inútiles. Las ropas quedan tiradas, así como caen del cuerpo. Si buscan un objeto, revuelven a fondo todo lo que hay. Por aquí queda una montura sucia sobre alguna ropa flamante, sin estrenar, encima una bolsa en la que se pudren algunas papas, tierra colorante, tabaco, medias rotas, una botella pringosa con algún jarabe para la tos, unos arcos con riendas rotas, un molinillo de café, cueros de oveja y guanacos, una bolsita de clavos oxidados, un viejo adorno frontal, un trozo de carne en putrefacción, un farol de lata abollado, vidrios para puntas de flechas y cartuchos vacíos, un pantalón raído, velas de

estearina desmenuzadas y una bolsita reventada de harina. En medio de ello bandas para piernas, húmedas y enmohecidas, café molido y arroz derramado: un zurriburri inimaginable. ¡A ello se agrega el olor que este desorden europeo e indígena emite! Todo es inmundicia y abandono
(1982, p.160).

De ahí que la tarea del antropólogo sea la de rescatar del basural (que en este caso es otro nombre de esa cochinateda que es la historia) aquellos cachureos que merecen acceder al estatus de patrimonio. Y, para ello, no duda en dotarlos de un valor mercantil, lo que —como veremos— prefigura el sustrato económico que determina el actual desarrollo de la razón patrimonial como gestión de bienes culturales. De hecho, ante la falta de interés que mostraron los selk'nam frente a su propuesta de producir canastos tejidos para vendérselos a los viajeros que pasaban por el estrecho, Gusinde se lamenta:

Más tarde dejé caer con énfasis el comentario: «¡Si fuera selk'nam, trabajaría ahora diligentemente, para poder ganar luego mucho dinero!» Se burlaron de mí por mis tontas ideas de querer trabajar. De mala gana recuerdo el indecible esfuerzo y la paciencia de que tuve que armarme para sonsacar a esta gente indolente, desafecta a todo trabajo mental, la gran riqueza de elementos de su patrimonio cultural, difícil de obtener, y de la que hoy puedo gozar como fruto de mis investigaciones
(1982, p.162).

Y no será otra la estrategia del etnógrafo para lograr que los selk'nam accedieran a realizar o mejor, a representar un *klóketen* (el rito de iniciación de los jóvenes selk'nam) ante él: volverlo un bien transable en el emergente mercado de los bienes culturales:

Daré a cada hombre que participe, sea casado o no, un cordero por cada tres días, aunque la fiesta dure todo el invierno. Halemink, por ser el inspector; recibirá además por cada tres días un paquetito de tabaco, lo mismo Nana, que también lleva un hijo a la Choza Grande en calidad de examinado; además Tenesek, que tendrá mucho trabajo y es el que mejor conoce todo el desarrollo. Vosotros me habéis dicho que también en la Choza Grande se necesita mucha carne. Ahora bien: todos los corderos que se necesitan los pondré yo, ¡no sufriréis privaciones en la Choza Grande! ¡También habrá siempre tabaco a vuestra disposición! (...) Como debéis además cuidar a vuestras familias y las mujeres trabajan duro durante la celebración del Klóketen, cada uno de vosotros recibirá para su esposa un peso argentino (= 1,50 marcos) por cada tres días. Con esto pueden comprar muchas cosas en la estancia
(1982, pp.795-796).

El valor ejemplar de esta escena reside en que el patrimonio, así como la autenticidad que funciona como su materia prima, lejos de operar como un dato inmediato, es efecto de un trabajo de producción,¹ de una puesta en valor, diríamos ahora, pero que ya aparece dependiente de un marco mercantil. El problema es que se trata de un bien ambiguo, en la medida en que articula la irreductibilidad de un valor basado en la cualidad singular de un objeto o de una práctica con la conmensurabilidad que implica su puesta en valor más allá de los límites de la cultura particular que le da sentido.

Y para entender este proceso podemos recurrir a un tipo de objeto que en cierta forma media entre esa suerte de muerte del objeto desechado en el basural y la vida de su «vida útil» como objeto activado por un uso y/o un valor comercial. Se trata del cachureo, término que remite tanto a la actividad de cachurear, es decir de rebuscar en la basura objetos dados de baja para reintegrarlos al mundo de los objetos vivos, como al objeto mismo, objeto «resucitado», y que en cierta forma constituye una versión más humilde y cotidiana de la ruina.²

Se podría decir que la tarea de Gusinde, en un gesto que reproduce toda empresa historiográfica o patrimonial, consiste en entrar a cachurear dentro de esa choza para rescatar aquellos elementos que le permitan producir lo que considera la auténtica cultura selk'nam. Y si a esto le sumamos el que Gusinde trabajara con la convicción de que se trataba de los últimos vestigios de una cultura condenada a la extinción —es decir, a su disolución en el basural de la historia—, podemos entender que la autenticidad así producida sea inseparable de su condición de cachureo de la historia. Así, desde una perspectiva patrimonial, el cachureo, como la ruina, implican pensar una forma extraña del valor que oscila entre el no valor de la basura y los valores de uso o de cambio que activan al objeto

(1) «La autenticidad se produce (...) arrancando los objetos y las costumbres de su situación histórica actual, un presente convirtiéndose en futuro» (Clifford, 1995, p.271).

(2) En este sentido resulta ilustrativo constatar el paralelo entre la siguiente ejemplificación del término cachureo publicada en un *Diccionario ejemplificado de chilenismos y otros usos diferenciales del español de Chile*, con la descripción de la choza selk'nam: «Cachureo/ m. fam. (...) / 3. Trasto abandonado por viejo o inservible: 'un frasco de mermelada de membrillo que, al romperse, se vació en la ropa, entre la que había unos calzones gruesos y largos, como de mosquetero, una camisa de dormir afranelada y con flecos, un chal tejido a palillos, unas estampas de santos, un número de lotería del año pasado, un cascabel de gato, una caja desocupada de té Ratampuro con útiles de cocer y tejer, unos cordelitos y cajitas vacías de pomadas y una infinidad de cachureos más' (Briceno, Horas 104-105)» (Mora, Félix, Óscar Quiroz y Juan Peña Álvarez (1984), *Diccionario ejemplificado de chilenismos y otros usos diferenciales del español de Chile*, Valparaíso: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Valparaíso. p.720-721).

vivo. Y parece ser que ese tipo de valoración ha ido evolucionando con el tiempo y variando en el espacio.

Uno de los primeros en reflexionar sobre este problema, y que en cierta forma prefiguró las actuales disquisiciones en torno a la gestión de los patrimonios, fue el historiador del arte Alois Riegl, quien en 1903 elaboró una teoría del cachureo, aunque lo hizo, eso sí, en términos de monumento (Riegl, 1987). El autor distingue entre dos tipos de monumentos: los voluntarios y los involuntarios. Los primeros, son aquellos fabricados con la intención de rememorar un acontecimiento o un héroe (la columna de Trajano, los arcos de triunfo, etcétera); los segundos, son aquellos que se fabricaron con otro fin (como el Coliseo romano), pero que con los años adquirieron la categoría de monumentos de una época o de una nación. Ahora bien, hablando de estos últimos, Riegl plantea que en el siglo XIX — siglo histórico por antonomasia, dice— surgió una forma de valoración del monumento, que él llama de historicidad, por la cual el más nimio objeto adquiriría el valor de representar un eslabón irremplazable en la escala de la evolución de la humanidad. De ahí que se tratara de un valor erudito, otorgado por los expertos, y que dependía no tanto del objeto en sí como del momento histórico y evolutivo sobre el que les informaba y que le dotaba de un valor histórico objetivo.

En otras palabras, el cachureo accedía al estatus de monumento en función de aquello que representaba respecto de una época o etapa en esta evolución. Pero, agregaba Riegl, que justamente escribía en el momento en que estaba surgiendo una nueva forma de valoración del monumento, una que no dependía de la erudición de los expertos, ni de su potencial documental, sino que del efecto subjetivo y afectivo que producía en quien lo miraba la constatación del paso del tiempo que lo elevaba a la condición de la ruina. Es a lo que llamará valor de antigüedad. Así, por ejemplo, desde la perspectiva del valor de historicidad, para valorar un cachureo como la humilde boleta de una panadería se debía inscribirla en la historia de la panificación o del sistema tributario chileno. Sin embargo, desde el valor de antigüedad, bastaba constatar la pátina que la arruinaba o la antigüedad de su caligrafía, propiedades visibles por cualquiera y en las que lo que se manifestaba no era más que el trabajo del tiempo que la arruinaba; en palabras de Riegl: «Unas cualidades que indican la desaparición del monumento en la universalidad (...) en lugar de aquellas que revelan su individualidad objetiva, original y completa» (1987, pp.39-40; traducción modificada).

Valor de historicidad, valor de antigüedad: dos formas de rescatar al cachureo del basural, pero lo interesante del segundo es que le añade el peso de una vulnerabilidad, el dato estético y patético de una desaparición. Y si bien en Gusinde pueden haber estado operando los dos tipos de valor, en el caso de Lévi-Strauss y de la doctrina de la Unesco, dispuestos a refutar toda forma de jerarquización implícita o explícitamente racista de las culturas, no quedaba más que asumir una forma humanista y relativista cultural del valor de antigüedad, es decir, una valoración de las culturas por su vulnerabilidad ante el peso homogeneizante de la globalización.

El problema es que esta valoración de las culturas, materializada en documentos como la Declaración Universal de Unesco sobre la Diversidad Cultural (2001) o la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), es que nadie ha visto ni tocado nunca la totalidad de una cultura. Esto, ya que por definición la cultura solo puede manifestarse por medio de ciertos rasgos (tanto materiales como espirituales)³ que son los que, en última instancia, pueden ser objeto de patrimonialización. Y puesto que se asume que lo que define y agrupa a esas culturas es su vulnerabilidad, es decir el peligro de que desaparezcan, estos rasgos no dejan de funcionar como ruinas de esa supuesta totalidad en peligro de caer en el olvido, es decir, de perderse en el basural de la mundialización.

Esto puede explicar ciertas contradicciones en las políticas de la Unesco, expresadas, por ejemplo, en los criterios de construcción de las listas de patrimonios inmateriales de la humanidad. Por ejemplo, cuando se señala que una de las condiciones para que uno de estos rasgos culturales entre en estas listas es su «valor excepcional» y, al mismo tiempo, que estén en peligro de desaparición, puesto que en muchos casos esta última condición implica un deterioro en su calidad y por lo tanto una devaluación de su «valor excepcional».⁴ En dichas inconsistencias subyace el hecho de que lo que se está salvaguardando no es tanto el rasgo, objeto o práctica específica, sino que algo más abstracto, algo que en su abstracción permite la conmensura-

(3) De hecho, en la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural se da la siguiente definición de cultura. «... la cultura debe ser considerada el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias» (2001), formulación que recuerda la primera definición antropológica de cultura dada por E. B. Tylor, en 1871.

(4) Es por ejemplo lo que comenta J. M. Nas al analizar la primera lista de patrimonios intangibles de la humanidad proclamada por la Unesco en 2001 (Nas, 2002, p.141.)

bilidad de rasgos heterogéneos, singulares y culturalmente irreductibles. Y ese algo parece ser justamente una categoría global: la diversidad cultural en sí misma como patrimonio de la humanidad.

Esto explica otra contradicción identificada en estas políticas patrimoniales: el hecho de que, al tiempo que se identifica a la globalización como la gran amenaza que pende sobre la diversidad cultural, las políticas que la salvaguardan apuestan a una difusión global de estos rasgos culturales específicos y en peligro como estrategia para su conservación.⁵ Así por ejemplo, si bien en documentos como la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) se reconoce que «los procesos de mundialización facilitados por la evolución rápida de las tecnologías de la información [constituyen un] desafío para la diversidad cultural» (Unesco, p.4), su objetivo es el de garantizar «la presencia e interacción equitativa de las diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones compartidas» (Unesco, p.16). Y, si bien se advierte —por ejemplo, en el artículo 8º de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural del 2001— que los «bienes y servicios culturales (...) no deben ser considerados mercancías o bienes de mercado como los demás» (Unesco, p.5), las resoluciones adoptadas parecen buscar justamente el generar las condiciones de difusión para que estos bienes culturales circulen en un espacio lo más homogéneo posible. Y es imposible no leer en este espacio el ideal liberal de un mercado parejo y transparente —y cuando hablamos de mercado lo hacemos notando el hincapié que se hace, desde un comienzo, en el también muy liberal principio de la libre elección individual—.

De hecho, el artículo 3º de dicha declaración, titulado «La diversidad cultural, factor de desarrollo» se inicia con la siguiente frase: «La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos» (Unesco, p.4). De ahí que el derecho a la diversidad cultural como parte integrante de los derechos humanos, en lugar de salvaguardar la irreductibilidad intraducible de una identidad cultural por definición colectiva, heredada y no elegida, se acerca más al principio de libre elección individual que sostiene unos derechos del consumidor. Esta tensión contradictoria entre aquellos rasgos identitarios que anteceden a la voluntad del individuo y la reafirmación de la voluntad soberana de un individuo abstraído de toda deter-

(5) «Unesco aims to support 'the free flow of ideas' and 'constant exchanges between cultures (...), confident that these exchanges will reinforce cultural diversity; at the same time, one can hardly ignore that such exchanges contribute inescapably to the homogenization of cultures throughout the world, as predicted by Lévi-Strauss...» (Stoczkowski, 2009, p.11).

minación cultural, aparece explícita e irremediabilmente en la redacción misma del documento. Por ejemplo, en el artículo 5º, en que se afirma que:

toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura...

(Unesco, 2001, p.5).

49

Y quizás este vaivén entre deseo y lengua materna, educación de calidad e identidad cultural, libre elección y conformación a la propia cultura, corresponda a un intento por compatibilizar la definición antropológica de la cultura — caracterizada por el carácter relativo e incomparable de cada cultura— con la definición humanista de la Cultura, con mayúscula, entendida como un capital universal de erudición por el que alguien puede ser «más culto» que otro. Se buscaría elevar las expresiones culturales exóticas y en peligro al mismo nivel de accesibilidad del que gozan las expresiones más canónicas, y por lo tanto más occidentales, de lo que se entiende por cultura (como la ópera, los clásicos literarios o las películas de Hollywood), en el marco del ya señalado mercado cultural.

Pero, como en todo mercado, y como complemento de ese individuo consumidor abstracto y universal (que para la Unesco no es otro que la Humanidad con mayúscula), hace falta algo que sirva de común medida de todas estas expresiones culturales tanto más inconmensurables, que, en un caso, corresponden a bienes altamente legitimados y dotados de toda la vigencia de sus valores de uso y de cambio y, en el otro, a bienes intrínsecamente heterogéneos y rescatados del basural de la mundialización; es decir, de cachureos. Hace falta, entonces, un equivalente general que permita valorizar estos cachureos culturales. Y, puesto que lo que se busca es salvaguardar la diversidad cultural misma, este equivalente general no puede referir a un criterio cultural específico, por lo que, como buen equivalente general, debe tomar una forma cuantitativa. De ahí que lo que se esté salvaguardando no sea un contenido, rasgo, práctica o artefacto cultural en específico, sino que la categoría abstracta de una cantidad de diversidad cultural.⁶ Y es aquí donde las actuales políticas patrimoniales, en especial

(6) Aquí cabe señalar el paralelo que en estos mismos instrumentos aparece entre diversidad cultural y biodiversidad: «la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos» (art. 1º de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural), y por el cual el valor de una especie, por irrelevante o repugnante

aquellas referidas al patrimonio inmaterial, se vuelven útiles a la hora de volver tangible la inmaterialidad de esa diversidad cultural en abstracto mediante la identificación —que, como vimos con Gusinde, es en realidad una producción— de esos cachureos como objetos dotados de valor.

Y, por supuesto, esto implica el peligro —reiteradamente señalado por especialistas y otros actores implicados en procesos de patrimonialización— de hacer de prácticas y dinámicas cotidianas, objetos «fossilizados y alienados de sus fuentes socioculturales vivas» (Nas, 2002, p.139). En otras palabras, de hacer de una práctica vigente un cachureo museificado. El problema es que, al parecer, este peligro, más que un efecto perverso o no deseado de la patrimonialización, es el resultado inevitable de toda empresa de preservación, en la medida en que preservar significa sustraer algo de la obsolescencia, del deterioro, de la desaparición y la muerte, procesos que, si lo pensamos bien, son justamente la condición de lo que llamamos estar vivo.

Esta aparente contradicción entre lo vivo y lo muerto que flota sobre el patrimonio es, justamente, la que sostiene a nuestros archivos y museos, en la medida en que se basan en un trabajo de seleccionar de entre los objetos que se encuentran fuera de ellos (es decir en la vida cotidiana) aquellos que, por representar o materializar un aspecto especialmente valorable de este mundo exterior, merecen acceder a la inmortalidad que se supone resguardan sus muros. El problema, como lo ha señalado Boris Groys, es que, al momento de acceder a este estatus inmortal, estos objetos pierden justamente aquello que define a todo lo que existe fuera del museo, a saber: que se trata de entidades perecibles. De ahí que solo pueda acceder a la inmortalidad aquello que, como el cachureo o el cadáver, en cierta forma ya murió (2008).

Pero, llegados a este punto, es necesario distinguir entre esta idea de una vida del objeto y algo que podríamos llamar su vitalidad. Desde esta perspectiva, lo vivo sería aquello que, al tiempo que está sometido a los avatares del cambio y la destrucción, también ve eclipsada su singulari-

que nos parezca, se sostiene en el capital global de diversidad de la naturaleza. Pero claro, en el caso de la diversidad cultural la cosa es más complicada, puesto que no todas las expresiones culturales son aceptables, sino que sólo aquellas que se mueven dentro de «los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales» (art. 5º, Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural). De ahí que el individuo abstracto que se instala como testigo y consumidor de la diversidad cultural no sea tan neutro y deba conformarse a ciertos valores, prácticas y creencias (es decir, en términos de la misma Unesco, a una cultura) que son los de una tradición humanista dotada de una historia y de una carga cultural bien concreta.

dad en la red de significaciones y de usos que lo vuelven un objeto o un individuo común y corriente. Es en este sentido que Blanchot decía que el objeto se pierde en su uso, es decir, que un objeto del que nos servimos —y que, por lo tanto, puede ser reemplazado por cualquier otro que cumpla la misma función— solo se nos revelará en su irreductible singularidad en el momento en que falla, es decir, en el momento en que se arruina. Recién allí se nos aparece como un individuo único y singular o, como diría Heidegger, recién ahí puede elevarse del estatus de objeto al de cosa.

Y no es distinto a lo que sucede cuando un objeto sale de la vida cotidiana y entra a la inmortalidad de la vitrina en el museo. El punto es que en ese momento el objeto se carga de cierta energía, de un aura de la que carecía en su vida cotidiana, en otras palabras: al dejar de estar vivo, puede adquirir la vitalidad de la ruina o del cadáver. Y esto, pues como bien dice Marc Augé, para una conciencia viva lo verdaderamente sobrenatural (es decir lo radicalmente extraño e impensable) es lo inerte: «piénsese —dice— en la dificultad de concebir un cadáver como algo inerte» (1988, p.63). Por ello, «el poder, corresponde a la inercia bruta, a la pura materialidad» (p.31). De ahí que, por ejemplo, el filósofo Alain de Libera hable de una energía del archivo, pero que debe ser entendida como una energía fósil.

Archivos y museos modernos pueden entenderse, entonces, como dispositivos modernos para la contención y gestión de esta energía o de esta vitalidad. Pero esto no significa que sean los únicos y que en otras zonas de la misma sociedad o que en otras sociedades no existan prácticas, instituciones o dispositivos que trabajen con la misma energía, aunque a su manera, según reglas y orientaciones distintas y que en ocasiones pueden entrar en conflicto con aquellas estipuladas por el mercado o los estados modernos.

Surge así una alternativa a la crítica de la museificación o de la patrimonialización como una operación unidireccional y negativa de asesinato, fosilización o congelamiento de objetos y prácticas por su exilio de los contextos socioculturales vivos en los que habrían encontrado su verdadera forma de vida y de vitalidad.

En los años noventa del siglo pasado, el antropólogo Jean Bazin criticaba esta perspectiva planteando que, en definitiva, el fetiche africano instalado en el museo no funcionaba de una manera muy distinta a la manera en que, por un lado, funciona la *Mona Lisa* en el Louvre, y, por otro, a la manera en que el mismo fetiche funcionaba en su contexto original (Bazin, 2008). Esto, pues, en ambos casos, lo que dotaría a estos dos objetos —la *Mona Lisa* y el

fetichismo— del aura y la vitalidad (por la que, en el caso de la primera, miles de personas se movilizan diariamente para llegar al Louvre y poder mirarla en directo) no tiene tanto que ver con que el cuadro represente algo como el Renacimiento, Da Vinci, el arte u otra cosa, como por el hecho de ser la auténtica *Mona Lisa*: es decir, una cosa singular y cargada de un capital de individualidad o de historicidad que la destaca.

En este sentido, la *Mona Lisa*, como toda ruina o todo cachureo, no se agota en la función de representar algo o de ser útil para algo, sino que carga la historia acumulada de todo lo que le ha sucedido: que la pintó Da Vinci, que se la regaló a Francisco I, que se la robaron en 1911, que el año 1956 alguien le tiró ácido y ese mismo año un pintor boliviano llamado Ugo Ungaza le lanzó una piedra (de la que guarda la marca), a lo que habría que sumar el cúmulo creciente de sus reproducciones y pastiches.

Pues bien, dice Bazin, el fetichismo africano, esa cosa vestida de la densa costra de sangre de los sacrificios que se le han rendido a lo largo de los años o de los clavos con que se van marcando los trabajos que se le solicitan, no cumple en su contexto una función distinta a la de la *Mona Lisa*, en la medida en que —y contra los supuestos tanto de los misioneros que veían en él una representación diabólica como de los antropólogos que veían en él la representación material de espíritus o cosmovisiones— su potencia está justamente en no representar nada, en no ser un objeto sino que una cosa liberada de toda función simbólica. Un cachureo, si se quiere, pero un cachureo que nunca tuvo una vida anterior: es decir, un cachureo fabricado desde un principio como cachureo.

Desde este punto de vista más que representar, el fetichismo contiene. ¿Y qué contiene?: la concentración de historicidad que lo destaca de los otros objetos y que le dota de un capital de individualidad incluso superior al de sus devotos humanos.

Se dibuja así una suerte de ontología fetichista, en términos de Bazin, o una ontología de la vitalidad, podríamos decir nosotros, por la cual las oposiciones metafísicas tradicionales entre vivo y no vivo, o entre persona y cosa, se desdibujan, siendo reemplazadas por un continuo que iría de aquello con menos a aquello con más individualidad. Así, una persona con nombre propio gozaría de más individualidad que una mosca anónima; una piedra en medio de una pampa, de más que otros guijarros; un volcán en erupción, de más que las montañas que lo rodean, o, incluso, que las personas que le temen o que lo veneran. Asimismo, un fetichismo o una obra de arte gozarían de más individualidad que las personas que la admiran.

Y aquí no nos estamos refiriendo exclusivamente a un modo de pensamiento radicalmente exótico o primitivo, sino que a una economía de la vitalidad que puede estar muy presente en nuestras instituciones museográficas contemporáneas. Solo un ejemplo: hace 53 años, el 16 de enero de 1963, un comando guerrillero secuestraba cinco pinturas desde el Museo de Bellas Artes de Caracas como una medida para denunciar la ilegalización de partidos de izquierda, la prisión política y el ambiente de represión que en esos momentos se vivía en Venezuela. Lo interesante es que no se trataba de cualquier pintura, sino que de obras de Van Gogh, Gauguin, Picasso y Braque, lo que dio al operativo una visibilidad insospechada, sobre todo a nivel internacional.⁷ Cabe preguntarse si el efecto hubiera sido el mismo si, en lugar de las pinturas, el secuestrado hubiera sido, por ejemplo, el guardia a la entrada del Museo. Nos enfrentamos, así, a una economía y una política del fetiche, o de su vitalidad, que nos permite considerar dos cuestiones importantes: la primera, referida a una forma diferente de valoración del monumento (o del cachureo) asociada a su vitalidad como fetiche; la segunda, referida a la dimensión política implicada por el control y la administración de esta vitalidad del fetiche.

Esta forma de valoración del monumento o del cachureo se distingue tanto del valor de historicidad como del valor de antigüedad identificados por Riegl. Esto, pues ambos remiten a una forma representacional del valor basada en una concepción moderna del tiempo. En el caso del valor de historicidad, este estaría dado por la capacidad que tiene el monumento de representar un punto en la cadena universal de la evolución humana, cadena que se sostiene como una serie de acontecimientos jerarquizados en función de su posición respecto de ese tiempo que es un tiempo homogéneo, lineal y universal. Mientras que en el caso del valor de antigüedad, este se basaría en el reconocimiento del trabajo de ese mismo tiempo homogéneo, lineal y universal sobre el objeto particular,⁸ lo que de paso —dice Riegl— reafirma la condición del individuo moderno como sujeto separado de toda tradición, la que solo se le aparecerá bajo la forma de la ruina,⁹ (y

(7) Para una reseña sobre este episodio, ver *Correo del Orinoco* (2014).

(8) Dicho en términos tan marxistas como esquemáticos: mientras que el valor de historicidad se puede identificar con la idea del valor (en la sociedad mercantil) como acumulación de tiempo de trabajo humano promedio, el valor de antigüedad remitiría a una acumulación de trabajo del tiempo (vuelto fetiche de la cuantificabilidad del trabajo) que destrabaja, es decir, arruina, ese trabajo humano.

(9) Del valor de antigüedad Riegl dice «no es más que un aspecto de un fenómeno que domina los

que, en cierta forma —como lo notamos— persiste en la idea de individuo consumidor de diversidad cultural que vislumbramos en los documentos de la Unesco).

En cambio, en el caso del valor derivado de esta vitalidad del fetiche, justamente por basarse en su liberación respecto de toda función representacional, ya no dependerá de la representación de una época (y a *fortiori* de una cultura) o del paso de un tiempo universal y abstracto. Su valor residirá en su capacidad de contender y de complicar tiempos e historias heterogéneas. Así, por ejemplo, la misma *Mona Lisa* no se agotaría en una representación del arte del Renacimiento (o a *fortiori* del genio de Da Vinci), sino que marcaría un nudo en que se enredan el tiempo del Renacimiento con el del Antiguo Régimen, así como el de la historia moderna del museo decimonónico con el de la mercantilización contemporánea del arte. Y lo hace —como el cachureo, el fetiche o la reliquia— en su misma materialidad. Materialidad en la que conviven técnicas y pigmentos del siglo XVI con las más sofisticadas tecnologías de conservación. Así, podemos decir del fetiche lo que Wajcman dice de la ruina: se trata de una esponja de historia (2001, p.14).

Y, en segundo lugar, esta vitalidad del fetiche nos permite considerar la dimensión política que implica la pregunta por su control. Conocidos son los conflictos en la Edad Media derivados del robo de reliquias milagrosas (esos otros cachureos cargados de vitalidad fetichista) y algo parecido se puede decir hoy en día de los conflictos entre comunidades indígenas y museos en torno al control y la propiedad de los vestigios allí conservados. Así, por ejemplo, cabe preguntarse si en episodios como el del retiro de los cuerpos de la exposición del Museo de San Pedro de Atacama, la causa del conflicto derivaba del maltrato de una idea humanista y universal de la dignidad humana, o tenía más que ver con una disputa por el control de la vitalidad aurática de esos cuerpos (cf. Menard, 2015; Pavez, 2015; Sepúlveda, Ayala y Aguilar, s.f.).

Así, podemos releer la imagen de la fosilización —como efecto no deseado de la patrimonialización— considerando que, desde esta perspectiva, el problema no reside tanto en el hecho de sustraer un objeto o una práctica de la vida cotidiana, como en el hecho de determinar quién tiene el control político y económico de estas prácticas de sustracción.

tiempos modernos, la emancipación del individuo», Riegl, Alois, op. cit. p. 39 (hemos modificado la traducción). Tesis que Jean Louis Déotte parafrasea hablando de «un valor que es el horizonte del surgimiento del individuo moderno, sobre la ruina de la comunidad» (Déotte, 1998, p.43).

Veamos otro ejemplo: el año 2004 surgió la iniciativa de inscribir al *ngillatun*, la principal ceremonia del pueblo mapuche, en la lista de los patrimonios de la humanidad. A través del Consejo de Monumentos y de la Dirección de Cultura de la Conadi se organizaron dos encuentros, uno en Chile y otro en Argentina, con representantes y autoridades tradicionales mapuche de ambos países para discutir esta propuesta, la que finalmente fue rechazada. Entre las razones de este rechazo estaba, por supuesto, el peligro de fosilizar: es decir, de formalizar y por lo tanto cristalizar y limitar en su diversidad de manifestaciones esta expresión cultural. Pero había otra razón quizás más de fondo y que tenía que ver con la pérdida de autonomía que esta patrimonialización implicaba, en la medida en que el *ngillatun* es de las pocas prácticas organizadas, financiadas y gestionadas por las mismas comunidades (lo que, por ejemplo, no se puede decir del *wetripantu*). Y cabe recordar que el *ngillatun*, como toda ceremonia, lo que hace justamente es circunscribir un espacio y un tiempo que se sustrae del espacio y del tiempo cotidiano y, en ese sentido, se le puede considerar como una reliquia, un museo o un patrimonio de las comunidades mapuche, pero uno cuya vitalidad sigue estando bajo su control económico y político.

Otro ejemplo de estas formas indígenas de producción y gestión de un patrimonio, y que resulta aún más extraño para las definiciones que la Unesco da del mismo, es el descrito por el antropólogo Ramón Pitarch entre los mayas tzeltales de Cancún (México). Según Pitarch, para este pueblo la tradición (y aquí podríamos decir el patrimonio) sería, al contrario del uso occidental, el espacio reservado para lo ajeno, mientras que lo propiamente indígena funcionaría como cotidianidad desaturizada. Así, el imaginario europeo de la religión católica, con sus santos y sus ritos, ocuparía el centro de la aldea y el centro de su tradición. Asimismo, el interior de aquellas montañas sagradas para la religiosidad indígena, estaría poblado de edificios modernos, máquinas y helicópteros. Así como el interior de sus corazones tzeltales, estaría poblado de pasiones castellanas.

Las comidas y vestimentas criollas, así como la escritura alfabética, estarían también reservadas a un uso ritual, como contenidos de esta tradición, mientras que las comidas y usos autóctonos se desplegarían en la periferia cotidiana de la aldea. Según Pitarch se trataría una estrategia tzeltal para administrar la violencia colonial mediante la transformación de los rasgos y hábitos culturales castellanos en contenidos rituales. De esta forma buscarían evitar «que la dominación pueda ser completa». Es decir, que los signos del control colonial, al volverse cotidianos, se vuelvan invisibles y, así, se naturalicen:

En lugar de ser resistidos «afuera», [estos signos de dominio] son convertidos, por así decir, a una dimensión interna. Hallándose confinados en el corazón de cada uno (...) son objeto de un escrupuloso y sostenido examen que los obliga a mantenerse en todo momento visibles. Pueden practicarse (o habría que decir «imitarse») pero, justamente, debido a ello, nunca se convierten en *habitus*, no pueden aceptarse como un conjunto de hábitos de pensamiento o de prácticas normales: siempre son distinguidos, señalados como alterados, obligados a hablar y a delatarse

(Pitarch, p.166).

Fosilización (y por lo tanto vitalidad) política de los rasgos castellanos para evitar su naturalización en la vida cotidiana que, en cierta forma, recuerda el proceso políticamente inverso, descrito por De Certeau, por el cual, a mediados del siglo XIX, el desarrollo de los estudios sobre el folclor y la cultura popular en Francia y su entrada en los archivos y museos como cachureos dignos de contemplación patrimonial y análisis científico, coincidía con su represión mediante los dispositivos civilizatorios de la policía, la escuela pública o, más tarde, el servicio militar.¹⁰

Ahora bien, y a modo de conclusión, no se puede pasar por alto el valor que las formas más *unesbianas* del patrimonio pueden tener en contextos de conflictos y demandas en las que este pareciera ser el único recurso disponible a la hora de defender ciertos derechos locales (sean de comunidades indígenas o, por ejemplo, de comunidades barriales) enfrentados tanto a situaciones históricas de pobreza como a proyectos extractivos, proyectos inmobiliarios o de instalación de infraestructuras que afectan justamente sus vidas cotidianas. En estos casos, creo que la crítica no debe enfocarse tanto en la noción de patrimonio movilizada como en las condiciones que hacen de estas nociones el único recurso estratégico con que estos actores cuentan para defender sus derechos o asegurar sus proyectos políticos.

El problema es que todo ocurre como si la única forma de que estos actores accedan a una visibilidad política es asumiendo su condición de cachureos patrimoniales y, por lo tanto, de objetos de protección, en lugar de sujetos de acción y negociación propiamente política. Y aquí entendemos lo político justamente como un espacio de visibilización de los conflictos y de negociación permanente del vínculo entre los sujetos y el Estado, los

(10) «La 'cultura popular' supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesario censurarla para estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado. El nacimiento de los estudios consagrados a la literatura de cordel (...), está, en efecto ligado a la censura» (De Certeau, 1999, p.47).

sujetos y la nación o los sujetos y el mercado: en otras palabras, una desnaturalización de este vínculo.¹¹

El hecho de que en la actualidad la mayoría de estos conflictos terminen resolviéndose en los tribunales, y no en el Congreso o en una asamblea constituyente, por ejemplo, es quizás la mejor prueba de que la razón patrimonial —y todas las políticas de gestión de las diferencias y los conflictos que de ella se derivan—¹² está funcionando como un mecanismo de contención mediante el cual podemos seguir postergando la pregunta por las formas en que en Chile —es decir en ciertos barrios de Santiago (por no decir en Wall Street o quizás dónde) — se toman las decisiones que afectan a esa multitud de otros actores y otros territorios que, más que merecer su acceso al rango de patrimonios nacionales o de la humanidad, deberían tener la posibilidad de discutir y decidir, entre otras cosas, qué y cómo patrimonializar: es decir, qué hacer con la vitalidad de sus propios cachureos.

(11) Y así como los mayas tzeltales desnaturalizaban su vínculo con las costumbres impuestas por la colonización mediante la implementación de unas formas vernáculas del patrimonio, podemos decir que algo parecido ocurría con las jefaturas mapuche del siglo XIX o de principios del XX que vivieron o recordaban la era de su independencia territorial, por ejemplo cuando hacían uso de uniformes militares chilenos o argentinos vistiéndolos como marcas de sus alianzas con estos importantes enemigos políticos. Pues, y contra la idea simplista de un proceso de transculturación o de asimilación cultural, en esta práctica se puede reconocer la misma voluntad de mantener siempre a la vista su vínculo con el Estado, de afirmar una simetría política por la cual el *longko* mapuche se enfrentaba al coronel chileno vestido justamente como coronel, es decir como un sujeto capaz de negociar políticamente su vínculo con el Estado que ese coronel representaba. Es lo que en otros trabajos hemos identificado como una forma mapuche del archivo y que aquí podríamos identificar con una forma mapuche del patrimonio (Menard, 2011).

(12) Y aquí estamos pensando en instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la OIT (1989) o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que si bien han funcionado como recursos invaluable a la hora de sostener demandas y defender los derechos de estos pueblos en contextos de innegable asimetría política, lo hacen subsumiendo la singularidad histórica de cada uno de ellos bajo la categoría global de los pueblos indígenas como objeto transnacional de protección. Y esto en la medida en que su supervivencia se enmarca en el mandato patrimonial de sostener la diversidad cultural como patrimonio de una Humanidad con mayúscula y de la que cada Estado nación firmante de estos convenios debe hacerse garante.

Bibliografía

- 58 Augé, M. (1988). *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa.
- Bazin, J. (2008). *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Correo del Orinoco (2014). «Hoy se cumplen 51 del ‘asalto más audaz de la historia’», en *Correo del Orinoco*.
- De Certeau, M. (1999). *La cultura plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Déotte, J-L. [1994] (1998). *Catástrofe y olvido. Europa, las ruinas y el museo*. Santiago: Cuarto Propio.
- Groys, B. (2008). *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. Valencia: Pre-Textos.
- Gusinde, M. (1982). *Los indios de la Tierra del Fuego*. Vol. 1. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Lévi-Strauss, C. (1956). Lettre au I Congrès d’artistes et écrivains noirs, en *Présence Africaine* 8-9-10.
- [1955] (2001). *Tristes tropiques*. Paris: Presses Pocket.
- Menard, A. (2011). Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina, en *AIBR* 6(3), 315-339.
- (2015). La etnohistoria, el suplemento y la superstición, en *Diálogo Andino* 56, 71-77.
- Nas, J. M. (2002). Masterpieces of Oral and Intangible Culture, en *Current Anthropology* 43(1), 139-148.
- Pavez, J. (2015). *Laboratorios etnográficos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

- Pitarch, R. P. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Riegl, A. (1987). *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*. Madrid: Visor.
- Sepúlveda, T., P. Ayala y C. Aguilar (s. f). «Retiro de cuerpos humanos de exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama», en *Dibam*.
- Stoczkowski, W. (2009) UNESCO'S doctrine of human diversity. A secular soteriology?, en *Anthropology Today* 25(3), 7-11.
- Unesco (2001). *Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural*, en *Unesco*.
- (2003). *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural intangible*, en *Unesco*.
- Wajcman, G. (2001). *El objeto del siglo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Panel crítico, región de Arica y Parinacota¹⁵

60 Participaron Luis Galdames Rosas,¹⁴ Héctor González Cortés,¹⁵ Patricia Arévalo Fernández¹⁶ y el conferencista André Menard Poupin.

La discusión se centró en situar las reflexiones propuestas por el conferencista en un contexto local —en este caso se pensó el lugar que ocupan las momias Chinchorro como instancia representativa—, para luego abordar los problemas que incumben a todo el país. La pregunta central del panel fue ¿quién o quiénes consideran que cierto objeto o comunidad puede ser patrimonio y por qué? En el caso de las momias, existen diversas entidades que las valoran de modos distintos, siendo la ancestralidad —ser las momias más antiguas del mundo, pero sobre todo por su inmutabilidad ante el tiempo— el valor que prima, pues genera una cierta ligazón con el territorio. De esta manera, las momias, a diferencia del Morro —que sería un patrimonio netamente nacional—, son un tipo de objeto jalonado por distintos «poseedores»: pueden ser tanto un patrimonio peruano como chileno (desde la óptica del Consejo de Monumentos Nacionales) o local, y también pueden ser patrimonio de la humanidad.

El debate derivó en el cuestionamiento acerca de cómo las comunidades se hacen cargo de su propio patrimonio, entendiendo este fenómeno como un proceso educativo colectivo que permite la construcción de una

(13) El panel fue moderado por José Barraza Llerena, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Arica y Parinacota.

(14) Doctor en Filosofía con mención en Epistemología de las Ciencias Sociales. Licenciado en Ciencias del Desarrollo, mención Sociología, del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (Ilades); magíster en Ciencias del Desarrollo con mención en Etnohistoria de la Universidad de Chile y posdoctorado de la Universidad de Alcalá de Henares. Es profesor de Estado en Historia y Geografía y académico de la Universidad de Tarapacá y de la Universidad de Chile.

(15) Antropólogo de la Universidad de Chile y doctor (c) en Historia de la Universidad de Barcelona. Es académico del Departamento de Antropología y vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad de Tarapacá.

(16) Profesora de Estado en Historia y Geografía. Exdirectora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Arica y Parinacota.

biografía local y una memoria de las localidades, es decir, un espacio que permite reelaborar la identidad. De ahí se desprende el lugar que debería tener la educación y las universidades en la implementación y difusión de este proceso. Al respecto, Héctor González puntualizó los conflictos internos, las fracturas, que puede presentar una comunidad a la hora de decidir qué patrimonializar y qué no, ejemplificando con la creación del Museo de Azapa. Ante este tipo de problemáticas surge la pregunta de quiénes son los actores que deben asumir esta acción política: según González, uno de estos actores debería ser el Estado, pues al no haber museos dedicados al patrimonio que se autofinancien, estos deben ser sostenidos por una entidad que respete y soporte los distintos elementos que componen un museo, sus depósitos y almacenes, tomando en cuenta que solo un 5% de lo conservado en ellos se exhibe.

Por otro lado, en relación a que la noción de patrimonio que supone la sustracción de un elemento de determinada cultura, valorándolo particularmente, en oposición a la diversidad cultural, que supondría un respeto total por las diversas expresiones de una sociedad, los panelistas expresaron una cierta molestia respecto a algunos patrimonios nacionales —como el copihue, la cueca, etcétera—, los que han sido implantados a lo largo del país invisibilizando lo propio de cada comunidad.

Finalmente, en relación a si el patrimonio es un bien común o de mercado, el panel concluyó que existe efectivamente un conflicto entre ambos términos y que debe ser el Estado —en representación de la sociedad— quien asuma el rol y compromiso de financiar y proteger los bienes patrimoniales.

Paisaje, memoria y olvido (¿bien común o bien de consumo?)

PABLO CHIUMINATTO MUÑOZ*

1. La noción *paisaje* corre el peligro de ser un fundamento inadvertido de la discusión sobre el patrimonio.

Por paisaje, por cierto, no entiendo una imagen fija de la naturaleza, sino la mirada que se apropia culturalmente de su entorno. Sin embargo, que la mirada esté determinada por una subjetividad no implica sumergirse exclusivamente en la esfera individual. Pensamos en patrimonio como objetos, símbolos y tradiciones establecidas por las comunidades, pero el paisaje se construye de forma compleja y le debe a la naturaleza su condición de posibilidad (Debray, 1994). El paisaje está entremezclado en los diversos sistemas de significados comunes; describiendo a Chile, ya Nicanor Parra señaló en un verso terrible: «Creemos ser país y la verdad es que somos apenas paisaje».

¿Por qué esa valoración peyorativa entre país y paisaje pareciera dar con la sensación exacta y compartida de un inalcanzable y precario destino nacional? ¿Por qué esta percepción de ser una comunidad marcada por la mirada sobre el territorio, aparece como una versión menor de las dinámicas propias de una nación, entendido como un sentido de pertenencia a un país? Aunque no quisiera sumarme al juicio del poeta —entendiendo la ironía que establece—, a veces no queda más que asumir su sentencia y justificar así muchos de los deseos que imaginamos para Chile. Sin duda, aunque se haya establecido por escrito, preexiste una política patrimonial basada en las prácticas y, por tanto, una política cultural sobre el patrimonio. Aunque,

* Artista visual y doctor en Filosofía, es también académico de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

en el caso del paisaje este no ha logrado alcanzar el mismo estatus que el de las edificaciones humanas y su condición de «monumento histórico» (Debray, 1994). Sin desconocer, por cierto, la larga tradición de los parques nacionales y reservas naturales en Chile, asumámoslo: no consideramos la naturaleza como parte de la cultura. Solo quizás en la convergencia nominal en la palabra agricultura, dado el ministerio del que depende.

Por otra parte, bienes y mercado, son conceptos que manifiestan valoración y que marcan la pregunta por el paisaje, en un contexto donde se hace necesario volver sobre la convergencia de nociones como geografía, hábitat o entorno, apelando a términos que refieren al lugar, al espacio, a la toponimia, de la misma manera que al medioambiente y su compleja red de variables (Berque, 1990).

Pero vamos por un momento a la raíz de la palabra paisaje, recorrido que demanda de su antecedente, país, pero en su sentido original: del latín *pagensis* (campo, territorio), de ahí *pagus*, el pago (el villorrio) y, por extensión, el gentilicio paisano (campesino); y, aunque más distante, también, pueblo, patria, nación. Del que recibe un pago, campesino que trabaja la tierra. Concepto que, además, en Chile se cruza con el de campo, no solo en el sentido agrícola, sino también paisajístico y el de *mapu*, vinculado a la expresión en *mapuzungun* del que deriva su denominación como pueblo (Casals & Chiuminatto, 2016). Por lo tanto, cuando nos convoca la duplicidad de la pregunta por el patrimonio como bien común o bien de mercado, no hacemos más que volver a la raíz del término, donde confluyen, en un sentido amplio, lo cultural y lo económico.

Ambos conceptos están cruzados por la noción de territorio y por aquella de bien en sí, bajo el principio de valor, de aprecio y de precio. Volver sobre este aspecto que vincula la palabra paisaje con el concepto económico en relación con la tierra y quienes la trabajan, es quizás una necesidad previa a la tarea planteada en la pregunta que nos convoca. Esto, sobre todo, para evitar una respuesta excluyente frente a los términos de bien común y bien de mercado a la hora de pensar el paisaje como patrimonio. Si es posible concebirlo como un bien de mercado, esto se debe a que puede ser también común, o, si pertenece a una comunidad o persona, estas comunidades o personas no pueden pensarse fuera de un sistema cultural mayor. Cuando digo cultural no solo me refiero a las manifestaciones artísticas, sino también al otro principio fundamental comunitario, que es precisamente el económico, y que no puede dejarse fuera de lo cultural, tal como el medioambiente. Lugares comunes, en ese otro sentido del epíteto.

Por lo tanto, integrar esta noción múltiple de paisaje a la categoría de patrimonio implica pensar la cultura a partir de relaciones humanas recíprocas y amplias con su contexto, en un sentido no exclusivamente humano. Por eso, más que un concepto subjetivo particular (una mirada individual), a esta altura de la discusión global urge entender la noción misma de paisaje y de país como una relación con un ecosistema social, territorial, económico y medioambiental (Guattari, 1989). En particular, considero que recuperar patrimonialmente la categoría de naturaleza es, quizás, el mayor desafío de pensar el porvenir de la cultura. Los otros dos conceptos del título de esta presentación son también centrales: memoria y olvido. Porque no los imagino utilizados exclusivamente respecto de un tiempo pretérito común —como memoria y olvido de un pasado—, sino como conceptos para asegurar el porvenir. Es decir, memoria para no perder la conciencia de que debemos pensar en los que vienen, y olvido para comprender que, sin resguardar las condiciones de una relación medioambiental equilibrada, una que permita que el paisaje se dé como un bien para todos, memoria y olvido son la reserva del horizonte cultural del porvenir de los otros, de los que vendrán.

Conservación del patrimonio deviene entonces, también, conservación del medio ambiente. Del mismo modo como la noción de economía surge de la palabra griega para nombrar el hogar, *oikos*, del que nace el prefijo eco, raíz que encontramos también en la palabra ecología. Así, la conservación del medioambiente preserva el porvenir de la cultura. Surge de este modo una oportunidad conceptual y contextual a la que pienso debemos aspirar, superando la dificultad a la que alude Parra: la homologación subentendida de que la noción de país —así como la de economía de la de ecología— requiere de aquella de paisaje. Pero no pensado como una falta, sino preguntándonos, como nación, por qué nos hemos dado esos parámetros opuestos, binarios, en un sentido de geopolítica cultural. Bien común/bien de mercado.

Este efecto debilitado de paisaje está marcado por variables culturales ya instaladas, donde las referencias están asimiladas al punto de no manifestarse otros aspectos más que los tradicionales que permiten describir, analizar, organizar, incluso explotar, el territorio sin conciencia de la naturaleza y sus habitantes. Ver, respetar, entender, escuchar y co-construir, en un medioambiente cultural plenamente inclusivo es una urgencia, ya que, sin paisaje, no hay país. Sin equilibrio medioambiental no hay cultura, solo urgencia, crisis, malestar. La cultura precisa del medioambiente, si este no es valorado, tampoco lo será la cultura.

2. Pensar el patrimonio desde el sur del mundo es describir —de algún modo— otro mundo. No se trata de imputar todos nuestros males a una entelequia hegemónica superior, ni imaginar un complot de las categorías estéticas, artísticas, políticas o incluso económicas y ecológicas que rigen el contexto global; sino de hacer patente el desfase, la deformación propia de las distancias mundiales a las que Chile se ha enfrentado y enfrenta hoy, a pesar de la hiperconectividad. Estamos ante diferencias de cosmos culturales donde convergen las más diversas líneas de la cartografía global. Verdaderos mapas de las migraciones conceptuales y culturales donde se reflejan los préstamos y los efectos de la influencia poscolonial —como lo llamarán algunos, otros— de-colonial (Mignolo, 2007).

Pero en el marco de esta presentación prefiero leer estas cartografías como si se tratara de un álbum familiar, como si fueran mapas que muestran los efectos de los desfases temporales y sus variables en el contexto. Son imágenes de los viajes colectivos, de historias distantes (Dimock, 2007), que siguieron las corrientes de las ideas y las referencias que han llegado a estas costas. Asimismo, es preciso asumir que estos mapas están marcados por una trashumancia de gran escala temporal en las que nociones como patrimonio, naturaleza y paisaje son mucho más que sus límites conceptuales actuales. En el caso de Chile, estas diferencias se hacen evidentes por los mismos dos aspectos que mencionaba antes: los conceptos y los contextos. La pregunta desde la actualidad se profundiza. Quizás podríamos volver sobre el título que nos convida: patrimonio, bien común o bien de mercado. Uno de los textos de la convocatoria a los Coloquios Patrimoniales del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes señala:

El patrimonio es el producto de un proceso de valoración, conservación y promoción de determinadas entidades materiales e inmateriales, que en otro momento poseían un valor diferente. Esas entidades patrimonializadas se transforman en un bien común para una comunidad, cuya identidad gira en torno a ellas. Sin embargo, en el contexto actual el patrimonio no solo se articula como un bien común para una comunidad, sino también como un nicho económico apto para ser explotado por el turismo y objetualizado por el mercado

(CNCA, 2016).

Ante esta perspectiva, que describe una noción amplia de patrimonio y que grafica el foco de este diálogo al que aspiramos, creo importante subrayar la coincidencia de términos de la descripción antes citada con aquellos empleados por los discursos propios de la ecología, como la valoración y

la conservación. A esta concurrencia tenemos que sumar aquella referida a las situaciones históricas particulares de los países de América del Sur, tanto culturales como políticas. Porque es necesario asumir que no podemos exigir que los temas, los conceptos y las problemáticas se den en una misma temporalidad en distintas circunstancias. Es así como se entiende y explica que hayan sido necesarios tantos años para que el Estado de Chile se esté dando una nueva institucionalidad cultural, homologable a la de los países desarrollados y que inevitablemente traerá nuevos desafíos y nuevas interrogantes.

Permítanme hacer una comparación cruzada entre estos conceptos y contextos que mencionaba antes y las diferencias que les pido que consideremos. Por ejemplo: ¿era posible que en Chile se ampliaran las discusiones sobre temas patrimoniales de forma transversal a la sociedad, mientras no se aseguraban otros derechos fundamentales? Es importante considerar que durante la dictadura militar en Chile (1973-1989), para los grupos opositores al régimen, prácticamente cualquier propuesta o acción que no estuviera dirigida directamente a la recuperación de la democracia podía ser entendida como una forma distractora de colaboración con el poder. En *El factor ecológico* (2001), Carlos Aldunate Balestra reconoce en Chile los marcos tradicionales de las discusiones ecológicas locales, pero también aquellas internacionales, y los clasifica en tres grupos: conservacionistas, ambientalistas y ecologistas. Al mismo tiempo contextualiza estos ejes, a su vez, en tres grupos generacionales: los pioneros (1963-1983), los doctrinarios (1984-1994) y los técnicos (desde 1995). Este último grupo aún estaba en desarrollo en el momento de la publicación de su libro, en 2001. Hace quince años ya. Propongo, por lo tanto, hacer un paralelo con estos procesos, pero en relación con el patrimonio. Pensar en cómo se valoró y conservó en ejes similares, pero también preguntarnos bajo qué orden se da hoy la relación con el patrimonio: conservar, preservar, resguardar. ¿Cuál sería el enfoque para este ámbito del patrimonio, el paisaje, en el que cultura y naturaleza deben resguardarse? Con este modelo combinado que planteo, entre patrimonio y medioambiente, entre conceptos ambientales y culturales, busco una forma que nos permita pensar los problemas patrimoniales más allá de la polaridad en la que todo es definido como patrimonio (estático, monumental) o nada es patrimonio, es decir, todo es bien de mercado (objetivable, mercantilizable).

Por otra parte, no puedo excluir otro factor que da cuenta de un proceso similar al que estamos desarrollando en este encuentro: los diálogos impul-

sados durante el segundo gobierno de la presidenta Michelle Bachelet con las comunidades indígenas de Chile para generar las bases de lo que será el ministerio y los Consejos de los Pueblos Indígenas (aymara, atacameño, quechua, colla, diaguita, rapanui, mapuche, kawésqar y yagan) a partir de la ratificación del Convenio n° 169 de la OIT. Todo, formando parte de la discusión de una política patrimonial que sea representativa, significativa y vinculante. Porque en ese reconocimiento radical de lo diverso, pienso, es necesario relevar con claridad cómo los temas culturales no son factibles de ser pensados sin asumir el sustrato social, económico y medioambiental que los hace posibles. No se trata solo de folclor o artesanía. Las distintas reivindicaciones son culturales y expresan no solo una relación con el Estado, con el país, sino también con lo que cada comunidad define como patrimonio, aunque no necesariamente coincidan en su expresión política, económica, cultural o, incluso, geográfica.

Por lo anterior, es importante comprender la distancia e implicancias que conlleva asumir una equivalencia terminológica —la que nunca podrá ser neutra— para llegar a un acuerdo acerca de lo que está en diálogo cuando pensamos el patrimonio en su relación con el paisaje. A veces sí equivale a paisaje, otras no. A veces no se pueden separar los conceptos de bien y bien común, sobre todo si consideramos la historia de la historia de Chile y más aún si incorporamos la relación con la naturaleza y el medioambiente. Al mismo tiempo, es necesario considerar que somos parte de una nación donde existen grades asimetrías de percepción ante los derechos de las personas —a 200 años de la fundación de la República— y en la que hay momentos en que hablar de cultura y patrimonio es, paradójicamente, un lujo.

Es decir, contextos y circunstancias en las que el patrimonio se percibe tan alejado de las necesidades de las comunidades, que se asemeja más a un bien de mercado que a un bien común. Incluso más, si asumimos esta coyuntura, surge la pregunta: ¿bajo qué criterios de justicia social o de multiculturalidad —postergados por décadas— se pueden profundizar criterios culturales cruzados por aspectos patrimoniales, geopolíticos y medioambientales básicos, y que quizás no estamos percibiendo hoy?

Creo que en ese cruce de caminos está la base a la que podríamos aspirar, para recorrer como comunidad en diálogo el futuro, conscientes de la urgencia medioambiental en la que nos encontramos y de la que el paisaje depende.

3. La pregunta por Chile, ya sea como país o como paisaje, no es fácil para los chilenos. Es compleja. Gabriela Mistral lo decía en la década del treinta proyectándolo a toda América Latina:

El hombre nuestro parece tan flotante, es una especie de alga que corre por encima, por la superficie de la nación. Muy rara vez yo me encuentro a esos americanos que dice el europeo, apoyados hasta el pecho en su geografía y en su historia

(2013, p.33).

La dificultad de una apropiación del territorio y de los hechos que organizamos como una historia común, con mayúscula, resultan delicados. Las palabras de Mistral dan cuenta del trance. La fundación de América Latina establece una vacilación en sus cimientos, expresada en la tensión entre cómo nos vemos y cómo nos ven. Una fuerza que está en la idea misma del «descubrimiento de América». En el caso de Chile, cualquier conato identitario corre el riesgo de ser leído y percibido como esencialista, ya sea que tienda hacia un nacionalismo de izquierda, de centro o de derecha, asintomático o no. Ese núcleo mínimo identitario, que Mistral echa de menos de los europeos, pareciera haberse reducido al mínimo en los discursos locales. En el caso de la noción de paisaje, para muchas personas no es más que el telón de fondo en el que se ha desarrollado el teatro del mercado o de la especulación forestal y agropecuaria, con mayor o menor incidencia en lo comunitario. Y, para otros, se percibe la misma noción de paisaje casi como paisajismo, enajenado y placentero, accesible solo a lo lejos, como un jardín ajeno.

No es fácil hoy, cuando la noción de patrimonio nos parece algo completamente asumido por el discurso público, integrar localmente las exigencias no esencialistas que marcan los discursos culturales globales. La pregunta es cómo se da y se vive ese «no esencialismo» cuando, al mismo tiempo, tenemos la percepción de nunca haber alcanzado una imagen consolidada de país. Menos aún identidades fuertes, marcadas, precisamente por la complejidad histórica y la diversidad cultural que nos caracteriza. A pesar que es una regla casi para cualquier nación. Recordemos nuevamente a Nicanor Parra: «Creemos ser país y la verdad es que somos apenas paisaje».

Por otra parte, la cita a la que hice referencia antes de Aldunate Bailestra (2001), si la desplazamos para pensar lo cultural, y la cronología del surgimiento relativamente reciente de los movimientos ecológicos y ambientales en Chile, muestra aquella inhibición identitaria previa que expresa Mistral cuando remite a la dificultad de pensarnos «apoyados hasta

el pecho» en la geografía y en la historia. Por cierto, la noción de una conciencia ecológica exige instituciones previas, como la de paisaje y de país. De otro modo, estamos pidiendo una identificación con la naturaleza sin considerar la geografía, el territorio, ni las formas de vida que ella integra y permite, donde la cultura es quizás la principal zona de convergencia, luego del sustento. Otra coincidencia conceptual propicia es que cuando hoy se suele hablar de sustentabilidad, se suele olvidar su principio: el sustento y su relación material con los elementos de la naturaleza que lo permiten, comenzando, solo por dar un ejemplo, por el aire.

Las nuevas circunstancias mundiales aportan otra condición que tensiona las dos variables propuestas inicialmente: conceptos y contextos. La mirada internacional identifica, clasifica, elige autores, obras, series, temas, ciclos. Para que Chile sea el Chile que espera la escena global hace más que ciertos parámetros de la OCDE. La mirada interna también un rol, un juicio, pero sus tiempos son distintos, más lentos. En el caso de los discursos es igual. Al escribir sobre el artista chileno Alfredo Jaar, Premio Nacional de Arte, Adriana Valdés reconoce cierta extrañeza conceptual: «Es curioso usar desde América Latina el término poscolonial» (2006). En su texto sobre Jaar, se pregunta si acaso es dable esa condición post o si no es acaso la condición fundacional de la perspectiva local. Pero es así: no es posible pensar una migración terminológica sin consecuencias. Los contextos marcan los conceptos, transformándolos.

La pregunta, entonces, es ¿cómo coinciden o se van diferenciando estos cosmos conceptuales y contextuales respecto del patrimonio, cuando los aplicamos al paisaje? ¿Es posible una transitividad de estas variables contextuales, sin distorsiones, tanto para la cultura como para el medioambiente? No cabe duda de que hay asimetría o perspectivismo en mi reflexión. Ante las urgencias y las agendas globales, los parámetros taxonómicos raramente coinciden en lo local. Por lo mismo, es urgente el diálogo y la escucha —que no es lo mismo— y revisar las condiciones propias del patrimonio bajo un modelo amplio de ecosistema cultural. Salir de lo binario es el desafío. No es o una cosa o la otra, es según y cómo, bien común – bien de mercado.

4. Para finalizar, consecuentemente, me pregunto, ¿es posible homologar las categorías internacionales de patrimonio con la forma en que se han dado en Chile? No es fácil. Cito al arquitecto Enrique Browne cuando dice: «Que los europeos vean América Latina desde su propia óptica es natural. Lo que es extraño es que los latinoamericanos la hayan adoptado. Curiosa y antigua excentricidad» (1988).

Sin duda, una extravagancia que revela y oculta. En esta misma línea, décadas después, el cineasta chileno Raúl Ruiz, en una entrevista señala:

Chile se va desdibujando cada vez más. El hecho de que sea el país de América Latina de mayor eficacia capitalista, implica que es el país más abstracto y, por lo tanto, el más inexistente, si cabe emplear ese término (Naranjo, 2013).

Sus palabras se suman a la recopilación que presentamos, para problematizar un supuesto consenso respecto de la perspectiva que implica Chile, es decir, su imagen. Su imagen país, convertido en un paisaje abstracto, donde la analogía no tiene implicancias meramente formales sino concretas, en una imagen de agotamiento medioambiental de sobreexplotación de los recursos naturales.

Volvamos sobre la coyuntura descrita al inicio: ¿cuánta coherencia conceptual se le puede exigir a una realidad que hasta el año 90 del siglo xx estaba distorsionada por un contexto en el que los derechos básicos no estaban asegurados para los ciudadanos? Quizás la fugacidad de los problemas que van desde los derechos civiles a los ambientales sea un tema que se deja ver en las palabras del cineasta Raúl Ruiz. La esperanza de la vuelta a la democracia, en 1990, suponía la restitución de la definición de la imagen diluida de país que ya anunciaba Mistral a comienzos del siglo xx. Luego de dos décadas de la recuperación de la democracia, queda de manifiesto que la velocidad de penetración del modelo antropocéntrico (de valoración y explotación) ha sido intensivo, salvo ciertas manifestaciones puntuales. Aunque, por cierto, desde una relación asimétrica respecto de las fuerzas fácticas y el poder de los lobistas, combinado con los resonados escándalos del financiamiento de la política por parte de los grandes grupos económicos. Dichos grupos, las empresas privadas y el Estado, hacen su aporte, devastando el medio ambiente, en la medida que el desarrollo — para unos — o la depredación — para otros —, avanza bajo la bandera del progreso, la empleabilidad y los acuerdos de libre comercio internacional.

En este sentido, es importante reconocer los logros recientes de grupos y movimientos medioambientales que han conseguido intervenir en la discusión pública, tensionando los ejes tradicionales de izquierda y derecha política (Shaeffer, 2015). A esas expresiones debemos sumar también aquellas manifestaciones patrimoniales donde se cuestionan de forma radical las nociones monumentalistas, hegemónicas y centralistas de política cultural, como la reciente Asociación Chilena de Barrios y Zonas Patrimoniales.

Este recorrido que he propuesto solo busca anteponer una reserva a la relación de las producciones culturales de una nación, bajo aquellas categorías reflejadas en el desfase temporal, conceptual y contextual esbozado. Si algo es claro en el efecto de deformación cronológica, histórica y categorial de las nociones, es que estamos ante objetos transhistóricos (Dimock, 2007), que no permiten suponer una temporalidad uniforme para los conceptos y los contextos culturales y patrimoniales. Es más, podemos preguntarnos si es posible trazar un mapa local que integre estas variables, corrigiendo y completando así los desfases que sufre o sufrió cada contexto, tanto como naturaleza o paisaje. Porque si hay memoria no hay olvido y si hay país hay paisaje, aunque no sea uno solo, sino diverso, múltiple, variado geográfica e históricamente.

Nos atrae la imagen de la isla, aislados, isleños, pero como una unidad o bloque identitario. Solemos hacer el paralelo paródico de llamarnos «los ingleses de Latinoamérica». Y no es así. Parafraseando a Parra, si es posible que seamos paisaje y no país, debemos comenzar por asumir lo que imagina el escritor Ignacio Balcells en su libro *La Mar*: «Las islas chilenas —Pascua, Juan Fernández, Aysén, Magallanes— absorben del agua que las aísla una inestabilidad que las descoloca, que las deja fuera de nuestra imaginación territorial unitiva (¡ah, si Chile supiera que es un archipiélago!)» (2001).

Con esta cita me gustaría concluir e invitarnos a pensar juntos, desde ese lugar fragmentado, el porvenir de la memoria, el futuro del olvido.

Bibliografía

- Aldunate, C. (2001). *El factor ecológico*. Santiago: Lom.
- Balcells, I. (2001). *La mar: una versión de la vida ante el mar y del viaje a solas por las costas de Chile*. Santiago: Andrés Bello.
- Berque, A. (1990). *Médiance de milieux en paysage*. Montpellier: Reclus.
- Browne, E. (1988). *Otra arquitectura en América Latina*. México: Gustavo Gili.
- Casals, A. y Chiuminatto, P. (2016) On Poetic Nature: from Land to «Campo» and the notion of «Mapu», en Marrero Henríquez, J. M. (ed.). *Transatlantic Landscapes*. Alcalá de Henares: Biblioteca Benjamín Franklin.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- Dimock, W. C. (2006) *Through Other Continents: American Literature across Deep Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Guattari, Félix. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mistral, G. (2013). Algunos rasgos de la geografía humana de Chile, en Vargas-Saavedra, L. (ed.). *Caminando se siembra: prosas inéditas*. Santiago: Lumen.

Naranjo, R. (2013). Una taberna llamada Chile, en Cuneo, B. (ed.). *Ruiz: entrevistas escogidas, filmografía comentada*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Schaeffer, C. (2015) *Patagonia Sin Represas: How an Environmental Campaign Transformed Power Landscapes in Chile*. Sydney: Phd. Thesis, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Sydney.

74 Valdés, A. (2006). *Memorias visuales: arte contemporáneo en Chile*. Santiago: Metales Pesados.

Panel crítico, región de Los Ríos¹

En el panel participaron Manfred Max-Neef,² Victorino Antilef Ñanco,³ Tirza Barría Catalán,⁴ María Angélica Illanes Oliva⁵ y el conferencista Pablo Chiuminato Muñoz.

Los principales temas abordados fueron los vínculos entre conciencia y patrimonio: «... para que algo exista tiene que haber conciencia de que exista» (Max-Neef). En este sentido, se ahondó en la necesidad de tomar conciencia de la historia local para así valorizar y conocer aquellos elementos considerados patrimoniales.

Por otra parte, se introdujo la noción del patrimonio dinamizado, como reflejo de procesos de identidad, históricos y sociales. Además, Victorino Antilef hizo hincapié en la concepción del patrimonio como algo que permite a una comunidad vivir y que, por lo tanto, es «lo que hemos vivido por siempre». Ese patrimonio vivenciado, y parte del diario vivir, es el que se relaciona y expresa a través de la toponimia de los lugares, en los relatos orales y en la espiritualidad, sobre todo en la vinculación del paisaje con los antepasados.

(1) El panel fue moderado por Lorena Saldías Yáñez, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Los Ríos.

(2) Economista chileno-alemán de la Universidad de Chile. Ex rector de la Universidad Austral de Chile y actual profesor titular catedrático de Economía Ecológica en la misma institución.

(3) Profesor de Educación General Básica de la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Educación Intercultural Bilingüe y diplomado en Derecho Indígena y Saberes Culturales Mapuche para Azelcheffe.

(4) Arquitecta de la Universidad Austral de Chile, magíster en Arquitectura de la Pontificia Universidad Católica de Chile y doctoranda del Programa de Arquitectura y Estudios Urbanos de la misma institución. Es profesora auxiliar e investigadora del Instituto de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Austral de Chile.

(5) Historiadora, licenciada en Filosofía, mención en Historia, de la Universidad de Chile; diplomada superior de Flaco y doctora en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente, se desempeña como profesora titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile.

Las preguntas giraron en torno a la importancia de la historia local así como acerca de la relación entre desarrollo y patrimonio. En el caso de la primera, se puso de manifiesto la tensión local/global y el hecho de que, a través de su reconocimiento, se puede tomar conciencia de la diversidad, rescatando, por tanto, la importancia de la memoria y de las historias en la recuperación del patrimonio.

Lo patrimonial en las culturas del riesgo ante desastres naturales: ¿qué recordar y cómo podemos hacerlo?

SONIA PÉREZ TELLO*

Aluviones, terremotos, tsunamis, incendios forestales, erupciones volcánicas, han ocupado en el país un lugar importante en nuestro vivir cotidiano durante los últimos años. No porque antes fueran inexistentes (pues al menos las imágenes grises y borrosas de Valdivia y Valparaíso nos conectan popularmente con la historia de desastres a los que estamos expuestos por nuestra compleja geografía), sino porque en estos últimos años parecieran más frecuentes, más variados, más intensos, menos explorados, más temidos, más superpuestos, más extendidos... y menos comprendidos.

Frente a tanta experiencia en desastres, nuestra sociedad podría proponerse como una sociedad «culturizada» en el riesgo, conocedora de haceres, agenciadora de sentires, proponentora de formas de vivir en y con el riesgo de desastres. Sin embargo, eso es aún un tema en discusión (Mosset, 2010) precisamente porque nos falta conocimiento sobre la relación que existe entre las particulares cualidades de nuestra exposición a las amenazas naturales y las distintas situaciones de vulnerabilidad social que nos vuelven más susceptibles a los daños que provoquen dichas amenazas. Comprender cómo nos relacionamos socialmente con los desastres implica mirar cuál es el lugar que ocupan en nuestra historia y en nuestro habitar y, más específicamente, cuál es el lugar que les damos dentro de los lugares de riesgo que habitamos.

* Psicóloga de la Universidad de Chile, doctora en Psicología Social y del Desarrollo de la Universidad Católica del Sacro Cuore, Milán, Italia. Es académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, directora del Centro de Investigación en Vulnerabilidades y Desastres Socionaturales y miembro de la comisión nombrada por la Presidencia en el 2016 para la Resiliencia Frente a Desastres Naturales.

Las personas, familias, comunidades e instituciones reaccionan de manera distinta frente a los desastres, pues estos conforman una realidad en movimiento. La aceptación, la desconfirmación, la naturalización, la preocupación, la resistencia, los saberes locales, aparecen como respuestas superpuestas a distintos riesgos sociales, no solo a los naturales, activados por la dinámica de los desastres. Riesgos que, además, se construyen históricamente en la relación entre los sujetos y la estructura social donde se posicionan.

Los desastres, entonces, se constituyen en acontecimientos sociohistóricos. Por un lado, se construyen socialmente (García Acosta, 2010), ya que la transformación de un evento natural en un desastre no es una relación lineal, consabida ni inevitable, sino producto del momento histórico que una sociedad determinada esté viviendo, con sus formas de relación con el ambiente social y construido, con sus formas de comprensión de la naturaleza y la humanidad, con sus modelos de desarrollo y sus particulares formas de gestión y protección de los habitantes. Al mismo tiempo, estas catástrofes son hitos de carácter histórico, que trascienden a los sujetos que las viven directamente, al ser transmitida su experiencia de generación en generación (Concha y Henríquez, 2011).

La convivencia con el riesgo se da multidimensionalmente en el ámbito social, político y económico (Lavell & Franco, 1996; Maskrey, 1993; Wilches-Chaux, 1998). El comportamiento social ante las crisis depende finalmente de las características sociales en todos sus niveles y de las vulnerabilidades existentes, si entendemos estas últimas como la fragilidad de los soportes, la inestabilidad de los vínculos y la reducción de las relaciones institucionales (Castel, 1995). El llamado «terremoto social» del 27F (Garcés, 2002) alumbra precisamente la relación de los desastres con el modelo de desarrollo del país y sus limitaciones a la hora de garantizar la protección del bien común, así como la centralización de las capacidades de reacción en un marco de estancamiento normativo.

En los estudios que buscan explicar las dimensiones sociales de los desastres se ha tendido a privilegiar las características de la sociedad como factores explicativos del aumento o disminución de los daños. Así, la pobreza, la fortaleza o debilidad de las organizaciones sociales, las capacidades productivas, son consideradas condiciones que, según su presencia o ausencia, hacen variar el impacto material y económico de los desastres. Sin embargo, planteamos aquí que lo social puede ser también visto desde otra perspectiva: desde la manera en que el desastre es reconocido como tal por la población y el modo en que la comunidad lo recuerda, lo comunica, lo dialoga, lo transfiere, lo enseña.

Visto de esta forma, urge un análisis del rol del patrimonio y la memoria en la construcción de una cultura (o más bien, de las culturas) del riesgo, puesto que las formas que asumen las respuestas a los desastres no dependen exclusivamente del evento catastrófico ni del momento específico de su desencadenamiento, sino de recuerdos, aprendizajes, valores, sentidos, significación de los lugares, y de los testimonios del daño que exceden la historia y los marcos de comprensión de un solo pueblo (Pigeon, 2002, p.462). Memoria y patrimonio, lo que se considera recordable y lo que se acepta, se niega o se confina al olvido, orientan ya sea la aceptación de las condiciones impuestas por el desastre (Aliste y Pérez, 2013), la resistencia a las condiciones políticas de su gestión (Arteaga et al., 2015), o, también, la subjetivación ante el olvido social (Pérez, 2013).

Lo patrimonial en los desastres

Sabemos ya que los daños de un desastre están lejos de afectar solamente la infraestructura y los bienes materiales de un pueblo o una ciudad, pues se vulnerabiliza también la vida cotidiana y el territorio en todas sus profundas dimensiones. Cuando una comunidad vivencia un evento catastrófico, lo que se experimenta no es un acontecimiento solamente, sino un movimiento (Onetto, 2011), una interrupción de la vida cotidiana que genera nuevas significaciones respecto a lo que se debe asegurar y lo que no se asume poner en riesgo. El patrimonio de una sociedad aparece como un mediador importante de seguridades y protección.

Por una parte, el patrimonio físico puede constituir seguridad, en la medida que los espacios patrimoniales funcionan como lugares antrópicos en donde las personas despliegan su desarrollo personal y social. Así, tanto la iglesia dañada como la playa contaminada adquieren un significado digno de convertirse en un memorial, en la medida que constituyen lugares, prácticas y objetos de conmemoración (Connerton, 2009, en Ullberg, 2015), a la vez que el negocio desaparecido de la esquina se convierte en un *locus* en cuanto espacio social cotidiano que se llena de memoria. Como memorial y como *locus*, los lugares resquebrajados y devastados llegan muchas veces a ser nuevamente apropiados por las personas, con mayor o menor grado de organización planificada, pero siempre dándoles un uso y significación social.

Los patrimonios no se agotan en los bienes que se declaran como dignos de protección ante los desastres, sino que se extienden, crecen, se diversifican, en todo aquello que aparece como símbolo de lo que debe ser protegido. Y es precisamente la creación de estos nuevos patrimonios no

previstos lo que constituye un acto comunitario de enfrentamiento a las nuevas vulnerabilidades en emergencia. Sea en Chaitén o en Constitución, en Atacama o en Calbuco, los saberes sociales que permiten a las comunidades ponerse una y otra vez de pie tras cada desastre son precisamente los que «patrimonializan», por decirlo así, sus procesos territoriales, las relaciones históricas de las comunidades con sus lugares, la memoria, identidad y formas de habitar el propio espacio.

La experiencia de niños y niñas en la región de Valparaíso ha mostrado que la construcción de territorialidad se da en la relación que establecen con su entorno a través del uso de las funciones simbólicas del hábitat: el amor por el lugar de juegos y convivencia familiar, la relación con la naturaleza, los espacios que entregan seguridad, libertad y tranquilidad. La experiencia de adultos en Atacama agrega que los espacios más defendidos son los que contienen otros valores de la vida social como el trabajo, la amistad y la vida en comunidad: formas de estar en el mundo que inspiran su defensa y protección. Así, los espacios de una ciudad desastrosa — muchos de los cuales no tenían valoración patrimonial antes del desastre — se vuelven lugares subjetivos de identidad y pertenencia, anclas de la incertidumbre del desplazamiento y vinculación a la historia removida por el fuego, la tierra o el mar.

La ruptura provocada por un desastre recae en los muros de espacios que contienen identificaciones comunitarias. Asimismo, lo que se deteriora junto a los planes urbanos y territoriales son los proyectos familiares y colectivos. Estos nuevos patrimonios quedan registrados en el mundo sensible de niños y niñas; un mundo lleno de significados, sensibilidades y percepciones del pasado (tal como lo propusiera Onetto, 2011) que van construyendo un discurso en relación al territorio.

Con tal importancia de lo patrimonial en situaciones de desastre, no es de extrañar que la Unesco señalara el 2014 la necesidad de gestionar el riesgo de desastres considerando el patrimonio mundial, los bienes sociales y naturales como elementos que juegan un rol fundamental «en la cohesión social y el desarrollo sostenible» (p.2) de las comunidades afectadas. En esta línea, la elaboración de un manual para la gestión del riesgo de desastre para el patrimonio mundial es la primera producción dentro de una serie de instrumentos que buscan dar directrices para implementar la Convención del Patrimonio Mundial.

En ella se postula el cuidado adecuado del patrimonio como una contribución positiva a la reducción del riesgo de desastres, ya que «los patrimo-

nios naturales, por un lado, garantizan el funcionamiento adecuado de los ecosistemas y los efectos beneficiosos de esos bienes y servicios», mientras que los culturales «han demostrado ser resistentes a los desastres al mismo tiempo que proporcionan refugio y apoyo psicológico a las comunidades afectadas» (Unesco, 2014, p.3). Tal aproximación resalta, principalmente, cuánto los desastres ponen de manifiesto la histórica desprotección de los patrimonios inmuebles en nuestro país y el grave estado de vulnerabilidad en que se encuentran muchos de ellos.

La memoria y el sentido de los desastres

La memoria ha sido estudiada y analizada en los casos de desastre desde claves de lectura que son propias de los estudios sociales. Los aportes de Maurice Halbwachs (1992) han sido fundamentales para comprender al tiempo y el espacio como importantes marcos sociales que organizan las memorias individuales en memorias colectivas, a través de la integración de valores y necesidades en prácticas sociales más amplias. Así, el acto de recordar en forma colectiva permite construir narrativas que reformulan el significado de aquellas antiguas.

Actos y procesos de la memoria se cristalizan en rituales, conmemoraciones que, al ser colectivos, comparten códigos culturales y un lenguaje que da contexto a la memoria. Así se va reconstruyendo y haciendo algo nuevo con las cosas del recuerdo, gracias a la ayuda de los otros, en un acto de creatividad que actualiza las experiencias para incorporarlas al presente de la colectividad, darles sentido y otorgarles motivos y justificaciones para planear el futuro (Fernández Christlieb, 1994).

En efecto, cuando un evento de la naturaleza se convierte en un desastre social, su inscripción en la historia se da en registros individuales y colectivos, con manifestaciones que impregnan la vida social entera, como una experiencia intrincada y compleja de nuevas relaciones con el vecino, con las instituciones y el Estado, el mercado, la industria, las organizaciones, el medioambiente, el entorno construido, entre otros. Todo esto en un movimiento que deviene temporalmente en ciclos de riesgo intervenidos por las acciones de la política pública, del mercado del trabajo y de las capacidades de organización social.

Sin embargo, las respuestas politizadas no son las únicas formas de inscribir en la memoria colectiva lo que sucede en un desastre. Si consideramos el análisis sobre cómo se vuelven patrimonio los lugares cotidianos, podemos sostener que los modos de producción de los recuerdos son una

acción más bien de creación y no siempre tienen una finalidad política, aun cuando puedan servir a fines de redistribución de poder, recuperación del control sobre los propios proyectos o lucha por la autonomía sobre los territorios.

La intervención de los espacios con marcas de memoria —murales, señas en las casas destruidas, rayados sobre muros resquebrajados— son también expresiones que se encuentran en el ámbito de lo sensible, que no solo transmiten significados y comunican un sentir, sino que ponen en juego, a través de las sensaciones, aquello que amerita ser sentido por el resto de la sociedad, tal y como lo está sintiendo quien lo expresa. Reconocer este doble lenguaje de significados y sentidos (estos últimos en ambas acepciones, como orientación de las prácticas y como sentires sensoriales) sería una gran ganancia para la comprensión de la forma en que los desastres se vuelven fenómenos sociohistóricos, así como para la visibilización de las manifestaciones culturales en la convivencia con los riesgos.

Permite también recoger la dinámica y mutaciones de los sentidos en torno a un desastre, puesto que lo que se edifica en la memoria de un territorio no es solo la destrucción de la emergencia, sino, por ejemplo, los nuevos espacios de solidaridad y reconocimiento colectivo que se generan esos primeros días cuando en la suspensión de las actividades cotidianas —las más de las veces enajenantes, segregadoras e individualizantes de la experiencia social— se vivencia la solidaridad y la hermandad de una comunidad en torno a un problema común que aqueja a sus integrantes.

Esta solidaridad y sensación de cuerpo en crisis se convierte luego en desconfianza y abandono, cuando la rutina se impone por sobre la destrucción no atendida, para luego, por meses, llegar incluso a convertirse en competencia y desesperanza cuando los beneficios sociales para la reconstrucción son escasos y focalizados. En ello el tiempo es pieza clave. El evento del desastre pasa a ser un presente que vuelve contemporáneas a personas de distintos territorios en el marco de una experiencia histórica común (Aróstegui, 2004), para luego proyectarse en un pasado necesario de recordar al momento de planificar el futuro. Los relatos de quienes han compartido sus experiencias en nuestros estudios así lo sustentan. La crisis de desabastecimiento, la pérdida material, el aislamiento, el desconcierto ante un territorio que pierde su ordenamiento histórico, dan lugar a dolores sin palabras y luego a narrativas épicas de reapropiación (Ortiz y Pérez, 2015).

Es posible incluso describir cómo personas y familias repriorizan sus necesidades y movilizan sus acciones en función de sentidos que buscan

reafirmar los posicionamientos históricos que han tenido dentro de la estructura social, incluidas, muchas veces, sus aspiraciones como clase emergente y las consecuentes transformaciones que les conducen a un futuro desarraigado de su pasado (Pérez, 2013). Así, la forma en que se rearticulan las historias familiares y comunitarias guarda una estrecha relación con las prácticas y estrategias históricas de posicionamiento social transmitidas, a la vez que con el mundo sensible con que se registra colectivamente el desastre.

Vale entonces considerar esta sensibilidad como una forma de conocimiento, de integración de los saberes locales en la historia compartida, puesto que, a partir de la situación presente, se logra percibir el pasado y el futuro del territorio, al ponerse en relación los saberes de abuelos, antiguos vecinos o de antepasados, con los saberes que se enseñan a niños y niñas en las casas, los barrios y las escuelas. Una forma en que se activan estos modos de creación de sentidos en los territorios siniestrados, que ayudan a convertir los desastres en fenómenos productores de valores culturales que permitan nuevos modos de habitar, es precisamente la participación en espacios donde se validen los conocimientos locales, se generen canales de comunicación y se desarrollen estrategias de transmisión de lo vivido.

Según un interesante estudio realizado por Mauricio Onetto, sobre la manera de comprender, recordar y representar los temblores en Chile durante los siglos XVI al XVIII por parte de los pobladores, las creencias religiosas no son las únicas que otorgan sentido a este tipo de fenómenos naturales, pues influyen también las percepciones que se tienen del territorio chileno en general y de sus ciudades. Desde nuestros análisis, observamos también que una matriz de sentido son las percepciones que se tienen sobre la vida social, el buen vivir, la calidad de vida o la vida digna, con todos los matices que sobre ello se puedan expresar. No hay aquí estrategias del olvido, como sí las hay en los medios de comunicación o en la política pública (Aliste & Pérez, 2013). Hay más bien acciones que dan sentido a los recuerdos colectivos y forman parte de las capacidades llamadas «resilientes» para adaptarse y sobreponerse a tal adversidad.

En síntesis, el camino de la transformación que se esperaría de un momento posdesastre para considerarlo verdaderamente como una oportunidad (así como tanto se ha promulgado), pareciera estar facilitado, según este planteamiento, por el paso de la experiencia vivida a la memoria colectiva, social e histórica, transmitida por socialización. Y eso implica que la sociedad entera, de una ciudad, región o país, recuerde los desastres

como hechos sociohistóricos. Este paso puede ser sostenido dando forma a los recuerdos de lo vivido, cuando estos se imbrican en la vida cotidiana, para luego tejerse en una red de acciones sociales que apuntan a sobrevivir y reinventarse.

Reflexiones finales

Al tratarse de desastres sicionaturales, la vulnerabilidad de las comunidades crece cuando el territorio que habitan pierde, entre otras cosas, su patrimonio simbólico, cultural, natural y material. Cuando se recupera dicho patrimonio, este se convierte en un valor de protección y seguridad que ayuda a mitigar los efectos del desastre. Lo patrimonial está precisamente en lo que se busca proteger cuando se sobrevive y muchas veces se refiere a espacios y bienes que no eran valorados como patrimonios antes de los desastres. Lo que se vuelve universal son, finalmente, los lugares sentidos colectivamente como propios y necesarios para la continuidad de la historia local, así como las prácticas y usos cotidianos de lo material (transformado por la naturaleza) y los modos de relacionarse con los espacios sociales y naturales.

Consecuentemente, después de un desastre los territorios se inscriben en la memoria colectiva con significados de seguridad a la vez que de reconocimiento, sumando a su condición de lugares geográficos los valores asociados a la experiencia social. La seguridad, por ejemplo, se valora en las escuelas y en espacios públicos que no cumplían necesariamente esas funciones antes y que, luego del desastre, se convierten en íconos de lucha y defensa de lo propio. El reconocimiento, por su parte, se inscribe en mensajes que las comunidades buscan trascender incluso intergeneracionalmente con un fin: no olvidar que lo que se vivió pudo haber sido evitado o, al menos, mitigado.

El reconocimiento, la exteriorización, la necesidad de comunicar lo vivido, tienen una función psicosocial, histórica y cultural. Psicosocialmente, ayudan a reelaborar el trauma (Espinoza, 2015). Históricamente, permiten reconocerse como sujeto social. Culturalmente, sostienen las matrices de sentido y los aprendizajes sociales. En todos los casos, los recuerdos de otros sobre las propias vivencias se convierten en resignificaciones necesarias para el reconocimiento de una historia común, en mediaciones culturales que dan sentido a la experiencia humana y chilena de vivir en desastres, lo que nos hace participar de una y más culturas relacionadas con el riesgo.

Todo esto implica un trabajo activo en la producción de memorias y olvidos para configurar una vida social del riesgo que recoja nuestras idiosincráticas formas de relacionarnos con la naturaleza, de habitar nuestros territorios, de conocer nuestros recursos simbólicos y materiales, de priorizar nuestras necesidades, de reconstruir nuestras relaciones sociales, de transformar nuestras miradas sobre los lugares y sus espacios y de trascender en nuestras visiones de desarrollo, bienestar y dignidad.

El país puede contar con conocimientos científicos que permitan prevenir y mitigar los efectos desastrosos de un evento extraordinario de la naturaleza, pero no serán suficientes si la participación de las comunidades no le da valor a las acciones de la ciencia y la política, es decir, si no participa de la producción de significados, de la creación de sentidos, de la priorización de los objetivos, del diseño de las estrategias que conviertan sus espacios, historias y proyectos en una acción patrimonial.

La reconstrucción debe entonces considerar como patrimonio los espacios que son significados por las comunidades como un bien excepcional, cuya transmisión universal debe ser garantizada. La gestión para la reducción de riesgos de desastres tiene como tarea proteger los patrimonios inmuebles y naturales, a la vez que reconocer lo patrimonial que emerge en la emergencia, pues el valor de la ansiada resiliencia se encuentra, en gran parte, en lo que vuelve habitable lo inhabitable, en los íconos en un camino de ida y vuelta entre lo individual y lo colectivo, entre lo personal y lo social; ya sea la escuela, una tienda de vecina o cualquier lugar que ayude a encontrar distintas generaciones en la reelaboración de sus historias, lugares por donde circulan los aprendizajes que vinculan a las personas con la naturaleza, su entorno y su vida social.

La tarea es, entonces, fortalecer una institucionalidad que genere planes de protección al patrimonio a la vez que instancias de participación efectiva de diferentes actores para la gestión de estos nuevos bienes simbólicos, con el fin de que se vuelvan universales en su función de permitir reconocernos como parte de una misma historia de desastres.

Bibliografía

- 86 Aliste, E., & Pérez, S. (2013). La reconstrucción del Gran Concepción: territorio y catástrofe como permanencia histórica, en *Revista Geográfica Norte Grande* 54, 199-218.
- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida: sobre la historia del presente*. España: Anaya.
- Arteaga Aguirre, C., & Tapia Zarricueta, R. (2015). *Vulnerabilidades y desastres socionaturales. Experiencias recientes en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Arteaga C., Pérez S., Castro F., Molina G., Ramírez, C., (2015). Recursos, estructura de oportunidades y subjetividades en contextos de desastre. Análisis a partir del caso de Chaitén, en C. Arteaga y R. Tapia (comps.). *Vulnerabilidades y desastres socionaturales. Experiencias recientes en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Bravo, M., Fuster, X., Larenas, J., Quilodrán, C., & Sahady, A. (2014). Las ruedas de Larmahue: una manifestación de construcción de territorio y paisaje agrario, en *Revista INVI* 29(82), 189-216.
- Castel, R. (1995). ¿Qué significa estar protegido?, en Dabas, E. y Najmanovich, D. (comps). *Redes: El lenguaje de los vínculos: Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- CEPAL (2005). Elementos conceptuales para la prevención y reducción de daños originados por amenazas socionaturales, en *Cuadernos de la CEPAL* 91, 1-68.
- Concha, V., & Henríquez, G. (2011, 15 febrero). Memoria histórica vivida y transmitida en torno a los terremotos de 1939-1960 de los habitantes del Gran Concepción, Chile, en *Historia Actual Online* 24, 187-199.

- Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Espinoza, A. (2015). Chaitén: Aprendizajes de una experiencia de desastre siconatural en la Patagonia chilena, en *Magallania* (Punta Arenas), 43(3), 5-6.
- Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina. Su conocimiento. Su realidad*. Colombia: Anthropos.
- Garcés, M. (2002). *Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local*. Santiago: ECO.
- García Acosta, V. (2005). El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos, en *Desacatos* (19), 11-24.
- Halbwachs, M. (1992). *The social frameworks of memory. On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lavell A., & Franco, E. (eds.) (1996). *Estado, sociedad y gestión de los desastres en América Latina. En busca del paradigma perdido*. La Red [de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina]. (s.l.): FLACSO - Perú ITGD.
- Maskrey, A.C. (Comp.) (1993). *Los desastres no son naturales*. La Red [de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina]. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Musset, A. (2010). Vulnerabilidad social, justicia espacial y resiliencia. Concepción, Chile, entre dos terremotos (1751-1835), en Musset, A. (editor). *Ciudad, sociedad, justicia: un enfoque espacial y cultural*. Mar del Plata: Eudem, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Onetto, M. (2010). En busca del tiempo perdido, en busca de una disposición espacial, en *Revista INVI* 25, 23-30.
- Onetto, M. (2011). Apuntes sobre memorias sensoriales y catástrofes. Chile siglos XV-XVIII, en *Revista de Historia Iberoamericana*, nº 1, 50-66.

- Onetto, M. (2014). Terremotos recordados, temblores olvidados. Interpretaciones sobre los orígenes de la memoria telúrica en Chile, en *Revista de Geografía Norte Grande* 59, 185-189.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2015). Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015-2030 2030, en *UN World Conference on Disaster Risk Reducion*.
- 88 Ortiz, R.; Pérez Tello S.; (2015). Participación social ante desastres: ¿Por qué y para qué se organizan las comunidades?, en *Edición especial PIRNA: Seminario Internacional Ciencias Sociales y Riesgo de Desastres en América Latina: Un encuentro inconcluso*. Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Pérez, S. (2013). La pobreza en emergencia: nuevas dimensiones en situaciones de crisis, en Boltvinik, J., *Multidimensionalidad de la pobreza: Alcances para su definición y evaluación en América Latina y el Caribe*. Argentina: CLACSO.
- Unesco (2014). *Manual de referencia. Gestión del riesgo de desastres para el patrimonio mundial*. Francia: Unesco.
- Ullberg de Báez, S. (2015). Desastre, memoria y economía solidaria. El caso de la ciudad de Santa Fe y sus inundaciones, en *Revista +E* 5, 90-97.
- Wilches-Chaux, G. (1998). *Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina para la gestión local del riesgo*. Quito, Ecuador: Editorial Delta.

Panel crítico, región del Biobío¹

Participaron en este panel Erwin Brevis Vergara,² María Isabel López Meza,³ Patricia Chavarría Zemelman,⁴ Daniel Maribur Cheuquelao⁵ y la conferencista Sonia Pérez.

La discusión, tanto entre los integrantes del panel como con el público, se centró en las problemáticas que supone la reconstrucción del patrimonio. Patricia Chavarría señaló, por ejemplo, cómo el mundo campesino recurrió a sus prácticas y símbolos para sobrellevar la catástrofe que significó el terremoto del 27 de febrero del 2010, aunque al momento de la reconstrucción de sus viviendas, estos saberes —que se articulan en espacios como el de la cocina— corren el riesgo de perderse debido una falta de entendimiento y valoración de estas prácticas por parte de las autoridades encargadas de su recuperación.

Por otra parte, se indicó que hace falta una educación que gatille «las conciencias de las propias personas, y de su propio poder, para que ellas sean la voz de su propio patrimonio. Que sean estas personas las que definan qué es lo que quieren que sea recordado, lo que quieren que sea reconstruido, lo que es valioso para ellas» (María Isabel López). De este modo, lo que se pone en juego en esta visión es la necesidad de una comprensión del patrimonio como algo material e inmaterial (memorias, afectos, etcétera) a la vez, y de no actuar sobre una sola dimensión.

(1) El panel fue moderado por Marcia Orellana Kroyer, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región del Biobío.

(2) Arquitecto encargado de la Unidad de Patrimonio de la Municipalidad de Chillán.

(3) Arquitecta de la Universidad de Chile, magíster en Planning and environmental design de la Oxford Brookes University, Reino Unido. Doctora en Desarrollo Urbano Sustentable de la Universidad Politécnica de Madrid y jefa del Grupo de Investigación en Patrimonio de la Universidad del Biobío.

(4) Directora del Archivo de Cultura Tradicional.

(5) Profesional del Área de Educación y Cultura de la Conadi, comuna de Cañete.

Se propuso, asimismo, asumir los desastres naturales como la posibilidad de una transformación social. Sin embargo, para que esto suceda hace falta la articulación de sujetos políticos capaces de interrelacionarse con dirigentes de todo el país para volver colectivas estas memorias y ser capaces de enfrentarse a la catástrofe. En este sentido se requiere una mirada integral a nivel país de los problemas patrimoniales locales para situarlos como problemas nacionales.

El patrimonio negativo o no deseado

91

FLORA VILCHES VEGA*

Un rasgo que caracteriza al siglo XXI es la acumulación de patrimonio. El historiador inglés David Lowenthal (1985), hace más de treinta años ya, sentenció que el paisaje de los ochenta parecía saturado de un patrimonio que aumenta progresivamente, de manera casi imperceptible. Treinta años más tarde, el arqueólogo australiano Rodney Harrison (2013) replica que lo que hoy define al patrimonio es, justamente, su abundancia. Esta multiplicación exponencial de patrimonio, tanto en sus dimensiones oficiales como no oficiales, estaría asociada a cuestiones específicas de nuestra sociedad actual, como la saturación de medios y redes sociales, que contribuyen a globalizar lo que algunos han llamado la «obsesión» por no olvidar (Huysen, 2003). El aumento en la cantidad de patrimonio, sin embargo, no significa que se haya vuelto, necesariamente, más representativo y diverso, aunque sí se asocia con un manejo económico del mismo. Ha surgido una verdadera «industria» alrededor de la identificación, preservación, manejo y exhibición de las múltiples y variadas formas de patrimonio. Para Harrison, lo importante es que, como consecuencia de esta acumulación de patrimonio, corremos el riesgo de abrumarnos por tanta memoria y, en ese proceso, trivializar nuestro patrimonio, convertirlo en algo sin valor.

Si bien este análisis apunta directamente a sociedades europeas y a la estadounidense, igualmente logra retratar lo que hoy sucede en nuestro

* Arqueóloga de la Universidad de Chile, con estudios de posgrado en la Universidad de Maryland, Estados Unidos. Actualmente es docente y coordinadora del Magíster en Arqueología del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.

país. Veamos, por ejemplo, un anuncio publicitario con que la Municipalidad de Providencia, en la ciudad de Santiago, promovió el recién pasado Día del Patrimonio, en el cual se leía el eslogan «Todos somos Patrimonio». De hecho, el Ministerio de Educación ha declarado que el eje principal de su gestión —en vías de la creación de una nueva institucionalidad para la defensa del patrimonio— es mantener una conexión directa, de carácter participativo y representativo, entre los intereses ciudadanos y el mundo del arte y la cultura. En la introducción de la 6^{ta} edición del texto «Ley n° 17.288 de Monumentos Nacionales y Normas Relacionadas», editado el año 2016 se entrega una clara señal en dicha dirección con al señalar que

«El Ministerio pretende tener una conexión directa entre los intereses ciudadanos y el mundo del arte y la cultura, siendo su principal eje el carácter participativo y representativo, en donde ya se vislumbra una clara señal en la defensa del patrimonio, al momento de la inclusión de los conceptos patrimonio material e inmaterial, así como de las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas, las expresiones religiosas y todas las manifestaciones artístico culturales, entre otras».

En este contexto de saturación patrimonial nacional e internacional, quiero referirme al patrimonio «negativo», una de sus variadas formas, aunque tal vez no la más popular. A la luz de discusiones que se están dando actualmente a nivel mundial, permite explorar cuestiones básicas sobre los valores fundamentales que subyacen a la definición de patrimonio, que no harían sino reproducir convenciones acríticas que tienden a neutralizar la diferencia cultural (o incluso de distintas comunidades que comparten un sustrato cultural común). Desde esa perspectiva, podemos cuestionarnos hasta qué punto el patrimonio de una nación, en nuestro caso, es efectivamente representativo de los diferentes grupos y comunidades que la componen. Y, de no serlo, pensar en cuáles serían los mecanismos que permitirían que sí lo fuera.

Doble canon negativo

El patrimonio negativo fue definido en el 2002, por la arqueóloga Lynn Meskell, como aquel sitio de conflicto que se transforma en el repositorio de una memoria negativa en el imaginario colectivo. En otras palabras, el patrimonio negativo comprende lugares que pueden ser interpretados por un grupo como conmemorativos de un evento violento, trágico o traumático y que, por lo mismo, resultan perturbadores e incómodos. Dos sitios emblemáticos que esta arqueóloga analizó, considerando sus conexiones

simbólicas, son las Torres Gemelas de la ciudad de Nueva York, en Estados Unidos, y los Budas del Valle de Bamiyán, en Afganistán. Ambos fueron físicamente destruidos en el transcurso del año 2001, con lo que se convirtieron en sitios de patrimonio negativo, pero que dan cuenta a la vez de nociones particulares de «patrimonio» y «conservación» en contextos multirreligiosos y globales.

Las Torres Gemelas eran parte del Distrito Financiero de la isla de Manhattan, erigidas el año 1973. El 11 de septiembre del 2001, ambos rascacielos fueron impactados por un par de aviones comerciales secuestrados, haciéndolas colapsar. El grupo terrorista islámico Al-Qaeda se atribuyó la responsabilidad de los ataques, como un atentado al centro neurálgico del capitalismo norteamericano. El saldo fue de casi 3.000 personas muertas y otros cuantos edificios cercanos con serios daños. Las marcas físicas de violencia tras haberse convertido en una verdadera fosa común, reconfiguraron el valor del lugar como un nuevo sitio turístico, cuestión que impulsó a Meskell a reflexionar sobre las dimensiones económicas y simbólicas de la construcción patrimonial. La conservación del sitio, por ejemplo, fue incuestionable. Era evidente que las ruinas de las torres no podían quedar tal como las dejó el incidente. Poco después de ocurrido el evento, el Fondo de Monumentos Mundiales (FMM) agregó el barrio sur de Manhattan, donde se emplaza el Distrito Financiero, a la lista de «Monumentos en Riesgo» del año 2002. Su objetivo era, sin duda, recordar positiva o didácticamente la caída de las torres, proceso que tardó diez años en materializarse y que no estuvo exento de controversias en torno a las nociones de «libertad» y «autoridad moral» gatilladas por diferentes grupos de familiares de las víctimas, que debieron negociar una memoria colectiva (Lewitt, 2011).

En el 2011 se inauguró el memorial Ausencia Reflectante, que hace referencia a la construcción de dos espacios vacíos que marcan el emplazamiento original de las torres, y que constituye un «tributo al pasado y un lugar de esperanza para el futuro» (9/11 Memorial Museum). Tres años más tarde, en el 2014, se abrió un museo subterráneo, también emplazado en la Zona Cero, «dedicado a explorar las implicancias históricas de esta fecha trágica mediante exhibiciones multimedia, archivos y artefactos monumentales» (9/11 Memorial Museum). El lugar se ha transformado en visita obligada de los turistas que van a Nueva York, cuya cultura material es vista por algunos como útil en su proceso de sanación, mientras que para otros es un ejemplo de la creciente mercantilización voyerista de la atrocidad. En efecto, el límite entre lo didáctico y lo morboso es difuso, pensando

que la Zona Cero ha pasado a integrar uno más de aquellos espacios del ya instaurado «turismo oscuro».

El Valle de Bamiyán, por su parte, está ubicado en la región montañosa al centro-este de Afganistán. Las primeras ocupaciones de este valle datan del siglo III a. de C., época en que la cultura budista estaba en su apogeo en Asia Central. Prueba de ello fueron dos figuras de Buda de tamaño monumental (El gran y pequeño Buda), que quedaron grabadas en los acantilados de piedra caliza del valle, junto a una serie de budas sentados de menor tamaño entre ambos. A estas figuras se suma una cantidad de nichos, cuevas y grutas también grabadas en los cerros, que sirvieron de refugio y como templos para los monjes budistas de ese entonces. La información arqueológica indica que todo ese sector fue un centro urbano de importancia asociado a la práctica budista durante el período. En 1996, el movimiento fundamentalista islámico Talibán derrocó al gobierno de turno y gobernó casi la totalidad del país hasta el 2001. El año 1997, su líder anunció que destruirían los budas de Bamiyán como acto iconoclasta, pues los íconos e imágenes religiosas no estaban permitidos por la ley del islam. Representantes de las Naciones Unidas y la Unesco apelaron a líderes afganos para que no se concretara la amenaza, cuestión que consiguieron; el Talibán se comprometió a no destruir los budas conforme las convenciones internacionales sobre patrimonio cultural.

Sin embargo, seis años más tarde, el 3 de marzo del 2001, el Talibán procedió a dinamitar extensivamente los budas. Esta vez volvieron a esgrimir el argumento religioso, pero además agregaron el hecho de que los organismos internacionales estaban dispuestos a dar su ayuda para la reconstrucción de los budas, pero no para la hambruna que sufría la actual población de Afganistán. Tal como dice Meskell, el Talibán redujo el problema a objetos no vivientes —los budas— versus personas vivas (y no creyentes en los budas). Las estatuas, por lo tanto, representaban para el Talibán un sitio de memoria negativa que debía eliminarse de la construcción de identidad contemporánea de la nación afgana. Desde esa perspectiva, «borrarlos» fue un acto político sobre diferencia religiosa y exclusión internacional. Con posterioridad a su eliminación, los espacios vacíos que los budas dejaron fueron evidentemente mantenidos así, pues para los talibanes no había nada que recordar. Organismos internacionales, sin embargo, se han articulado para trabajar por su conservación; prueba de ello es que el valle completo de Bamiyán fue ingresado a la Lista del Patrimonio Mundial en Peligro de la Unesco en el 2003.

A partir de estos dos ejemplos, es claro que los conceptos de «conservación» y «destrucción» son culturalmente específicos. Como dice Meskell, si el concepto de patrimonio se va a discutir a la luz de la diferencia cultural, los conceptos de conservación y destrucción, así como de «disonancia» en general, deben ser repensados, especialmente por aquellos organismos como el Fondo Mundial de Monumentos, las Naciones Unidas o la propia Unesco, que tienden a hablar en nombre de grupos que no son representados por su discurso global. Cuando la Zona Cero de Nueva York fue puesta en la Lista de Monumentos Mundiales en Riesgo, por ejemplo, el Fondo de Monumentos Mundiales se refirió al Distrito Financiero de Manhattan como si fuera parte del mismo contexto que los budas de Bamiyán. Para ellos, ambos lugares se habían transformado en blancos preciados para los terroristas, dado que definen las culturas, ideales y logros de las personas que los crearon, usaron y viven con ellos (Perry y Burnham, 2001, en Meskell, 2002).

Como lo hacen notar varios autores (por ejemplo, Harrison, 2013; Meskell, 2002), esta declaración convierte a todos los blancos de ataque en un patrimonio universal y compartido, y, en consecuencia, a todos «nosotros» en víctimas de su destrucción y violencia simbólica. Desde esa perspectiva, destruir las estatuas significó desobedecer explícitamente a las convenciones internacionales, cometer una afrenta al patrimonio mundial y, por lo tanto, al mundo entero. Esta versión de los acontecimientos fue ampliamente difundida a través de los medios de comunicación occidentales y para muchos contribuyó a justificar la posterior invasión de Estados Unidos a Afganistán (O'Brien, 2011). Otra de las lecciones que se puede recoger de este ejemplo extremo de patrimonio negativo, es que su sola nomenclatura supone un opuesto, un patrimonio «positivo» o «bueno». El patrimonio negativo es, por lo tanto, uno de los ejemplos en los cuales el trasfondo político del proceso de patrimonialización se hace más evidente, ya que en la medida en que el patrimonio resulta más negativo o disonante con respecto a los valores dominantes (positivos), se transforma en algo no deseado (Smith y Waterton, 2009; Turnbridge y Ashworth, 1996).

Tal como lo vimos con las torres y los budas, el manejo del patrimonio negativo suele oscilar entre posiciones polarizadas que van desde eliminar todo rastro hasta preservar los vestigios con fines didácticos. Esta polarización es igualmente clara al observar que no ha existido una sola política para tratar con el patrimonio nazi, aun dentro del propio mundo occidental. El trasfondo educacional que rodea a muchos de los sitios de conflicto es

lo que para muchos constituye el principio positivo que se puede sacar de estas experiencias (Ashworth, 2002; Simon, 2006). No obstante, otros son críticos de este mensaje humanitario (Smith y Waterton, 2009), que es considerado parte de un discurso más peligroso aún, el de la «inclusión», pero una inclusión que se confunde con la integración de discursos marginales dentro del hegemónico, como una forma de neutralizar y mitigar el conflicto. De esta forma, el patrimonio negativo se elude al destacarse su contraparte positiva.

Patrimonio positivo y los valores de la Modernidad

Lo que subyace a las dificultades para lidiar con un patrimonio negativo, o que genere conflicto, es el contexto histórico del concepto mismo de patrimonio. Varias de las formas en que el patrimonio es hoy definido, entendido y manejado, derivan de una manera específica de percibir el mundo, que es producto de la experiencia de la Modernidad. A grandes rasgos, este concepto comprende un conjunto de ideas y condiciones sociales y económicas que emergieron en Europa a partir de la Ilustración y marcan un cambio rotundo con el pasado. Históricamente, es el período en que surgen los Estados nacionales, se concreta la revolución industrial, se da paso a una economía de mercado y el conocimiento científico, basado en la razón, se institucionaliza. Por lo tanto, es un período en que reinan la novedad, el orden y el progreso a un ritmo acelerado, marcado por constantes cambios tecnológicos.

En este contexto, el patrimonio pasó a tener un papel fundamental en la formación de la identidad de los nuevos Estados nacionales, que tuvieron que inventarse una tradición. Para ello, la cultura material fue clave; no solo aquella procedente de sus propios territorios, sino también toda la proveniente de las colonias que conquistaron. La antropología se transformó en una disciplina funcional a dicho proceso mediante la recuperación, definición, clasificación y preservación del nuevo acervo patrimonial. Resta decir que, dentro de la concepción unilineal y progresiva del tiempo imperante, todo lo que se apartara de la vida moderna y civilizada ocupaba los estadios más tempranos y primitivos de ese continuo.

No obstante, las bondades del progreso también trajeron aparejado un sentimiento de inseguridad e incertidumbre a la sociedad moderna, ante el rápido e inevitable paso del tiempo, que dio paso a una relación «ambigua» con el pasado, pues, si bien por un lado se desprecia, por otro genera una nostalgia por las cosas viejas, como si pudieran detener el ritmo frenético del presente.

La conservación de un patrimonio en permanente riesgo de desaparición por culpa del progreso, es, por lo tanto, otra característica de la vida moderna.

Muchas de las definiciones de patrimonio que actualmente se manejan descansan en aquellas promulgadas por la Unesco durante las convenciones celebradas en la década de 1970. Estas definiciones han sido analizadas y criticadas por varios expertos, quienes han notado que la Lista de Patrimonio Mundial, por ejemplo, reproduce paradigmas antiguos, enfocados en el objeto más que en sus implicancias sociales, lo que se traduce en categorías predeterminadas de lo que es patrimonio mundial global y refleja un claro imperialismo occidental (por ejemplo, Byrne, 1991; Meskell, 2002). El uso de estas definiciones tiene serias implicancias para grupos que no se rigen por una lógica moderna o que son desfavorecidos dentro del sistema moderno. Si bien el propio Comité Mundial de la Unesco ha revisado críticamente la representatividad de su listado —tanto en lo que respecta a su diversidad cultural como geográfica—, la evidente escasez de patrimonios negativos sigue siendo un problema.

Según la arqueóloga Trinidad Rico (2008), lo que ha primado desde la creación de la lista, en 1978, es una relativa ausencia de sitios abiertamente conflictivos que, de estar asociados a una memoria colectiva negativa, sus nominaciones han destacado aquellos aspectos no controvertidos. Son los casos de Robben Island, la isla-prisión de Sudáfrica donde Nelson Mandela estuvo recluido durante el régimen del Apartheid, y del propio paisaje cultural y los restos arqueológicos del valle de Bamiyán, que ya discutimos. Si bien ambos sitios mencionan la dimensión negativa asociada a ellos, se centran en sus capacidades de generar reconciliación, lo cual es concordante con el modo como la convención definió el rol del patrimonio en 1972, a saber, unificar y celebrar la paz a través de la diversidad.

Si revisamos la representación de Chile en el listado de la Unesco, vemos que no se distancia del diagnóstico general. De los seis sitios que aparecen, dos están asociados a la prehistoria: el Parque Nacional Rapa Nui y el Camino del Inca, mientras que los cuatro restantes pertenecen a tiempos históricos: las iglesias de Chiloé, las oficinas salitreras Humberstone y Santa Laura, el casco histórico de Valparaíso y la ciudad minera de Sewell. Tomaré un ejemplo de cada tiempo.

Es interesante que los criterios de selección del Parque Nacional Rapa Nui hagan una leve referencia a la dimensión negativa de la isla, a la que se describe como un «testimonio de carácter innegablemente único de una cultura que sufrió una debacle a raíz de una crisis ecológica primero y de

la *irrupción del mundo foráneo después*¹ (Unesco, (s.f.a). Pero, como nos alerta Trinidad Rico, esta dimensión se minimiza sin siquiera explicar en qué consistió la irrupción del mundo foráneo ni las consecuencias que tuvo para la población nativa de la isla. Lo que se enfatiza, por el contrario, son los numerosos *ahu* y *moai*, esculturas de piedra de grandes dimensiones que dan cuenta de una «tradición artística y arquitectónica de gran poder e imaginación, desarrollada por una sociedad completamente aislada de influencias culturales externas de cualquier tipo por más de un milenio» (Unesco, (s.f.a). Esta opción por destacar la dimensión positiva del parque está en clara relación con la definición moderna y nostálgica de ruina: monumental, misteriosa, nostálgica.

Con respecto a los sitios históricos, me detendré en el caso de las oficinas salitreras Humberstone y Santa Laura, que además están en la lista de Patrimonio Mundial en Riesgo. La presentación de Unesco destaca que ambos asentamientos, al igual que todas las oficinas salitreras, «son parte de una transformación industrial y económica muy importante» (Unesco, (s.f.b) que convirtieron a Chile en el mayor productor de salitre natural del mundo. En particular, tanto Humberstone como Santa Laura logran reflejar «el conocimiento, habilidades, tecnología e inversión financiera de una *comunidad diversa de inmigrantes, provenientes de Sudamérica y Europa*, que hicieron de esta industria un *complejo espacio de intercambio cultural*» (Unesco, (s.f.b). A menos que por inmigrantes sudamericanos se refieran a los cientos de «enganchados» que se emplearon como obreros desde distintas regiones de Chile, incluyendo la región de Coquimbo, la diversidad de esta comunidad parece estar subrepresentada. Además, la migración desde países vecinos, especialmente Perú y Bolivia, oblitera completamente la nueva cartografía geopolítica que inauguró la Guerra del Pacífico, también llamada Guerra del Salitre. La *complejidad* del espacio de intercambio cultural que habría caracterizado a esta comunidad no es para nada explícita, además de que relega cualquier posibilidad de conflicto al ámbito cultural (costumbres).

No obstante, la historia social de Chile abunda en evidencia que describe el costo que significó para los trabajadores sacar adelante esta industria. La historia del movimiento obrero, de hecho, en gran parte se funda en las precarias e injustas condiciones laborales que caracterizaron la explotación salitrera, así como otras faenas industriales de inicios del siglo xx (Artaza,

(1) Este destacado y los que vienen a continuación, son propios.

1998; González, 2002). Por otro lado, la memoria colectiva negativa en torno a las salitreras es bastante generalizada y se traduce en distintas formas de patrimonio cultural material e inmaterial no oficiales, como memoriales de masacres, murales y hasta canciones de reconocidos folcloristas, como Violeta Parra y Quilapayún. El tono neutral de la nominación de las salitreras a Unesco, sin embargo, elude cualquier tipo de referencia a estas visiones controvertidas del desarrollo industrial minero para centrarse en el progreso que la industria significó para el país. Pareciera que, como nación, hemos aprendido a presentar nuestro patrimonio de una manera en que el conflicto es borrado o acomodado a un contexto político que asegure su aprobación como «patrimonio mundial» (Rico, 2008).

Si trasladamos el análisis al listado de Monumentos Nacionales de Chile, se revela más esperanzador, aunque ciertamente se ajusta con fuerza a los criterios universales ya discutidos. De un total de 1.518 monumentos, 1.318 son monumentos históricos, 134 zonas típicas y 46 santuarios de la naturaleza. Recordemos que para la legislación vigente un Monumento Nacional Histórico debe ser declarado como tal «por decreto supremo» y en función de su calidad e interés histórico (Ley nº 17.288, Título III, art. 9º). En consecuencia, los Monumentos Nacionales Históricos que aparecen en esta lista son fruto de una nominación que ha sido acogida por el Estado chileno y que revela los criterios que se han utilizado para juzgar su «calidad e interés histórico». Aún resta por realizar un análisis de archivo fino que permita identificar cuáles han sido esos criterios y si es que han ido variando a través del tiempo, vale decir, desde 1925 a la actualidad. Un estudio serio es vital si queremos tener una participación activa en la nueva institucionalidad a que nos ha convocado el gobierno.

Por ahora, podemos observar que en diciembre de 1996 se incorporó explícitamente la categoría «memoria y derechos humanos» para el uso específico de un inmueble, aludiendo a un tipo de patrimonio negativo o conflictivo. Esta categoría fue inaugurada con el Monumento Histórico Sitio Hornos de Lonquén, cuyo decreto considera su «importancia histórica y simbólica» por haber sido un «lugar donde se encontraron los cuerpos de varias personas detenidas desaparecidas, las que fueron víctimas de la violencia política de 1973; y que, los hechos [allí] acaecidos causaron un fuerte impacto en la comunidad local y nacional y forman parte del país; y, que se pretende asignar a dicho lugar la dignidad que debe corresponderle» (Decreto nº 24, 1996).

Esto es interesante, ya que en 1977 y en 1990 fueron declarados Monumento Histórico cuatro inmuebles del puerto de Pisagua, en la región de Tarapacá: el Teatro Municipal, la iglesia, el hospital y la cárcel pública. El decreto, que se firmó en el gobierno del presidente Aylwin, considera la importancia de mantener viva la memoria histórica del puerto y pueblo de Pisagua, pues sus «singulares actividades llenan las crónicas regionales de la segunda mitad del siglo XIX» (Decreto n° 780, 1991). Sin embargo, el año 2008 un nuevo decreto complementó el anterior agregando a la categoría de Monumento Histórico tres nuevas estructuras: el estadio, la multicancha deportiva y una fosa común, desde donde se exhumaron los restos de al menos 19 detenidos desaparecidos durante la dictadura militar. Esta vez el decreto señala explícitamente que el puerto de Pisagua fue un lugar de prisión política en tres períodos de la historia de Chile: bajo los gobiernos de Gabriel González Videla, Carlos Ibáñez del Campo y durante el régimen militar. Se agregan los usos específicos dados a los distintos edificios durante la dictadura, incluyendo aquellos declarados monumentos previamente, pero esta vez considerando que están «asociados con el dolor, [y] que [por lo tanto] están llamados a cumplir un importante rol en la reconciliación de nuestro país y en la educación y promoción de los derechos humanos» (Decreto Exento n° 466, 2008).

Revisamos también las oficinas salitreras Humberstone y Santa Laura, de manera de verificar si se detectan cambios respecto de los criterios de la lista de Patrimonio Mundial. Las oficinas constan de cuatro decretos, firmados entre 1970 y 1998. El primero considera que, además del indiscutible valor histórico para la historia económica del país, la conservación de algunas oficinas «no solo obedece a un motivo romántico sino al sentimiento de gratitud hacia los pioneros, industriales y obreros que, en lucha dramática y tesonera contra el ambiente natural, forjaron en su época una enorme riqueza que permitió un amplio desarrollo nacional; [las oficinas son los] testigos materiales de la epopeya del salitre, que forman parte del patrimonio histórico, escénico y cultural de Chile...» (Decreto n° 320, 1970).

El segundo decreto agrega a la declaratoria las tortas de ripio asociadas a las oficinas (Decreto n° 536, 1989), mientras que los dos últimos amplían los límites del Monumento para una «mejor protección de su entorno» (Decreto n° 859, 1997). Es destacable que en la declaración de 1970 el lenguaje es más explícito hacia una historia de conflicto que la nominación de las oficinas como Patrimonio Mundial, pese a que la antecede en 25 años. Ahora bien,

pese a que la declaratoria dice no perseguir fines románticos, el costo del desarrollo industrial se atribuye a una lucha tanto de industriales como de obreros contra el ambiente natural. El lenguaje que se utiliza es literario: la lucha se describe como una «epopeya», término que alude al carácter heroico de sus protagonistas, industriales y obreros por igual.

La incorporación explícita de aristas conflictivas al listado de Monumentos Históricos Nacionales parece, por lo tanto, comenzar en las postrimerías del siglo xx (1996) y consolidarse tímidamente a partir del siglo xxi, con un notable aumento en los últimos cinco años. Prácticamente todos estos monumentos de patrimonio negativo están asociados a lugares donde se practicó violencia política durante la dictadura militar. Este cambio coincide con el aumento significativo de patrimonio negativo a nivel internacional, así como con la discusión académica sobre el mismo. Aun cuando este tipo de comportamiento es indicativo de una voluntad por mayor representatividad y diversidad patrimonial de parte del Estado, muchos otros ejemplos disonantes, sin embargo, son silenciados; es el caso de aquellos que tienen que ver con otras comunidades o con distintas formas de dominación, inequidad y conflicto en general.

Hasta aquí, hemos revisado una serie de ejemplos que ilustran cómo el patrimonio, incluyendo sus versiones oficiales y no oficiales, es un verbo más que un sustantivo (Harvey, 2001), una acción más que un objeto, práctica o lugar. La patrimonialización, por lo tanto, es un proceso que siempre estará mediado por el poder y la disonancia; en otras palabras, el patrimonio siempre será un proceso político (Smith, 2006). Al ser dinámico y culturalmente específico, resulta imposible asumir que los «valores» que subyacen a los criterios de selección que le son intrínsecos, no van a cambiar en el tiempo. Al respecto, Harrison (2013) plantea que el patrimonio tiende a ser acumulativo, pero nunca revertido o transformado, ya que rara vez se discute la posibilidad de remover patrimonios de los listados, por ejemplo.

En efecto, tanto la lista de Patrimonio Mundial de la Unesco como la de Monumentos Históricos de Chile apenas arrojan un puñado de desafectaciones, no por ajuste de criterios, sino porque perdieron los valores por los cuales fueron designados. Una excepción interesante, sin embargo, es la de los Fondos Documentales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, que, en 2007, cesaron su condición de Monumento Nacional Histórico de Chile para ser retornados al país vecino sobre la base de la «convivencia pacífica, el intercambio social, económico y cultural, el respeto por los valores democráticos y la soberanía de los Estados» (Decreto n° 2490, 2008). Pese

a que no se ahonda en las circunstancias por las cuales el Estado chileno se hizo de tales documentos, se esgrime la ocurrencia de casos similares de patrimonio revertido que han beneficiado al país, como la repatriación de restos humanos de parte del Museo Nacional del Indígena Americano, en Estados Unidos, y del Museo de Etnografía de Ginebra, Suiza. Sin duda, experiencias como estas abren las puertas a lidiar con temas y comunidades usualmente disonantes dentro de los discursos hegemónicos. Pero, además, con problemas inherentes a la creciente acumulación de patrimonio cultural tangible, que es la escasez de depósitos para el mismo.

Una arqueología de la Modernidad

Si los valores universales propios de la Modernidad tienden a gobernar las decisiones que constituyen la práctica patrimonial, tal vez conviene explorar más a fondo cómo funciona la propia sociedad moderna en que vivimos. Ello podría contribuir a convencernos de la caducidad de sus principios fundantes y animarnos a proponer nuevas formas de definir y gestionar el patrimonio.

Una subdisciplina emergente de la disciplina arqueológica es la arqueología del mundo contemporáneo (Graves-Brown, Harrison y Piccini, 2013), una arqueología desde y para el presente (Buchli y Lucas, 2001; Harrison, 2011), que ha quebrado con el eje temporal normalmente asociado a la arqueología, que suele ser el pasado distante. Tal como dice uno de sus más conocidos exponentes, el español Alfredo González-Ruibal (2009), se trata de una arqueología que excava el presente para comprender desde dentro los efectos destructivos de la Modernidad, además de explorar las genealogías de colaboración entre la disciplina y teorías universalistas sobre el progreso. En otras palabras, la arqueología contemporánea nos enfrenta a las ruinas de nuestro propio presente: revela los reverses del proyecto moderno, de aquellas promesas que no resultaron, o que han tenido un alto costo para muchas y muchos.

La arqueología, por lo tanto, puede ofrecer contranarrativas a la visión positiva que otros expertos tienen sobre la globalización, demostrando que es un proceso heterogéneo aún en Occidente y profundamente desigual. Más aún, puede mostrarnos restos tangibles de lo que a veces no queremos ver ni recordar. Es justamente el desarrollo de una arqueología del mundo contemporáneo la que contribuye a resquebrajar la cualidad positiva y universal hegemónica del patrimonio, no solo del presente, sino que puede ayudar a cuestionarnos cómo nos hemos vinculado con el pasado en general.

El itinerario de la práctica arqueológica en Chile ha tenido un marcado énfasis en la investigación del pasado remoto (Vilches, Rees y Silva, 2008). A partir de la última década, sin embargo, el panorama ha mostrado ciertos aires de cambio con más estudios que giran en torno a dos ejes del siglo xx: la violencia política durante el régimen militar y las expresiones locales del capitalismo industrial como fenómeno global. En lo particular, con un grupo de colegas nos hemos dedicado a explorar arqueológicamente la expansión capitalista en el desierto de Atacama, pero siempre en la periferia de los grandes centros mineros (Vilches, Sanhueza y Garrido, 2014; Vilches y Morales, 2017). Nos interesa comprender de qué manera la población indígena que permaneció en los pueblos del interior participó de dicho proceso. En general, hemos visto que se trata de prácticas que operan en los intersticios del capitalismo, fruto de una permanente negociación entre lo tradicional y lo moderno, y cuya incidencia en la conformación de la identidad atacameña se manifiesta fundamentalmente en ámbitos privados. En ese sentido, el pasado reciente no forma parte de los procesos actuales de patrimonialización propios de la localidad, los cuales están ligados fundamentalmente a la prehistoria y están normados por el Estado.

Este tipo de investigación nos ha permitido desarrollar un acercamiento crítico a nuestro tiempo, pero también a nuestra propia práctica, con el desafío adicional de intentar no imponer conceptos propios a historias locales, aunque sabemos que una vez que fijamos una «nueva parcela de estudio», la convertimos en un recurso científico e incluso patrimonial. Como hemos visto, los usos del patrimonio son tan variados como políticos, y forman parte de un proceso del cual somos activos participantes, aunque muchas veces no nos demos cuenta. Un aporte de la arqueología contemporánea y del patrimonio negativo es, justamente, que nos demos cuenta.

Bibliografía

- 9-11 Memorial Museum (s.f), en *9/11 Memorial & Museum*.
- Artaza, P. (1998). El impacto de la matanza de Santa María de Iquique. Conciencia de clase, política popular y movimiento social en Tarapacá, en *Cuadernos de Historia* 18, 169-227.
- Ashworth, G. J. (2002). Holocaust tourism: the experience of Krakow-Kazimierz, en *International Research in Geographical and Environmental and Education* 11(4), 363-367.
- Buchli, V., y G. Lucas (2001). *Archaeologies of the contemporary past*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Byrne, D. (1991). Western hegemony in archaeological heritage management, en *History and Anthropology* 5, 269-276.
- González, S. (2002). *Hombres y mujeres de la Pampa*. Santiago: Lom.
- González-Ruibal, A. (2009). Vernacular cosmopolitanism: an archaeological critique of universalistic reason, en L. Meskell (ed.). *Cosmopolitan Archaeologies*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Graves-Brown, P., R. Harrison y A. Piccini (2013). *The Oxford Handbook. The Archaeology of the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, R. (2011). Surface assemblages: towards an archaeology in and of the present, en *Archaeological Dialogues* 18(2), 141-196.
- (2013). *Heritage: critical approaches*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Harvey, D. (2001). Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies, en *International Journal of Heritage Studies* 7(4), 319-338.

- Huyssen, A. (2003). *Present Pasts: Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Lewitt, L. (2011). Speaking Memory, Building History. The Influence of Victims' Families at the World Trade Center Site, en *Radical History Review* 111, 65-78.
- Congreso Nacional de Chile (2016). Ley nº 17.288, de Monumentos Nacionales y Normas Relacionadas 2015 (6ª ed). Santiago: Ministerio de Educación, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, y Consejo de Monumentos Nacionales.
- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meskell, L. (2002). Negative heritage and past mastering in archaeology, en *Anthropological Quarterly* 75(3), 557-574.
- Ministerio de Educación de Chile (1970). Decreto nº 320, que Declara Monumentos Históricos las Oficinas Salitreras que Indica.
- Ministerio de Educación de Chile (1989). Decreto nº 536, que Determina que Declaración de Monumentos Históricos que Indica, Incluye Especies que Señala.
- Ministerio de Educación de Chile (1991). Decreto nº 780, que Declara Monumentos Históricos los Inmuebles que Indica del Puerto de Pisagua, I Región de Tarapacá.
- Ministerio de Educación de Chile (1996). Decreto nº 24, que Declara Monumento Histórico el Sitio Hornos de Lonquén, Ubicado en la Localidad de Lonquén, Comuna de Talagante, Provincia de Santiago, Región Metropolitana.
- Ministerio de Educación de Chile (1997). Decreto nº 859, que Amplía Límites de Declaración de Monumento Histórico Ex-Oficina Salitrera Santiago Humberstone, de Pozo Almonte.
- Ministerio de Educación de Chile (2008). Decreto Exento nº 466, que Declara Monumento Nacional en la Categoría de Monumento Histórico los Inmuebles: Escuela, Multicancha Deportiva y Fosa y Fija Límites para Tres Inmuebles Declarados Monumento Histórico: Mercado, Teatro Municipal y Ex Cárcel Pública, Ubicados en el Puerto De Pisagua, Comuna De Huara, Provincia de Iquique, Región de Tarapacá.

- Ministerio de Educación de Chile (2008). Decreto nº 2490, que Desafecta de Categoría de Monumento Histórico Fondos Documentales que Indica, del Archivo Nacional.
- O'Brien, J. (2011). The contested meaning of 9/11, en *Radical History Review* 111, 5-27.
- Rico, T. (2008). Negative Heritage: the place of conflict in World Heritage, en *Conservation and Management of Archaeological Sites* 10(4), 344-352.
- Simon, R. (2006). The terrible gift: museums and the possibility of hope without consolation, en *Museum Management and Curatorship* 21(3), 178-204.
- Smith, L. (2006). *The uses of Heritage*. Londres: Routledge.
- Smith, L., y E. Waterton (2009). *Heritage, communities and archaeology*. Londres: Bloomsbery.
- Turnbridge, T., y G. Ashworth (1996). *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*. Chichester: J. Wiley.
- Unesco (s.f.a). Rapa Nui National Park, en *Unesco*.
- (s.f.b). Humberstone and Santa Laura Saltpeter Works, en *Unesco*.
- Vilches, F., C. Rees y C. Silva (2008). Arqueología de asentamientos salitreros en la Región de Antofagasta (1880-1930): síntesis y perspectivas, en *Chungará* 40(1), 19-30.
- Vilches, F., L. Sanhueza y C. Garrido (2014). Arquitectura de remeseros en San Pedro de Atacama, en *ARQ* 88, 76-85.
- Vilches, F., y H. Morales (2017). From herders to wage-laborers and back again: engaging with capitalism in the puna of Atacama, en *International Journal of Historical Archaeology* 21(2):369-388.

Panel crítico, región de Coquimbo²

En este panel participaron Patricio Cerda Carrillo,³ Teresa Olivares Chávez,⁴ Marcela Urizar Vergara,⁵ Irene Machuca Herrera⁶ y la conferencista Flora Vilches Vega.

Los panelistas retomaron la noción de patrimonio negativo ahondando en la idea de que identidad, memoria y patrimonio son conceptos que se encuentran imbricados. Dentro de la misma línea, se planteó la idea general de que es necesario construir las categorías que constituirán el patrimonio desde las mismas comunidades dado que «todo lo que la comunidad no valore, no sienta como suyo, no es patrimonio en el fondo» (Marcela Urizar). En este sentido, se puso en tensión la dicotomía nacional/local y la necesidad de una reivindicación de los territorios, sosteniéndose que la toponimia es una forma de reconocer las especificidades o el empoderamiento de la comunidad, como en el caso del sitio El Olivar.

Se relevó, además, la idea de la existencia de un patrimonio consensuado (que proviene de las esferas de poder) y uno comunitario (al que la comunidad le otorga valor). Desde esa perspectiva se comprende el patrimonio como dinámico —para el que «el rol que juguemos nosotros dentro de ese dinamismo es vital» (Flora Vilches)—, revelándose también la idea de un patrimonio mestizo (Patricio Cerda) como una forma de visibilizar la voz original.

(2) El panel fue moderado por Daniela Serani Elliot, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Coquimbo.

(3) Académico, historiador y escritor. Profesor de Estado en Historia y Geografía, magíster en Ciencias Históricas, mención en Etnohistoria, y doctor (c) en Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Es docente del Departamento de Música de la Universidad de La Serena.

(4) Presidenta de la Comunidad Indígena Taucán.

(5) Profesora de Estado en Historia y Geografía de la Universidad de La Serena y magíster en Bioarqueología y Antropología Forense de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es académica de la Universidad de Atacama y directora del Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Educación de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Atacama.

(6) Ingeniero Civil de la Universidad de Santiago, consultora de proyectos patrimoniales.

Conocimientos tradicionales, pueblos indígenas y patrimonio cultural en Chile

109

SALVADOR MILLALEO HERNÁNDEZ* Los conocimientos tradicionales son el conjunto de saberes de carácter colectivo, generados, mantenidos, guardados y ejercidos por un determinado pueblo indígena o comunidad local (o varias de ellos), considerándolos como un bien común y como una heredad y una herencia.

Estos conocimientos, que pueden también referirse al uso social de recursos de la biodiversidad, incluyendo recursos genéticos o sus derivados, constituyen sabidurías ancestrales, generadas y desarrolladas colectivamente, y componen una integralidad con las prácticas religiosas y las demás formas culturales de esas comunidades. De esta manera se construyen en la praxis secular, a veces milenaria, y en los procesos de intercambio entre los seres humanos y la naturaleza, transmitiéndose de generación en generación, habitualmente de manera oral.

Los pueblos indígenas y las comunidades locales que crean, mantienen y ejercen dichos conocimientos los consideran como su herencia colectiva, un patrimonio que está íntimamente ligado a su identidad cultural, su cosmovisión y sus normas consuetudinarias, y, por tanto, son fundamentales desde un punto de vista cultural, intelectual y espiritual para ellas, y desde

* Abogado de la Universidad de Chile, doctor en Sociología de la Universidad de Bielefeld. Es profesor e investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile y miembro del Consejo de la Cátedra Indígena de la misma casa de estudios y miembro del Seminario Internacional de Investigación de la Escuela de Derecho de la Universidad de Yale con universidades latinoamericanas SELA, Chile. Además, integra el Consejo Directivo de la plataforma #tuconstitucion de la Fundación Democracia y Desarrollo y de la Comisión de Evaluación del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental y del Consejo Ciudadano de Observadores del Proceso Constituyente en Chile.

esa perspectiva se generan, conservan, transmiten y modifican en un contexto tradicional. La comunidad o pueblo que los ha desarrollado, se considera custodio o depositario de ellos y asume la responsabilidad cultural al respecto, es decir, la obligación de preservarlos, de resguardarlos frente a la apropiación indebida o el uso deformado u ofensivo. Estas relaciones, en general, están reguladas por el derecho consuetudinario de los pueblos o comunidades titulares.

Existen diversos enfoques para tratar de entender qué derechos pueden tener los pueblos y comunidades que han desarrollado estos conocimientos, respecto de ellos. De acuerdo a la Unesco, los conocimientos tradicionales conforman el patrimonio cultural intangible de aquellos pueblos y comunidades; según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) el patrimonio intangible consiste en:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

(Unesco, 2003, art. 2º, número 1).

Dentro de este tipos de patrimonio se incluyen las tradiciones y expresiones orales, las costumbres y las lenguas; las artes del espectáculo —como la música, el teatro, los bailes, las fiestas y la danza—; los usos sociales y rituales; los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo —como la medicina tradicional y remedios de salud tradicionales—; las artes culinarias; el derecho consuetudinario; la vestimenta; la filosofía; los valores; el código ético; y todas las demás habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat.

El patrimonio cultural, tanto tangible como intangible, es objeto del derecho a la identidad cultural, es decir la prerrogativa de todo grupo étnico-cultural y sus miembros a pertenecer a una determinada cultura y ser reconocido como diferente; a conservar su propia cultura y patrimonio cultural tangible o intangible; y a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o ser asimilado involuntariamente por ella. Este derecho está

reconocido en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, adoptado y ratificado por Chile, en el que se establece:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma

(ONU, 1966).

A su vez, el Convenio n° 169, sobre pueblos indígenas y tribales, de la Organización Internacional del Trabajo, también adoptado y ratificado por Chile, reconoce el derecho a la integridad cultural de los pueblos indígenas; en su artículo 5° establece:

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio: a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos...

(OIT, 1989).

Por su parte, el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) de la ONU (1992), estableció en su artículo 8°, letra j, que:

Con arreglo a su legislación nacional, respetara, preservara y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentara que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente

(ONU, 1992).

De acuerdo al CDB, hay una necesidad de que los gobiernos respeten, preserven, mantengan y promuevan una mayor aplicación de los conocimientos tradicionales con la aprobación y la participación de sus creadores colectivos pertinentes, lo que significa que si, por ejemplo, alguna empresa desea utilizar los conocimientos tradicionales en su investigación y en el desarrollo de productos, se le exigirá que consiga el consentimiento previo de los creadores colectivos y que, para ello, negocie las condiciones mutuamente

acordadas que promuevan el reparto equitativo de cualquier beneficio que pudiera derivarse del uso de estos conocimientos.

El CDB reconoce también el derecho que tienen los países de regular, a través de sus gobiernos nacionales, el acceso a los recursos genéticos. Dicha regulación debe instaurar tres principios básicos:

- Cualquier acceso o uso de los recursos genéticos debe llevarse a cabo con la aprobación o «consentimiento informado previo» de los titulares de los conocimientos tradicionales, el que consiste en la aceptación formal del acceso y uso de los conocimientos protegidos, el que debe ser prestado por las comunidades locales y las comunidades o pueblos indígenas titulares de ellos, previa solicitud de los interesados, y realizado en condiciones de información veraz, completa y suficiente sobre el objeto, motivos, fines, riesgos, resultados e implicancias esperados del acceso, formulada en forma entendible para dichos grupos.
- Las condiciones relativas al acceso o el uso de los recursos genéticos, incluida la manera en que debe compartirse cualquier beneficio que surja de tal utilización, deben decidirse en forma conjunta, es decir, el acceso a los recursos genéticos debe basarse en condiciones mutuamente acordadas.
- Dichas condiciones incluirán una equitativa repartición en los beneficios derivados del acceso y uso.

Esta regulación es trascendental, pues en la actualidad existe una importante presión sobre la diversidad biocultural, especialmente desde los intereses de la bioindustria, con fines médicos, alimenticios, agroquímicos y cosméticos. Tanto los conocimientos tradicionales colectivos como los recursos genéticos han sido objeto de usurpación y extracción, respectivamente, y, a partir de ellos, se han generado usos comerciales, en cuyas ganancias o beneficios los legítimos propietarios no han tenido ninguna participación. Hay numerosos países donde existe una legislación que consagra los tres principios antes señalados, entre ellos Brasil, Colombia, Panamá y Perú en América Latina. Sin embargo, Chile, pese a haber adoptado y ratificado el CDB, no los ha implementado.

Recientemente, un nuevo enfoque, adoptado por Naciones Unidas, ha sostenido la propiedad colectiva de los pueblos indígenas sobre sus conocimientos tradicionales. En la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), se determinó que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos

(ONU, art. 31)

Este enfoque es el que ha sido defendido por las organizaciones indígenas dentro de las sesiones de trabajo del Grupo Intergubernamental sobre Conocimientos Tradicionales, Expresiones Culturales Tradicionales y Recursos Genéticos, reivindicando la propiedad intelectual de los pueblos indígenas y comunidades locales sobre sus conocimientos tradicionales, visión que numerosos países han adoptado, reconociendo la propiedad intelectual de estos grupos sobre sus conocimientos tradicionales a través del establecimiento de derechos especiales de índole colectiva. En América Latina, Perú, Panamá y Costa Rica han establecido sistemas de protección similar.

La importancia de los conocimientos tradicionales es innegable, sobre todo en cuanto la mayoría de dichos conocimientos son puestos a disposición de toda la humanidad por sus creadores y titulares: cerca del 80% de la población mundial depende de conocimientos indígenas para atender sus necesidades médicas y, al menos, un 50% de los habitantes del planeta dependen de ellos para su subsistencia y alimentación. Sin embargo, el libre acceso, unido a la falta de protección de los conocimientos tradicionales, ha permitido la biopiratería. Según Vandana Shiva —filósofa y escritora india—, la biopiratería consiste en el

... uso injustificado de los sistemas de propiedad intelectual con el objeto de asegurar la legitimidad de la apropiación exclusiva y en esta misma dirección, el control sobre múltiples recursos, productos y procesos biológicos que se relacionan, fundamentalmente, con la diversidad genética

(2001, p.49).

La noción de biopiratería tradicionalmente describe las actividades de las corporaciones transnacionales occidentales apoyadas por los gobiernos

locales en la obtención indebida de recursos biológicos, o del conocimiento asociado, de los pueblos indígenas y comunidades locales del sur global. (Oguamanam, 2012, pp.39-40). A través de los sistemas de derechos de propiedad industrial e intelectual, las corporaciones y grandes empresas obtienen derechos monopólicos y excluyentes sobre conocimientos colectivos desarrollados por comunidades indígenas y locales, y comienzan a explotarlos, sin consentimiento previo ni ningún tipo de participación en las ganancias de dicha explotación para esas comunidades.

Historias famosas de biopiratería en América Latina han sido las del patentamiento de la ayahuasca, la maca y el maqui, solo algunos ejemplos del apropiamiento indebido de los recursos biológicos y los conocimientos ancestrales de las comunidades.

La ayahuasca es una variedad de la planta utilizada por los pueblos indígenas para sus ritos espirituales y curativos en muchas partes de la Amazonia; es una de las plantas más arraigadas en la cosmovisión indígena, fuente de alucinaciones que muestran el pasado y el futuro. Fue patentada en la Oficina de Patentes y Registro de Marcas de EE.UU., con el número 5571, de 17 de junio de 1986, a nombre de Loren Miller. La Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonia (COICA) denunció al señor Miller en 1994, acusándolo de enemigo de los pueblos indígenas amazónicos.

El 3 de noviembre de 1999, la Oficina de Patentes decidió cancelar provisionalmente la patente otorgada a favor de Loren Miller. El argumento decisivo fue que la planta patentada era conocida y disponible antes de la presentación de la aplicación de la patente. La ley norteamericana dice que una invención o descubrimiento no puede ser patentado si este ya está descrito en una publicación impresa en Estados Unidos o en un país extranjero desde hace más de un año previo a la fecha de la aplicación para la patente. Irónicamente, no primó el respeto por el conocimiento tradicional sino, la casualidad de que esta planta había sido registrada con anterioridad en un Herbario de Michigan. De todos modos, nadie sabe cómo llegó allá. Frente a los nuevos argumentos presentados por Miller, la Oficina de Patentes revisó la resolución de revocatoria y devolvió la patente al solicitante en enero del 2001.

Por otro lado, la maca es una planta andina, parte fundamental de la dieta y de la farmacología de los pueblos indígenas de las tierras altas de Puna, Perú. Actualmente, los productos derivados de la maca son promovidos como complementos naturales para mejorar las funciones sexuales y la fertilidad, creciendo su demanda en EE.UU., Europa y Japón, por lo

cual grandes consorcios farmacéuticos han solicitado la concesión de patentes sobre la misma, a saber: patente n° US 6.267.995, otorgada a Pure World Botanicals, Inc., el 31 de julio del 2001, como «Extracto de raíces de *Lepidium Meyenii* para usos farmacéuticos»; patente n° US 6.093.421, otorgada a Biotics Research Corporation, el 25 de julio del 2000, como «Maca y cornamenta para incrementar los niveles de testosterona»; solicitud de patente n° US 878.141, por parte de Pure World Botanicals, Inc., publicada el 11 de abril del 2002 con el título: «Compuestos de *Lepidium* y métodos para su preparación».

El maqui, *Aristotelia Chilensis*, en tanto, es un arbusto silvestre que constituye un árbol sagrado para el pueblo mapuche, que representa la buena y pacífica intención, decora los *rewes* ceremoniales al considerarse una ofrenda o don de la naturaleza, y al que este pueblo le ha dado múltiples usos tradicionales, medicinales y alimenticios, tanto en lo que se refiere a las bayas como a las hojas. Se destacan sus propiedades cicatrizantes, antiinflamatorias y antioxidantes, además de sus facultades nutricionales. En EE.UU. existen al menos cuatro solicitudes de patentes pendientes sobre el maqui.

Como estos, existen numerosos ejemplos, los que no solo abarcan plantas de usos medicinales y alimenticios, sino también diseños textiles, de joyas, canciones, danzas y representaciones visuales, incluyendo los símbolos y emblemas de los pueblos indígenas.

Bibliografía

116

Shiva, V. (2001), *Protect or plunder? Understanding intellectual property rights*. Londres: Zed Books.

Oguamanam, C. (2012), *Intellectual Property in Global Governance, A Development Question*. New York: Routledge.

Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989). *Convenio nº 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. (s.l.): OIT.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1966). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. (s.l.): ONU.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. (s.l.): ONU.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2007). *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. (s.l.): ONU.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.

Panel crítico, región de La Araucanía¹

En este panel participaron José Aylwin Oyarzún,² Yessica Huenteman Medina,³ Miguel Chapanoff Cerda,⁴ Genoveva Reuca Neculmán⁵ y Salvador Millaleo Hernández, conferencista.

La discusión del panel giró en torno a diversos temas relacionados con las políticas patrimoniales, entre ellos, la urgencia de un reconocimiento de la diversidad cultural del país o de una región, el que debe tener una expresión normativa, sobre todo a nivel constitucional, y la implementación de los derechos internacionales que velan por la diversidad cultural, los que para ser efectivos deben considerar una consulta previa, libre e informada, a las comunidades locales y pueblos indígenas. El problema detectado es que las leyes que velan por el patrimonio suelen no guardar coherencia entre sí, como por ejemplo, las inconsistencias que existen entre la Ley de Monumentos Nacionales y la Ley de Urbanismo y Construcción —una considera los bienes como partes del Estado y la otra respeta la propiedad intelectual de estos—. Por esta razón, lo que se requiere es una política común basada en los derechos.

Otro ámbito de discusión fue cómo el patrimonio se relaciona con el mercado: para que esto suceda de un modo adecuado es necesario el reconocimiento de la institucionalidad indígena y/o comunitaria; en otras

(1) El panel fue moderado por Pedro Marimán Quemenado, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de La Araucanía.

(2) Abogado (U. de Chile), especialista en derechos humanos y pueblos indígenas. Actualmente es profesor de Derecho Indígena en la U. Austral y codirector de la ONG Observatorio Ciudadano.

(3) Diseñadora y Licenciada en Diseño de la Universidad Católica de Temuco, diplomada en Arquitectura Bioecológica y Restauración de Bienes Culturales y en Liderazgo Intercultural.

(4) Antropólogo (U. Austral de Chile) y Magister en Arqueología de la Universidad de Chile, director del Museo Regional de La Araucanía de la Dibam.

(5) Magister en Gerencia Social, Trabajadora Social y Licenciada en Trabajo Social (UFRO) y, diplomada en Conocimiento Mapuche, Derecho y Políticas Públicas de la Universidad Bolivariana. Coordinadora de la Unidad de Cultura y encargada del Centro Cultural de la Municipalidad de Galvarino.

palabras, son las autoridades tradicionales las que deben definir y determinar el cómo y el cuándo vincularse con el mercado, si es que este fuera su propósito. Se señaló que, a pesar de estas situaciones, existe un equilibrio entre conocimientos tradicionales e innovación, los cuales, por ejemplo, son visibles en la cultura mapuche.

La conclusión del panel fue la constatación de que todas estas cuestiones se originan en una relación desigual en términos de acceso al poder político por parte de las comunidades, lo que incide en la imposibilidad de controlar según sus deseos sus propios recursos patrimoniales y su cultura.

Identidades en tensión: marco jurídico para el análisis del patrimonio cultural y los derechos de los pueblos indígenas en Chile

119

NANCY YÁÑEZ FUENZALIDA*

Los derechos de los pueblos indígenas han encontrado en las últimas décadas un importante reconocimiento a nivel internacional y nacional, que valida, especialmente, el derecho a preservar la integridad de sus manifestaciones culturales, garantizando la protección de su patrimonio cultural, conforme a su propio sistema de vida y costumbres. En este contexto, surge la demanda de los pueblos por el reconocimiento de la plurinacionalidad, como un requisito clave en la construcción de la nueva democracia (Souza, 2007).

La democracia intercultural, en una sociedad plurinacional, se configura a partir del reconocimiento de una nueva generación de derechos colectivos que son los nuevos derechos fundamentales, como es el derecho al agua, a la tierra y el territorio, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques, a los saberes tradicionales, y a todo aquello que conforma el patrimonio cultural que constituye la especificidad étnica de los pueblos indígenas (Kymlicka, 1996; Rouland, et. al, 1999).

Este nuevo paradigma se debe hacer cargo de las tensiones irresolutas en las democracias liberales, donde minorías y mayorías se confrontan frente a temas tales como la autonomía, la representación política, las reivindicaciones territoriales, la política de migración y naturalización, la administración de justicia, los símbolos nacionales, los derechos lingüísticos, el currículum educativo y, por cierto, también el patrimonio cultural (Kymlicka, 1996).

* Doctora en Derecho, profesora de la Universidad de Chile, magíster en Derecho Internacional por la Universidad de Notre Dame, EE.UU. Forma parte del Programa de Formación de Derechos Humanos para Pueblos Indígenas del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto, Bilbao, España, en colaboración con la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos..

El reconocimiento de derechos específicos de naturaleza colectiva a pueblos indígenas se sustenta en instrumentos especializados de derecho internacional y en la jurisprudencia de los órganos internacionales de protección de derechos humanos. Los principales instrumentos internacionales en la materia son el Convenio nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), de 1989, y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), aprobada por la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en el año 2007.

A nivel americano, recientemente se ha aprobado la Declaración Americana de Derechos Indígenas y, por otra parte, la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos han otorgado una creciente protección jurídica no solo a los derechos civiles y políticos de los pueblos indígenas de las Américas, sino también a los derechos sobre sus tierras y recursos naturales de propiedad ancestral, los que son indispensables para garantizar su sobrevivencia colectiva, tanto cultural como material. Ello, a través de una innovadora jurisprudencia en casos que han sido sometidos a su conocimiento por individuos y comunidades indígenas que han enfrentado la violación de sus derechos individuales y colectivos por parte de los Estados.

Tal jurisprudencia ha interpretado evolutivamente los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, muchos de ellos de carácter individual, y los ha aplicado a las realidades de los pueblos indígenas. También se ha basado en lo que ha denominado el *corpus juris* de los derechos humanos referidos a estos pueblos, que comprende el conjunto de normas que establecen que los miembros de las comunidades indígenas requieren una protección especial y que está contenido en los instrumentos internacionales que les conciernen, tanto dentro como fuera del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Dicho *corpus juris* incluye, por cierto, los derechos que han sido reconocidos a estos pueblos por el Convenio nº 169 de la OIT y la DNUDPI antes referidos (Aylwin et. al., 2013).

Normas de derecho internacional que promueven y protegen los derechos indígenas sobre su patrimonio cultural

El Convenio nº 169 de la OIT establece que los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad (artículo 2º.a). En el marco de estas acciones, se les impone la obligación de promover

la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones (artículo 2º.b). En esta misma línea se pronuncia el artículo 4º.

El artículo 22, en tanto, se refiere a la pertinencia étnica de los programas de formación profesional dirigidos a pueblos indígenas, mientras que los artículos 26 al 31 abordan su derecho a la educación en pie de igualdad con el resto de la población, disponiendo la especificidad de su currículum educativo y exigiendo la participación indígena en su formulación e implementación. Reconocen también sus derechos lingüísticos, en el uso y fomento de sus lenguas propias en el sistema educativo. En general, conminan al Estado y sus instituciones a realizar acciones que garanticen la integridad de las culturas indígenas y promuevan la no discriminación, en un marco de formación intercultural y erradicación de prejuicios.

La DNUDPI reconoce el derecho de los pueblos indígenas a garantizar su integridad cultural mediante su derecho a la libre determinación, en virtud del cual pueden decidir libremente su condición política, así como orientar su desarrollo económico, social y cultural (artículo 3º). Asimismo, reconoce el derecho de los pueblos indígenas a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres, preservar su patrimonio cultural, obtener la restitución de los objetos patrimoniales y de culto que les han sido confiscados, incluyendo el derecho de repatriación de estos bienes patrimoniales, sean objetos de culto y/o restos humanos, y de reparación por los daños que se les ha ocasionado (artículos 11 y 12).

Se les reconoce también el derecho a utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a asignar nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos en condiciones de igualdad, dignidad y no discriminación (artículo 13.1; artículo 15.1). Para estos efectos, se dispone que los Estados deberán adoptar medidas eficaces para garantizar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados (artículo 13.2).

La DNUDPI reconoce también sus sistemas e instituciones docentes, de modo que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. Sin perjuicio de ello, les asiste el derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin

discriminación, garantizando que quienes viven fuera de sus comunidades tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma (artículo 14).

Finalmente, los artículos 15 y 16 se refieren al derecho de acceso a la información, incluido el derecho a sus propios medios de comunicación, instando al Estado para que salvaguarde que estos medios sean eficaces en la lucha contra los prejuicios y contribuyan a eliminar la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los demás sectores de la sociedad.

Reconocimiento de derechos indígenas para la protección del patrimonio cultural en la legislación chilena

En Chile, La Ley nº 19.253, que Establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en vigencia a partir del 5 de octubre de 1995, reconoce derechos específicos a los pueblos indígenas del país. En el ámbito cultural, la Ley Indígena promueve la preservación de la integridad de las manifestaciones culturales de estos pueblos, dando especial protección a sus idiomas y patrimonio cultural, particularmente a aquellos elementos de significación espiritual o religiosa. Se les reconoce el derecho a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, mientras no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público, imponiendo en este marco al Estado el deber de promover las culturas indígenas (artículo 7º).

En este contexto se reconoce un derecho específico sobre sitios sagrados, que incluye el derecho colectivo a realizar actividades en dichos espacios e incluso a solicitar su propiedad cuando estos tienen el carácter de bienes fiscales. Dispone, además, un mecanismo de reclamación judicial cuando las autoridades se niegan a acoger las reivindicaciones indígenas sobre estos sitios patrimoniales.

En efecto, el artículo 19 de la Ley Indígena dispone que «... los indígenas tienen el derecho a gozar y ejercer comunitariamente actividades en sitios sagrados o ceremoniales, cementerios, canchas de guillatún, apachetas, campos deportivos y otros espacios territoriales de uso cultural o recreativo, que sean de propiedad fiscal. Para ejercer este derecho se dispone que la Comunidad Indígena interesada podrá solicitar la transferencia a título gratuito de dichos inmuebles, los que se otorgarán mediante resolución expedida a través del organismo público respectivo, se calificarán, determinarán y asignarán los bienes y derechos. Para dotar de eficacia se contempla

un mecanismo específico de reclamación judicial, estableciéndose que en el caso que no se cumpliera o existiera entorpecimiento en el ejercicio de estos derechos, la Comunidad Indígena afectada tendrá acción de reclamación ante el Juez de Letras competente quien, en única instancia, sin forma de juicio, previa audiencia de los demás interesados, del organismo público respectivo e informe de la Corporación, se pronunciará sobre la acción entablada» (Ley n° 19.253, 1995).

La Ley Indígena, además, salvaguarda y promueve el reconocimiento, respeto y protección de la integridad cultural e idiomas indígenas, a través de, entre otros mecanismos, el impulso de los idiomas indígenas en áreas de alta densidad de población indígena (artículo 32); la inclusión de tales culturas e idiomas en el sistema educativo nacional; su difusión a través de los medios de comunicación y la promoción de las expresiones artísticas y culturales indígenas, así como la protección de su patrimonio material e histórico (artículo 28). Finalmente, considera la destinación de recursos para el desarrollo de un programa de becas indígenas (artículo 33).

El marco jurídico que hemos analizado plantea una primera tensión entre los derechos descritos reconocidos a los pueblos indígenas respecto a su patrimonio cultural y los reconocidos al Estado en la Ley n° 17.288, de Monumentos Nacionales, de 1970.

El artículo 1° de dicha ley dispone que: «Son monumentos nacionales y quedan bajo la tuición y protección del Estado, los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antropo-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo. Su tuición y protección se ejercerá por medio del Consejo de Monumentos Nacionales, en la forma que determina la presente ley» (Ley n° 17.288, 1970).

Esta definición coincide con la que establece la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (Unesco, 1972, ratificada por Chile en 1980), que insta a los estados a proteger, conservar y revalorizar los bienes situados en su territorio que correspondan a patrimonio cultural y natural (artículo 3°).

Por patrimonio cultural la convención entiende «Los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; los lugares, obra del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico» (Unesco, 1972, art. 1º).

Bajo esta definición, espacios territoriales de significación cultural, como el territorio atacameño o licanantái y otros, han sido afectados al régimen de protección que establece, en el contexto chileno, el Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado (SNASPE) y, como consecuencia de ello, el Estado ha desestimado las demandas indígenas por la demarcación y restitución de los territorios donde se emplaza su patrimonio cultural, desplazando a las comunidades de sus espacios ancestrales. Además, se ha confiado la administración de estos territorios a agencias estatales públicas y/o privadas con mandato público, como el Consejo de Monumentos Nacionales y la Corporación Nacional Forestal (Conaf), respectivamente.

Al conflicto por la propiedad de territorios de valor histórico y simbólico, espacios ceremoniales o que albergan restos humanos indígenas, se suma una segunda tensión generada a propósito del modelo de gestión o administración de estos espacios territoriales y su patrimonio cultural.

Se debe tener presente que el principio rector en materia de protección del derecho a la tierra y los territorios es asegurar la integridad de la propiedad comunal indígena, de acuerdo a su sistema consuetudinario de tenencia de la tierra que, por regla general, no considera la enajenación a terceros, sean particulares o el Estado (Aylwin J., 2002, p.12). Conforme a ello el Estado debe garantizar la inembargabilidad, inalienabilidad, imprescriptibilidad e indivisibilidad del territorio indígena y no posee facultad para expropiar las tierras indígenas, menos aun cuando estas albergan su patrimonio cultural y espiritual.

El Convenio nº 169 establece que, en materia de tierras, se requiere el consentimiento previo, libre e informado de los pueblos indígenas en caso de traslado o reubicación fuera de sus territorios ancestrales. Instauro el

derecho a regresar, en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación y, en el evento de que ello no fuera posible, el derecho recibir a título de compensación tierras cuya calidad y estatuto jurídico sea al menos igual al de las tierras que ocupaban anteriormente, salvo que los pueblos interesados expresen libremente su voluntad de recibir una compensación en dinero. También exige el consentimiento previo, libre e informado cuando se adoptan medidas especiales destinadas precisamente a salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de estos pueblos.

En todo caso, deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se contemple la enajenación de sus tierras o la transmisión de sus derechos sobre las tierras ancestrales a titulares ajenos a la comunidad, especialmente cuando estas tierras tienen significación cultural o espiritual.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha consolidado una jurisprudencia en esta materia, también consistente con las directrices del Convenio nº 169. En efecto, siguiendo la interpretación fidedigna formulada por los órganos de aplicación del convenio, así como las disposiciones de la Declaración Americana de Derechos Indígenas, reconoce que el derecho de propiedad comunal ancestral de los pueblos indígenas sobre sus tierras les confiere pleno dominio. Ello, haciendo una interpretación evolutiva del derecho de propiedad privada consagrado en la Declaración y la Convención americanas.

Es así como en el caso *Awas Tingni vs. Nicaragua* (2001), la Corte Interamericana reconoció, a la luz del artículo 21 de la Convención Americana, la propiedad comunal de los pueblos indígenas sobre la tierra. Asimismo, reconoció la validez de la posesión de la tierra basada en el derecho consuetudinario y en la costumbre indígena, aun a falta de título, como fundamento de su propiedad sobre ellas. Se estableció con ello la necesidad de que la estrecha relación que los indígenas tienen con sus tierras sea reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica.

Consistente con estas directrices, el artículo 19 de la Ley Indígena reconoce a los indígenas la propiedad plena en comunidad de los espacios territoriales donde se emplaza el patrimonio cultural indígena cuando estas tierras tienen el carácter de bienes fiscales.

Habiéndose determinado que el derecho internacional y nacional ha reconocido ampliamente los derechos de los pueblos indígenas a las tierras donde se emplazan sus bienes culturales, áreas ceremoniales y de

prácticas tradicionales, o que albergan restos humanos de sus ancestros, la pregunta que cabe formular es cómo se protegen los derechos indígenas cuando estos espacios y su patrimonio cultural han sido incorporados, sin su consentimiento, como parte de Parques Nacionales, Reservas Naturales y Monumentos Naturales o han sido declarados Monumentos Nacionales y, como consecuencia de ello, se ha limitado el acceso indígena a estas tierras, restringiendo sus actividades y confiscando objetos de culto o incluso restos humanos de sus antepasados.

Diversos instrumentos internacionales se han pronunciado al respecto. La Agenda XXI, adoptada en el marco de la Cumbre del Medio Ambiente de Río de Janeiro de 1992, en su capítulo 26 reconoce la histórica relación de los indígenas con sus tierras, incluyendo en ellas el ambiente de las áreas que tradicionalmente han ocupado, así como los conocimientos tradicionales relacionados con ellas y con sus recursos (Cap. 26.1); promueve la participación de las poblaciones indígenas y sus comunidades en la formulación de políticas, leyes, programas relacionados con el manejo de recursos y estrategias de conservación (Cap. 26.3c) y plantea la necesidad de permitir a los indígenas mayor control sobre sus tierras, autogestión de sus recursos y participación en la toma de decisiones que les afectan, incluyendo la participación en la administración de las áreas protegidas (Cap. 26.4) (Aylwin J. y Cuadra X., 2011, p.56).

En 1998 se creó un Grupo de Trabajo de la Conferencia de las Partes (Cumbre de Río de Janeiro de 1992) destinado a definir el alcance del artículo 8º, letra j, de la Convención sobre Biodiversidad adoptada en la Cumbre de 1992. En su reunión del 2000, la Conferencia de las Partes definió un programa de trabajo a objeto de asegurar el rol de las comunidades indígenas y locales en la protección de la biodiversidad, así como la distribución equitativa de los beneficios derivados de los conocimientos y prácticas tradicionales para la conservación de la biodiversidad (Aylwin J. y Cuadra X., 2011, p.56).

En el 2004 el Grupo de Trabajo adoptó directrices voluntarias proveyendo lineamientos para introducir cambios en los criterios de conservación, en especial la inclusión de los pueblos indígenas y los pueblos trashumantes en los procesos de adopción de decisiones y en la administración de las áreas protegidas. En el 2007, en tanto, asumió como propios los acuerdos del Congreso Mundial de Parques de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), celebrado en Durban el 2003, en relación a los pueblos indígenas y a las áreas protegidas (Aylwin J. y Cuadra X., 2011, p.56).

Se aprobó entonces un programa de trabajo sobre áreas protegidas que incluyó entre sus objetivos el de «intensificar y afianzar la participación de las comunidades indígenas y locales y de todos los interesados pertinentes» (Objetivo 2.2), imponiéndose como meta para el 2008 «la participación plena y efectiva de las comunidades indígenas y locales, respetándose plenamente sus derechos y reconociéndose sus responsabilidades, en consonancia con las leyes nacionales y las obligaciones internacionales aplicables; y la participación de otros interesados pertinentes en la gestión de las áreas protegidas existentes y en la creación y gestión de nuevas áreas protegidas» (Aylwin J. y Cuadra X., [Forest Peoples Programme, 2008, p.4] 2011, p.58).

En el marco de la implementación de la Convención sobre Biodiversidad, el Protocolo de Nagoya (Japón, 2010) insta un mecanismo mundial multilateral de participación en los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos y conocimientos tradicionales asociados a ellos. En virtud de este, las Partes asumen la obligación de contribuir a dicho mecanismo que garantice la participación justa y equitativa en los beneficios obtenidos del aprovechamiento de estos recursos y saberes fuera de sus fronteras o en las que no se ha otorgado consentimiento fundamentado previo. Dichas ganancias deben destinarse al apoyo a la conservación de la diversidad biológica y el uso sustentable de sus componentes a nivel mundial (Aylwin J. y Cuadra X., [Forest Peoples Programme, 2008, p.4] 2011, p.58).

Las directrices formuladas por la UICN han sido gravitantes en la revisión del concepto de áreas protegidas y en el establecimiento de nuevos lineamientos sobre su relación con los pueblos indígenas y comunidades locales. En 1996, la UICN reconoció el derecho de los pueblos indígenas a participar en el manejo de las áreas protegidas establecidas en sus tierras y territorios y el requisito de acuerdo con las comunidades previo al establecimiento de dichas áreas (Aylwin J. y Cuadra X., [Forest Peoples Programme, 2008, p.4] 2011, p.58) y en el 2008 instó a sus miembros a apoyar la creación de «territorios de conservación indígena».

Ello fue establecido en la Recomendación 4.049 que solicitó a los miembros de la UICN que: «(a) Reconozcan plenamente la importancia en materia de conservación de los Territorios Indígenas de Conservación y Áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades (TIC y ACPIC) —los cuales comprenden sitios, territorios, paisajes terrestres y marinos, y lugares sagrados conservados— que son administrados y manejados por Pueblos indígenas y comunidades locales, incluidos los Pueblos móviles; (b) apoyen la justa restitución de los derechos territoriales, sobre la tierra

y los recursos naturales, de conformidad con objetivos de conservación y sociales, como lo consideren apropiado los Pueblos indígenas y las comunidades locales que gestionan los actuales TIC y ACPIC y/o que estén interesados en crear nuevos; (c) aseguren que toda inclusión de TIC y ACPIC dentro de los sistemas nacionales se haga con el libre consentimiento informado previo de los Pueblos indígenas y luego de una consulta plena con las comunidades y la consideración adecuada de sus preocupaciones y (d) apoyen a los Pueblos indígenas y las comunidades locales en la protección de los TIC y ACPIC frente a las amenazas externas, mediante la aplicación de los principios del libre consentimiento informado previo, evaluaciones sociales participativas del impacto ambiental y cultural y otras medidas, como las que figuran en la Decisión VII/28 del CDB u otros acuerdos internacionales en lo relativo a nuevos desarrollos e iniciativas de conservación» (UICN, 2009, p.64)

Dentro de estas áreas protegidas por comunidades indígenas y locales se incluyen los territorios ancestrales de las Primeras Naciones en Norte América y la Amazonia, las comunidades indígenas y los ejidos en México, los bosques indígenas y los páramos en la región andina, los mosaicos agroforestales en Suramérica, los bosques colectivos y aldeanos y las arboledas sagradas en África, y los bosques manejados comunitaria o conjuntamente en Asia (UICN/CEESP, 2010 [Molnar et al.], p.7)

Experiencias en el derecho comparado: Los Ngāi Tahu de Nueva Zelanda y el Parque Nacional Aoraki / Mount Cook

Los Ngāi Tahu, la mayor tribu maorí de Nueva Zelanda, son propietarios por derecho ancestral de un territorio muy extenso que abarca la totalidad de Te Wahipounamu, sitio de Patrimonio Mundial declarado por Unesco, en isla Sur, con importantes áreas de conservación. Su derecho sobre esta zona les fue reconocido en el tratado de Ngāi Tahu de 1997. En 1998, a raíz de un reclamo presentado por los Ngāi Tahu al Tribunal Waitangi, creado para velar por el cumplimiento del tratado del mismo nombre, suscrito en 1840 entre la Corona británica y alrededor de 500 *rangatira* (jefes) maoríes, el Parlamento de Nueva Zelanda promulgó la Ley de Conciliación de Reclamos Ngāi Tahu.

Por medio de esta ley se aprobó un acuerdo negociado con el gobierno que implicó la entrega a esta tribu de cerca del 65% de las tierras administradas por el Departamento de Conservación (DOC) de Nueva Zelanda en esta isla, incluyendo parques nacionales, reservas naturales y otras áreas

protegidas. Se decretó la restitución a los Ngāi Tahu, con titularidad plena, del Monte Cook, en el Parque Nacional de Aoraki, considerado como el más sagrado de la tribu, encarnación viviente de sus ancestros fundadores y se les transfirió el derecho de propiedad absoluta sobre tres estaciones de conservación ubicadas alrededor del lago Wakatipu.

Bajo el acuerdo, los Ngāi Tahu decidieron regalar la montaña a los habitantes de Nueva Zelanda, para su inclusión permanente dentro del Parque Nacional, entregando simbólicamente en alquiler y a perpetuidad a la Corona del Reino Unido, cabeza de la monarquía constitucional de Nueva Zelanda, 35 mil hectáreas de alto valor de conservación.

Lo más relevante del acuerdo entre el estado y los Ngāi Tahu de Nueva Zelanda es el reconocimiento en la legislación del concepto ancestral de *tōpuni*, elemento central de su cosmovisión, y su aplicación en la autogestión. Esta noción implica que los *rangatira* extienden su *mana* (poder y autoridad) sobre zonas o personas cubriéndolos con sus «mantos». La ley incorpora, al respecto, los siguientes elementos: la declaración de los valores Ngāi Tahu y el establecimiento de un conjunto de normas destinadas a evitar la erosión de dichos valores y acciones acordadas para hacer efectivo su cumplimiento.

Tal como establece el acuerdo, el *tōpuni* es un símbolo nacional de la autoridad tanto de los jefes Ngāi Tahu como de quienes tienen a su cargo las áreas públicas de conservación, constituye el símbolo del compromiso de la tribu con los espacios de importante valor natural e histórico y asegura su rol activo en la administración del área.

El caso de la Reserva Nacional Los Flamencos: una experiencia limitada de reconocimiento de derechos indígenas en materia de cogestión del patrimonio cultural

La Corporación Nacional Forestal ha suscrito convenios de cogestión con las distintas comunidades indígenas de origen atacameño o licanantái que trabajan en la administración turística de la Reserva Nacional Los Flamencos, ubicada en la región de Antofagasta, entre las que se encuentran las asociaciones del valle de la Luna, Coyo, Toconao y Socaire. En ellos se establece la administración indígena de los sitios con el apoyo técnico de Conaf y se considera la posibilidad de reinversión en un fondo social y el traspaso de recursos.

Se faculta a la comunidad para implementar el plan de uso público de la reserva y realizar gastos hasta un 95% de los ingresos, debiendo destinar el 75% a la operación de dicho plan y un 20% a los fines sociales que estime

convenientes para el desarrollo social y cultural de sus asociados. El 5% restante debe ser facturado a Conaf, porcentaje que contribuye al financiamiento de los gastos de operación de la reserva.

Cabe consignar que, a pesar de que se permite la inversión en actividades de desarrollo social y cultural de la comunidad, se establece una restricción en el sentido que dichas inversiones deben ser «... en función a actividades específicas determinadas de común acuerdo por las partes, cuyas temáticas se adjuntan en Anexo (debe ser trabajado en conjunto Conaf-comunidad) y que forman parte del presente contrato» (Conaf, 2014).

Las restricciones que impone este modelo de cogestión determinan su incapacidad para resolver la tensión planteada en este artículo, al mantener en poder del Estado la propiedad de las tierras y el patrimonio cultural indígena, perpetuando un esquema tutelado que no se condice con el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas y limitando sus derechos fundamentales.

Recomendaciones

El presente cuadro resume algunas directrices importantes establecidas por la UICN en materia de reconocimiento y gobernanza de territorios indígenas declarados áreas de conservación, que resultan ilustrativas para el caso atacameño o lickan antay, entre otros.

Qué hacer	Qué no hacer
Reconocer derechos sobre sus tierras, aguas y recursos bioculturales.	Difundir información de las ICCA sin el debido consentimiento libre e informado de la comunidad respectiva.
Reconocer las instituciones locales que gobiernan los ICCA, ¹ con apoyo para la autoevaluación y capacitación para fortalecer estrategias de gobernanza.	Imponer regímenes de gobernanza desde el exterior, incluso los regímenes de comanejo/gobernanza compartida, o aceptar que los derechos sean tomados por la fuerza o ignorados.
Fortalecer leyes y políticas nacionales que reconozcan a los pueblos indígenas y a las comunidades locales como actores legales que poseen derechos comunes.	Socavar o quitar instituciones de gobernanza propia de las ICCA e imponer otras.
Enfatizar que las ICCA son vínculos vivientes entre la diversidad biológica y la diversidad cultural.	Imponer sistemas estatales legales en materia de representación y/o gestión.
Apoyo y respaldo coherente a las comunidades que hacen cumplir las regulaciones de las ICCA.	Generar situaciones de discriminación.
Evaluación conjunta, con énfasis en impactos sobre la conservación, los medios de vida, la gobernanza y los valores espirituales.	Dejar solas a las comunidades para hacer cumplir las reglas que regulan las ICCA e imponer sanciones, en particular cuando estas coinciden con las reglas del Estado.
Asistencia técnica en materia de gestión, en el marco de un diálogo intercultural respetuoso.	Evaluar a las ICCA de forma aislada respecto a las comunidades y conforme a expectativas externas.
Prevenir y mitigar las amenazas sobre las ICCA.	Imponer criterios técnicos y no valorar los conocimientos tradicionales.

Apoyar actividades locales de uso sostenible de las ICCA para el sustento de las comunidades indígenas y locales.	Imponer el estatus de área protegida o cualquier otro estatus especial sin el consentimiento, previo, libre e informado del respectivo pueblo indígena.
Conservar las ICCA y preservar su independencia y autonomía.	Reconocer formalmente una ICCA de manera que disminuyan los medios de vida locales o apoyen un tipo de desarrollo que socave la ICCA (turismo inapropiado o explotación de la naturaleza o cultura como mercancía).
Respetar el conocimiento tradicional.	Permitir que las ICCA dependan entera o principalmente de incentivos económicos externos.
Construir redes entre las ICCA.	Imponer vías externas o científicas de entender o resolver los problemas que socaven los valores y conocimiento consuetudinario.
Apoyar alianzas respetuosas entre pueblos indígenas, comunidades locales, defensores de derechos humanos y profesionales del desarrollo y de la conservación.	Confrontar los valores y derechos basados en la cultura con los derechos humanos, el desarrollo humano o las aspiraciones de conservación de atractivo general.
Promover los valores de integridad y solidaridad comunitaria y la conciencia y cuidado ambiental.	Incitar los intereses privados, el poder, la violencia como valores principales.
Apoyar esfuerzos de paz y reconciliación que respeten a los pueblos indígenas y las comunidades locales y sus lazos con la naturaleza.	Exacerbar conflictos.

Fuente: UICN/CEESP, Nota informativa n° 10.

Conclusión

No cabe duda que a nivel internacional y nacional existe un marco normativo que protege los derechos de los pueblos indígenas sobre su patrimonio cultural, material e inmaterial.

No obstante, persisten tensiones con el Estado derivadas de la disputa por la propiedad y administración de dicho patrimonio. En el caso chileno, el Estado impone su facultad para ejercer derechos de propiedad y de administración respecto del patrimonio material indígena, omitiendo las normas que garantizan un derecho preferente a los pueblos indígenas.

Las recomendaciones de la UICN citadas *supra* constituyen una propuesta de lo que «se debe hacer» para garantizar el pleno respeto de los derechos indígenas sobre su patrimonio cultural material e inmaterial. Seguir estas directrices constituye el único camino consistente con las obligaciones internacionales contraídas por el Estado de Chile y con las normas que en la materia establece específicamente el Convenio n° 169 de la OIT y la Ley Indígena.

Bibliografía

134

- Aylwin, J. y Cuadra, X. (2011). *Los desafíos de la conservación en los territorios indígenas en Chile*. Temuco: Observatorio Ciudadano.
- Aylwin, J.; Meza-Lopehandía, M.; Yáñez, N. (2013). *Los pueblos indígenas y el derecho*. Santiago: Editorial Lom.
- Corporación Nacional Forestal (Conaf) (2014). Convenio de Asociatividad Comunidades Atacameñas Reserva Los Flamencos. (s.l.): Conaf, Ministerio de Agricultura.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Rouland N., Stéphane P. y Jacques P. (1999). *Derechos de las minorías y de pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI Editores.
- Santos, B. de S. (2007). La reinención del Estado y el Estado plurinacional, en *OSAL*, Año VIII, n° 22, septiembre. Buenos Aires: CLACSO.
- UICN/CEESP (2010). *Nota informativa n° 10*.

Panel crítico, región de Antofagasta¹

En este panel participaron Domingo Gómez Parra,² Verónica Díaz Vilches,³ Justo Zuleta Santander,⁴ Patricia Castillo Salva,⁵ y la conferencista Nancy Yáñez Fuenzalida.

Quienes integraron el panel plantearon de manera transversal la necesidad de la participación de las comunidades indígenas, tanto en el proceso de administración de su patrimonio como los ámbitos educacional y legal, entre otros. En este sentido se destacaron proyectos como el Plan Atacameño de Desarrollo (1996) y el programa Orígenes.

Verónica Díaz manifestó la inquietud respecto de la incidencia de las políticas públicas en la región y la manera en que se puede, desde las mismas comunidades, proponer acciones específicas para sus territorios; los(as) panelistas concordaron en que existe una falta de planificación y una necesidad de descentralizar y desconcentrar los poderes del Estado. Respecto a este punto, Patricia Castillo llamó la atención sobre la responsabilidad que le cabe a las mismas comunidades, al no generar espacios de encuentro y resolución de conflictos, comentando respecto al volcán Ollagüe: «me duele mucho tantas peleas internas y que al final se vendió el territorio». Nancy Yáñez sostuvo, en tanto, que desde su punto de vista «el patrimonio cultural inmaterial es el que está más en crisis y la verdad es que yo creo que es importante visibilizar eso y es importante asumir seriamente la doble responsabilidad que hay en la preservación de este patrimonio inmaterial que en el fondo es ser indígenas».

(1) El panel fue moderado por Patricia Beltrán Gacitúa, profesional del Departamento de Patrimonio Cultural del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

(2) Magíster en educación, mención en Planificación y Administración Educacional, Universidad de Antofagasta. Profesor de Historia, Geografía y Economía, Universidad del Norte. Docente e investigador de la Universidad de Antofagasta

(3) Arqueóloga. Encargada de colecciones en el Museo Regional de Antofagasta.

(4) Asesor en Turismo de la Fundación de Cultura y Turismo de San Pedro de Atacama.

(5) Trabajadora social. Encargada del Departamento Social de la Municipalidad de Ollagüe

Las preguntas del público se centraron en las políticas de salvataje relacionadas con la naturaleza y el patrimonio natural, sobre todo, en un contexto de crisis hídrica e instalación de empresas mineras. Asimismo, se interrogó en relación al patrimonio de la región que no está vinculado al de los pueblos indígenas —como los recintos de detención y tortura durante la dictadura militar—, así como respecto de la incorporación de la cultura de los migrantes. Finalmente, se postuló tanto la necesidad de dejar un registro para que las nuevas generaciones puedan tener acceso a su historia desde los mismos actores como el desarrollo de un turismo que podría ser fuente de ingresos para evitar que la población joven migre.

Patrimonio, educación e interculturalidad: temas relevantes para la comunidad rapanui y de Chile continental

137

BEATRICE ÁVALOS DAVIDSON*

Escribir en forma relevante sobre educación para los países y territorios de la zona del Pacífico y, en particular, del Pacífico Sur, ha significado un desafío para mí, dado que conocimiento de estos lugares ha sido, en gran medida, el resultado de viajes turísticos y lecturas sobre ellos, si bien seis años de vida y trabajo educativo en Papúa Nueva Guinea me han proporcionado elementos de juicio que trataré de utilizar para este trabajo.

Hay una multiplicidad de culturas originarias y culturas mixtas, así como una gran diversidad de formas de gobierno en los países del Pacífico, cuya población ha sido afectada por movimientos de una parte del mundo a otro: desde Asia sudoriental, especialmente India, desde China, desde Europa, y desde una zona del Pacífico a otra. Esto significa que hoy existen numerosas lenguas (más de 800 por ejemplo en Papúa Nueva Guinea) y culturas diferentes, presentándose conflictos interculturales derivados del predominio de un grupo étnico sobre otro.

Una forma de establecer una tipología de los países del Pacífico Sur es desde su condición política. Podemos así distinguir países independientes en que predomina la cultura melanesia, como Papúa Nueva Guinea, las Islas Salomón y Vanuatu, y aquellos en que predomina la cultura polinesia, como Tonga y Fiji. En estos países coexisten las lenguas originarias —que tienden a tener un rango secundario— con la lengua del país colonizador, como es el caso del inglés en Papua Nueva Guinea y Tonga o el francés en Vanuatu.

* Pedagoga, doctora en Educación por la Universidad de Saint Louis, Estados Unidos, y Premio Nacional de Ciencias de la Educación 2013.

Otro tipo de países independientes son aquellos en que las culturas originarias fueron desplazadas por el idioma y la cultura de los colonizadores, en los que existen problemas no resueltos de convivencia y de igualdad de oportunidades. Es el caso de Nueva Zelanda, país que tiene una población y cultura mayoritariamente de origen europeo y una población más pequeña de origen polinesio (maorí principalmente), y donde, sin embargo, el inglés y el maorí son lenguas oficiales. También, en Australia la cultura europea (inglesa) se impuso sobre la aborigen mediante un proceso reconocido hoy día por el país como de «asimilación cruel».

Frente a estos países políticamente independientes del Pacífico Sur, están aquellos que no lo son enteramente. Es el caso de Tahití, originalmente colonizada por Francia y que desde comienzos de este siglo es una «colectividad de ultramar francesa», parte del territorio semiautónomo conocido como Polinesia Francesa. Aquí, la lengua oficial es el francés, aunque gran parte de la población habla tahitiano. Finalmente, están los territorios que son parte integral de un país que los dominó: es el caso de Hawaii en el Pacífico Norte, cuya población es de origen polinesio pero aumentada en el tiempo por poblaciones de origen asiático y que hoy es el Estado número cincuenta de Estados Unidos.

Y, también, es el caso de Rapa Nui, isla con una población de origen polinesio que es parte del territorio chileno en calidad de comuna de la región de Valparaíso, y donde coexiste la lengua española (predominante) con la lengua rapanui.

Al comparar unas poblaciones con otras, observamos que las situaciones descritas impactan su desarrollo educativo y sus logros, así como su relación con los indicadores globales —como las pruebas TIMSS, por ejemplo—. Es por eso que he presentado esta tipología como una información contextual básica respecto a los temas educacionales que abordaré en este artículo. Efectivamente, me ha parecido importante analizar desde la perspectiva de diversos estudios la forma como los sistemas educacionales han acomodado las diversas vertientes culturales y lingüísticas derivadas de las culturas originales, considerar algunos de sus resultados en términos de logros educacionales, examinar el rol de los docentes en estos procesos y considerar sugerencias respecto a cómo mejorar la preparación docente para lo que podríamos llamar la «interculturalidad» y la efectividad de la enseñanza.

La «institucionalidad» del sistema educativo en contextos pluriculturales

Más que referirme en términos generales a la forma como los sistemas educativos se modifican o acomodan a la diversidad cultural, me centraré en casos como el de Papúa Nueva Guinea, desde su independencia de Australia en 1975, y, de manera más sintética, en las experiencias de inmersión en Nueva Zelanda y Rapa Nui, poniendo atención también a los resultados educativos de los grupos maoríes y rapanui en ambos contextos.

Al momento de lograr su independencia, el gobierno de Papúa Nueva Guinea se encontró con que debía manejar un sistema educacional que tuviese como principal prioridad el logro de estudios primarios de seis años para todos, es decir, el egreso oportuno de la así llamada «*community school*». Esto, en un país de una multiplicidad de lenguas originarias. En el contexto del desafío por dar forma a un país independiente y de tanta diversidad geográfica y cultural, se recibió con entusiasmo la visita e ideas de Paulo Freire y de Iván Illich, distinguidos a la vez que discutidos educadores, cuyos planteamientos influyeron en la elaboración de los principios educativos que adoptaría la constitución, recogidos más tarde en un importante informe educacional (Matane Report, 1986).

En términos educacionales estos principios se expresaron como: desarrollo humano integral, educación para la autosustentabilidad (*self-reliance*), educación para todos, participación igualitaria, unidad nacional y educación relevante (Ávalos, 1992). Sin embargo, en la práctica se estableció un sistema educativo no muy diferente al modelo colonial anterior, en el cual solo la educación primaria pública en las *community schools* estaba destinada a ser universal y era ofrecida en inglés, sin reconocimiento siquiera de las principales lenguas francas habladas por la gente (tok pisin y hiri motu).

Para quienes completaban el ciclo básico, la única opción era una escuela secundaria inferior, preparatoria para el nivel secundario superior de dos años, ya reducido a una élite que, con mucha suerte, podría ingresar a una de las pocas instituciones de nivel terciario existentes —principalmente de formación docente y estudios técnico-agrícolas— o a una de las dos universidades del país. El sistema carecía de una verdadera opción de nivel secundario con especializaciones técnicas, aunque había algunos establecimientos de tipo no formal, de carácter vocacional, de mala calidad.

Ante la inminencia del primer encuentro de Educación para Todos, organizado en 1990 por Unesco, Unicef, y las agencias internacionales y bancos de desarrollo, en Jomtien, Tailandia, se elaboró un análisis bastante

preocupante respecto a la efectividad y calidad del sistema educativo papuano. En los quince años transcurridos desde la independencia, el sistema de las *community schools* no superó tasas brutas de ingreso de alrededor del 74% ni logró mejorar las tasas de retención de niños y niñas en los seis años de educación primaria, las que se mantuvieron alrededor del 60%. En 1988, la tasa de ingreso oportuno (siete años) a la educación primaria era solo del 21%. En cuanto a cobertura según género, si bien las niñas accedían y permanecían en la educación primaria en porcentajes similares a los niños, no sucedía lo mismo con su oportunidad de acceso a la educación secundaria. Es decir, el sistema educacional necesitaba de un fuerte remezón si aspiraba a acercarse a las grandes metas establecidas al momento de la independencia.

Esta transformación llegó con una importante reforma diseñada entre 1991 y 1992, la que significó cambios en la estructura escolar del sistema educativo, el currículum, las oportunidades para formación técnico-vocacional y la formación docente. No detallaré las características precisas de los cambios ya que han sido descritas en otras publicaciones (Kale & Marimyas, 2003; Ávalos, 1993), pero sí me referiré al impacto que tuvo en la política lingüística y el diseño curricular de la reforma de la educación primaria la experiencia de varios años de las *Vilis Tokples Skuls*, centros educativos preescolares desarrolladas por comunidades étnicas locales, en las que se transmite la cultura tradicional en la lengua nativa.

La diversidad lingüística y cultural de Papua Nueva Guinea era, y es aún, difícil de ser asumida en el sistema educativo nacional. La decisión de establecer el inglés como idioma de enseñanza para todo el sistema educativo tuvo un impacto negativo en la capacidad de aprender de los niños y niñas, en la medida en que debían hacerlo sin comprender a cabalidad lo que les enseñaban los maestros que, a su vez, apenas manejaban el idioma inglés. Pero, aún más importante, este tipo de educación era recibida con recelo por las familias que sentían la distancia cultural entre lo que sus hijos aprendían en la escuela y los valores y costumbres de los grupos tribales a los que pertenecían.

Como lo indica Delpitt (1995), no es que estuvieran en contra de la alfabetización y de la educación, ya que existía una tradición de valorar su utilidad económica, además de que muchos habían tenido acceso a la educación en lengua vernácula que proporcionaban los misioneros. Lo que les preocupaba era la distancia entre lo que aprendían en la escuela y los valores y costumbres de sus culturas y antepasados. La escuela, como lo indica

la siguiente cita, era vista como un recinto cerrado al que la tribu, la aldea, la familia no tenían acceso: «Cuando llegaron los hombres blancos creímos que se trataba del retorno de nuestros antepasados. Pero ellos metieron a nuestros niños adentro de edificios, por lo que ¿cómo podíamos enseñarles el conocimiento de nuestros antepasados si estaban encerrados adentro y nosotros teníamos que quedarnos afuera?» (Citado en Delpitt, 1995, p.82).

Esta situación y el reconocimiento de los efectos no deseables de las escuelas sobre la vida y costumbres tradicionales llevaron a la primera experiencia de formación de un centro educativo por parte de las familias de las comunidades de Buka, Buin y Bougainville, en la provincia de North Solomons. El propósito de la escuela fue enseñar a los niños a leer, escribir y contar en su lengua nativa, como también a conocer y asimilar sus costumbres, tradiciones y los modos de comportarse considerados apropiados por la comunidad. Para ello, se eligió como profesores a los miembros mejor preparados de la comunidad.

Lisa Delpit (1995), que conoció de cerca estas experiencias, valoró la forma sistemática en que operaban las escuelas Tokples. Los niños y niñas permanecían dos años en ellas antes de ingresar al primer año de la escuela primaria y completar luego seis años de escolaridad, durante los cuales, ahora sí, debían aprender solo en inglés. Delpit entrevistó a profesores de las escuelas primarias a las que ingresaban los niños Tokples para recoger su opinión sobre la preparación recibida. Los profesores indicaron que estos niños aprendían más rápidamente que aquellos que no habían tenido ese tipo de educación preescolar, algo que Delpit interpreta como un resultado esperable: «Las evaluaciones que conduje durante mi estudio apoyaron la teoría de que los niños aprenden a leer solo una vez y, si aprenden a leer en una lengua que ya entienden en forma oral, se alfabetizan mucho más rápida y efectivamente que aquellos que aprenden en una lengua que les es extraña». (Delpit, 1995, p.88).

La experiencia de las escuelas Tokples se expandió en los años ochenta a las provincias papuanas de East New Britain, Milne Bay y Enga, con tanto éxito que «el movimiento en pro de la educación pre-primaria en lengua vernácula que había surgido desde las bases terminó por llamar la atención de los de arriba» (Malone & Paraide, 2011, p.711). Efectivamente, en 1986 el gobierno nacional formó una comisión con el propósito de presentar recomendaciones para una reforma educacional que considerara el impacto negativo de comenzar la escolarización en una lengua que no se comprende y presentara soluciones. Más tarde, en 1991 un Informe Sectorial sobre

Educación recomendó: (a) usar la lengua vernácula en los primeros años de escolaridad; (b) introducir el inglés una vez que se hubiese logrado la alfabetización en la lengua vernácula y (c) usar un enfoque de enseñanza integrado basado en actividades.

Finalmente, con la reforma educacional implementada a partir de 1994, se estableció una nueva estructura del sistema que comprendió una etapa inicial de tres años (ciclo elemental), durante cuyo primer año se propiciaría la alfabetización en lengua vernácula, mientras que los dos años siguientes comprenderían actividades mixtas de transición al inglés, antes del ingreso a la escuela primaria de seis años. El sistema se implementó y hoy, la así llamada escuela elemental comprende actividades de aprendizaje de la lengua (vernácula), etnomatemática o matemática cultural y conocimiento de la cultura local.

El proceso de instalar el nuevo sistema implicó un importante trabajo de elaboración de ortografías en las lenguas vernáculas, el que fue asumido por las autoridades educacionales con ayuda de universidades y especialistas en la enseñanza de lenguas originarias. Según lo indican Malone & Paraide (2011), al año 2010 se disponía de ortografías para aproximadamente la mitad de las 800 lenguas existentes en el país. Estas autoras también hacen referencia a diversos estudios que reportan los resultados positivos en cuanto a aprendizaje del inglés de quienes asistieron a la escuela elemental vernácula. Aun así, Malone & Paraide (2011) reconocen que se mantienen resistencias en algunos grupos respecto a los beneficios de alfabetizarse en lengua vernácula. Se trata de profesores y directivos educacionales, como también de padres de familia, que temen que esta educación no los prepare suficientemente para el empleo.

Pero lo más preocupante pareciera ser la aún insuficiente preparación de los profesores para esta nueva forma de enseñar. En su conjunto, las dificultades notadas por Malone & Paraide (2011) son los típicos problemas que resultan del paso de experiencias acotadas exitosas a formas de implementación masiva.

Reconstruyendo (o resucitando) la herencia cultural

El segundo caso que quiero describir es el que atañe al proceso encabezado por la población maorí neozelandesa en el sistema educativo predominante, de origen colonial, con el fin de revertir la progresiva desvalorización y pérdida de su lengua y valores culturales. A diferencia de Papua Nueva Guinea, donde, en el contexto de la raza melanesia se desarrolló una enorme

diversidad lingüística, Nueva Zelanda cuenta con una población originaria predominantemente maorí.

Como lo indica May (1997), si bien la historia de la llegada de los invasores europeos, la conquista y dominio de la población originaria y los procesos de asimilación fueron similares a los ocurridos en otros lugares, en Nueva Zelanda hubo un hecho que marcaría un antes y un después en la oscilante relación entre los maoríes y las autoridades coloniales: la firma del Tratado de Waitangi, en 1840, entre los jefes tribales y la Corona británica, que estableció los derechos y responsabilidades de ambas partes como marco de referencia para la colonización. A través de períodos de desconocimiento del tratado y de una paulatina reducción de la fuerza de la lengua y cultura maorí, este documento siempre pudo ser invocado en los momentos de «resistencia» y como instrumento de negociación.

El efecto de la colonización y de las políticas de asimilación a partir de los años 1860 hasta la época reciente, incluyendo la imposición del inglés, fue el de marginalizar a la cultura maorí y su gente de las actividades sociales y políticas centrales de Nueva Zelanda. Como lo indica May (1997), antes de la llegada de los británicos, los maoríes tenían un sistema sofisticado y funcional de educación basado en la tradición oral y en una estructura compleja de conocimiento. Eso los hizo aceptar y valorar la educación que les ofrecieron los misioneros en su lengua original. Pero, a medida que el Estado colonizador fue estableciendo sus instituciones, primó la presión asimiladora y la enseñanza se homogeneizó en establecimientos públicos.

Como resultado de este proceso, la lengua maorí fue quedando marginada y en desuso, en un sistema educativo que, además no creía que los nativos fuesen capaces de «trabajo mental» (May, 1997). Vino entonces lo que se conoce como «la reacción maorí» en los años 1980, tras un lento proceso de toma de conciencia sobre la pérdida de vigencia de su lengua y cultura. Ya no era aceptable la respuesta del gobierno de instalar una política de educación multicultural, sino que lo que se necesitaba era un cambio radical. Es decir, no bastaba con introducir algunos cursos en el currículo escolar para preservar y vitalizar la cultura tradicional: era necesario un cambio de ruta que solo podían dirigir los propios maoríes.

Esto empezó a hacerse posible con la instalación del movimiento comunitario Te Kōhanga Reo, que el 13 de abril de 1982 abrió un primer centro de nivel preescolar con inmersión total en la lengua maorí, al que le siguieron otros semejantes. Sus características principales fueron las siguientes (Sharples, 1988 citado en May, 1997, 161):

1. Inmersión total en la lengua maorí.
2. Enseñanza de los valores espirituales y conceptos maoríes.
3. Enseñanza e involucramiento de los niños en las costumbres maoríes.
4. Administración completa de cada centro escolar por la familia extendida.
5. Utilización de muchas de las formas tradicionales de educación.

A partir de estos primeros centros escolares, surgieron los Kura Kaupapa Maorí, escuelas alternativas que fueron legítimamente reconocidas por el sistema neozelandés de educación a partir de 1990. La filosofía central y práctica pedagógica de estas escuelas, resultado de la clara «resistencia» al sistema imperante, descansaba en los siguientes principios (Smith, 2003, pp.6-7):

1. Autodeterminación o autonomía relativa.
2. Validación y legitimación de la identidad y aspiraciones culturales.
3. Incorporación de una pedagogía culturalmente preferida.
4. Mediación (apoyo) ante las dificultades socio-económicas y de los hogares.
5. Incorporación de estructuras culturales que enfatizan lo «colectivo» más que lo «individual», como la noción de la familia extendida, por ejemplo.
6. Una visión o filosofía colectiva y compartida.

Revitalizando la educación Rapa Nui

La integración política de la isla de Rapa Nui a Chile, en 1888, significó también la integración paulatina al sistema educacional chileno, incluyendo la imposición de la lengua española, lo que se formaliza con el establecimiento de una escuela pública en 1935 (la E-459), cuya conducción y enseñanza fue entregada a partir de 1938 a una congregación religiosa dependiente del Vicariato de La Araucanía. Sin embargo, al igual que como ocurrió en Nueva Zelanda, antes hubo presencia educativa de misioneros franceses que realizaron procesos de alfabetización en lengua tahitiana y francesa (Corvalán, 2014).

Como consecuencia de la reforma educacional chilena, que transforma a partir de 1965 la estructura del sistema, la escuela de Rapa Nui se conforma como una escuela básica de ocho años a la que asisten no solo isleños,

sino también muchos chilenos continentales, hijos de funcionarios en la isla. A partir de los años setenta y ochenta las religiosas se fueron retirando y la escuela empezó a contar con profesores continentales y algunos rapanui (Revista Docencia, 2009). Este proceso, según lo indica Corvalán (2014), citando a Makihara (2005a y 2005b), contribuyó a bajar el nivel de comunicación cotidiana en lengua rapanui.

Como una forma de reconocer aspectos de la cultura originaria, en 1975 se introdujo la enseñanza del rapanui entre 1º y 6º Básico en forma obligatoria, pero, como lo indica una profesora de ese tiempo, «con cuatro horas semanales solo se lograba enseñar conceptos aislados» (Revista Docencia, 2009, p.64). A semejanza de los procesos relatados con respecto a Papúa Nueva Guinea y Nueva Zelanda, fue la comunidad la que tomó la decisión de «resistir» el dominio de la cultura española-chilena y acometer un proceso de «reivindicación comunitaria» para proteger el patrimonio (Revista Docencia, 2009).

Con este fin, un grupo de jóvenes, adultos y ancianos formaron la Corporación de Resguardo Cultural Mata Nui a Hotu a Matu'a o Kahu-Kahu o Hera, que realizó diversas actividades derivadas de la cultura tradicional rapanui y tomaron contacto con otros grupos de la Polinesia en congresos lingüísticos. Esta participación les ayudó a entender que la enseñanza bilingüe al estilo de la que se impartía en la escuela no era el camino para preservar la lengua y la cultura. Como se relata en el artículo citado de la Revista Docencia (2009), una profesora rapanui que había coliderado el movimiento de recuperación cultural envió al Departamento de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación la propuesta de un programa de inmersión en rapanui para la escuela.

Este programa se fue materializando en la escuela básica conocida como Lorenzo Baeza (E-459), con las dificultades esperadas de adaptar el currículo y preparar profesores para enseñar en la lengua. Hoy, desde prekínder a 4º Básico esta escuela tiene dos secciones: una de ellas es de total inmersión en lengua rapanui, mientras que en la otra se enseña en castellano, y como segunda lengua se enseña el rapanui. Los efectos de este proceso son complejos de evaluar debido a los cambios que ha experimentado la educación en la isla, y que Corvalán (2014) describe como de creciente segmentación socio-económica y competencia entre tipos de escuela que reflejan la situación existente en Chile continental: municipal (2), particular subvencionada (1) y privada (1). Pero también, visto desde los procesos educativos y las personas que han movido la recuperación y

revitalización de la cultura rapanui, hay un claro sentido de definición y afirmación identitaria en la isla.

En un interesante artículo basado en entrevistas recientes en la isla, Molina (2013), siguiendo la clasificación de identidad de Castells (1998), detecta la tendencia entre los rapanui de moverse entre un posicionamiento identitario de «resistencia» y uno de «proyección». Es decir, por una parte, se resisten o desean resistir el impacto de situaciones externas de amenaza a la cultura, como por ejemplo el creciente influjo de extranjeros que llegan a vivir a la isla o pasan por ella como turistas y, por otra, se manifiesta un «deseo de desarrollarse en un contexto intercultural y de alterglobalización» (Molina, 2013, p.124).

Esta doble vertiente permite afirmar la importancia de que se desarrolle en todo el sistema educativo rapanui un modelo intercultural holístico, que combine modos de resguardo de la identidad cultural junto con el desarrollo de una identidad que aprovecha los elementos positivos de la globalización «para proyectar alternativas de sostenibilidad de la isla y de la propia cultura» (Molina, 2013, p.124).

Los y las profesoras: preparación para la interculturalidad

He descrito algunas de los movimientos dirigidos a reivindicar y reafirmar la lengua y cultura de poblaciones originarias en sistemas educacionales en que predomina la cultura colonizadora. En general, los movimientos de resistencia logran influir en la modificación del sistema educativo —como en el caso de Papua Nueva Guinea—, instalar alternativas dentro del sistema —como los casos de «inmersión» en Nueva Zelanda y Rapa Nui—, y contribuir a la mantención de algún tipo de enseñanza bilingüe en el resto de las escuelas públicas. Sin embargo, los analistas reconocen que el éxito de estos cambios depende de muchos factores, tales como la elaboración de un currículo que reconozca principios de interculturalidad, la aceptación y valoración político-social de estas experiencias y, en forma importante, la readecuación identitaria de los docentes y la forma de su preparación.

Los análisis referidos a logros de aprendizaje de estudiantes en los países considerados en este trabajo indican que hay problemas por resolver en términos de los procesos de enseñanza. Específicamente, los estudiantes de nivel secundario de origen maorí en Nueva Zelanda tienen resultados más bajos que los estudiantes de origen indio, de otros países del Pacífico, y, especialmente, en relación a estudiantes de origen europeo (Bishop et al., 2009). Respecto a los estudiantes rapanui que asisten a la escuela de

inmersión se ha reportado menores logros Simce que para aquellos que van a las otras escuelas (Corvalán, 2014). Pero, por otra parte, algunos de los estudios comparativos por tipo de establecimiento educacional en Papua Nueva Guinea reportan mejores resultados para quienes comenzaron su escolaridad aprendiendo en la lengua local o en la lengua criolla de base léxica inglesa, tok pisin (Malone & Paraide, 2011).

Estas situaciones, diversas, por cierto, invitan a examinar estudios referidos a los docentes respecto a cómo conforman su identidad profesional en relación a los grupos étnicos con que trabajan, las expectativas que tienen de sus alumnos y alumnas y la concepción pedagógica que orienta su trabajo. Los estudios sobre docentes a los que me refiero a continuación no son concluyentes respecto al efecto sobre logros educativos, pero sugieren pistas que pueden orientar los procesos de formación inicial y continua de los docentes.

Identidad docente y relevancia cultural

Pensando en contextos en que los docentes pertenecen a los grupos étnicos minoritarios o marginados dentro de culturas dominantes, su capacidad de desarrollar una identidad dirigida a empoderar a su grupo en los contextos escolares es esencial para crear condiciones de aprendizaje exitoso. Por ejemplo, la iniciativa y el tesón de la profesora que se juega en Rapa Nui por una escuela en que la lengua y cultura rapanui sean centrales (Revista Docencia, 2009; Molina, 2013), es prueba de haberse conformado en ella una fuerte identidad como profesora y como parte de la comunidad rapanui. Pero este podría ser solo un caso particular en la medida en que no hubiese junto a ella una comunidad docente igual o casi igualmente orientada por las mismas concepciones y que algunos denominan una visión pedagógica culturalmente relevante (Burguess, 2016; Sleeter, 2012).

Ciertamente, un punto de partida importante para el desarrollo de acciones pedagógicas apropiadas en relación a un grupo o grupos culturales específicos, es que quien enseña haya incorporado en la visión de sí mismo(a) como docente el factor cultural y posea una visión pedagógica culturalmente relevante, que descansa en nociones y valores compartidos. Sin embargo, esto no es suficiente para garantizar acciones de enseñanza apropiadas para los estudiantes de su grupo cultural. Para que ello suceda, los docentes deben también incorporar en su concepción identitaria una noción de agencia: asumir personalmente la misión de contribuir al aprendizaje de sus estudiantes, en base a una pedagogía que responda «a

las fortalezas personales y culturales de los estudiantes, a sus capacidades y a sus logros anteriores» (Gay, 2010, p.13, citado en Sleeter, 2012).

Esto, a su vez, significa creer en los alumnos y alumnas y tener altas expectativas respecto de sus posibles logros, proporcionarles oportunidades para aprender y apoyos adecuados, ayudarlos a construir aprendizaje a partir de sus bases de conocimiento y establecer buenas relaciones con ellos, acorde con los marcos valorados culturalmente (Sleeter, 2012). Los docentes que poseen una identidad pedagógica que es culturalmente relevante y a la vez responsablemente dirigida a logros educativos y de aprendizaje dentro de contextos culturales específicos, tienen en principio una mayor oportunidad de satisfacer las necesidades educativas de sus alumnos y alumnas. Esto, siempre y cuando su trabajo no se base en conceptos trivializados de cultura o conceptos simplistas sobre lo que distingue a quien es parte de la cultura como los referidos simplemente a origen o nacionalidad (Sleeter, 2012).

El logro de una identidad docente relevante y responsiva desde una perspectiva cultural es parte de las tareas propias de la formación inicial de docentes para la interculturalidad y de las actividades de desarrollo profesional de carácter colaborativo que puedan o debiesen ocurrir en los centros educacionales.

Expectativas y diversidad cultural

Existe una larga tradición de investigación en torno al papel que juegan las expectativas de los docentes respecto a lo que pueden o no pueden aprender o hasta dónde pueden educarse los estudiantes, según sus rasgos individuales y de origen socio-económico. En general, los resultados muestran que el tener buenas o altas expectativas contribuye a mejorar las relaciones en el aula, la disposición a aprender de los alumnos y su aprendizaje. Pero también hay resultados que muestran la tendencia docente a valorar bien o mal las posibilidades de sus alumnos según estereotipos referentes al origen étnico, la clase social y el nivel socio-económico, validando así el concepto de la «profecía autocumplida».

Lo que ha sido menos estudiado es la confluencia del factor socio-económico y cultural en la formación de expectativas docentes. Los resultados educativos en Nueva Zelanda muestran una brecha dada por el origen étnico entre lo que logran los mejores alumnos y lo que logran los de más bajos resultados al terminar la educación secundaria. Es decir, los mejores resultados corresponden a los alumnos de origen europeo (*pākehā*) y los más bajos a los de origen maorí. Entre unos y otros se ubican los estudian-

tes de origen asiático y de otras islas del Pacífico (Turner et al., 2015). Al respecto, dos investigaciones examinaron la posible relación entre expectativas docentes y resultados educativos procurando desentrañar o separar la influencia del factor origen socio-económico del factor procedencia étnica o cultural (Rubie-Davies et al., 2006; Turner et al., 2015).

El estudio de Rubie-Davies et al. (2006) se centró en logros educativos de alumnos de nivel primario de todos los grupos étnicos, pero con mayoría de origen europeo. Para ello, se aplicó una encuesta a 21 profesores en escuelas primarias de la ciudad de Auckland al comienzo del año escolar y otra al finalizar el año. La mayoría de los docentes eran de origen europeo (14), de origen maorí (2), de países del Pacífico (3) y de origen asiático (2). En la encuesta inicial se les preguntó a los docentes qué nivel de rendimiento en lectura, según lo prescrito por el currículum escolar, esperaban que podrían alcanzar sus alumnos cuando llegasen al final del año. Hacia el final del año se les preguntó nuevamente qué nivel de lectura creían que lograrían efectivamente. A pesar de que las evaluaciones de lectura a comienzos del año mostraban que el rendimiento era similar en todos los grupos étnicos, la declaración de expectativas de lo que podrían llegar a lograr los alumnos eran más altas para aquellos de origen europeo y más bajas para los de origen maorí. Hacia el fin del año, las expectativas de los profesores respecto a lo que efectivamente lograrían sus alumnos siguió el mismo orden: europeos-asiáticos-islas pacífico-maorí.

Al comparar las expectativas de comienzo y de fin del año con los logros efectivos en lectura, los investigadores observaron diferencias significativas entre expectativas y logros para todos los grupos, menos para los maoríes. Es decir, los maoríes cumplieron las expectativas iniciales respecto a su probable bajo nivel de logro. Pero los resultados de los niños de los otros grupos étnicos estuvieron por debajo de las expectativas iniciales de sus profesores. Claramente, estos resultados sugieren la presencia de un estereotipo étnico por parte de los profesores, dado que todos estos niños asistían a las escuelas públicas en supuesta igualdad de condiciones de acceso, aunque la composición étnica de cada escuela era distinta. Como posible explicación a estas expectativas, Rubie-Davies et al. (2006) proponen que ellas se formarían a la luz de estereotipos sociales sobre cada grupo étnico, como, por ejemplo, que los niños asiáticos son esforzados, que los de otros países del Pacífico vienen de hogares en que se controla estrictamente su trabajo y que los maoríes vienen de hogares donde no se valora la educación ni se aprecia el trabajo que realizan los docentes.

Otra investigación semejante en Nueva Zelanda, pero con estudiantes de nivel secundario, comparó expectativas de docentes de matemáticas respecto a sus alumnos, según los cuatro grupos étnicos del estudio anterior (Turner et al., 2015). Esta vez se incluyó un estudio de encuesta con quince profesores y estudiantes de cinco establecimientos secundarios en la ciudad de Auckland, representativos de todos los niveles socio-económicos. Además, se realizaron entrevistas semiestructuradas a los profesores. En la encuesta se les preguntó a los profesores respecto a cómo estimaban los logros de sus alumnos en matemática al comenzar el año y cuáles eran sus predicciones en términos de logros al final del año siguiente. Los logros de aprendizaje de los alumnos se midieron mediante una prueba estandarizada oficial de Nueva Zelanda. Los resultados mostraron que al comenzar el año las expectativas más altas de los profesores respecto a sus alumnos fueron otorgadas a los de origen asiático y las más bajas a los maoríes. A su vez al comparar expectativas con resultados de aprendizaje mediante un análisis de regresión múltiple, los investigadores concluyeron que el nivel de logro inicial en matemáticas de los alumnos era predictivo de las expectativas de los profesores, pero que con respecto a los logros de aprendizaje finales era mayor el poder predictivo del origen étnico. Al respecto, los profesores mismos no parecían percatarse del efecto del origen étnico sobre la evaluación que hacían del aprendizaje de los alumnos, ya que durante las entrevistas algunos de ellos negaron que los factores étnicos influyeran en sus juicios y otros indicaron que «no se daban cuenta de las diferencias étnicas en sus clases.

La descripción de los resultados de estos dos estudios sugiere temas que son centrales de abordar en la formación docente para la enseñanza en contextos con poblaciones de diferente origen, sea étnico o socio-económico. En este sentido, hay experiencias y estudios sobre qué tipo de formación y qué cambios identitarios en los docentes son necesarios para una efectiva educación intercultural con estudiantado mapuche o no mapuche residente en áreas mapuche (Quilaqueo et al., 2005).

Interculturalidad y formación docente: algunas reflexiones

A través de los temas de este trabajo, he tratado de centrarme en elementos referidos a educación que tocan a la comunidad rapanui, incorporando una mirada intercultural a su análisis, y que debiesen ser válidos más allá de los límites de esta hermosa isla. Introducir la lengua, los valores y la filosofía de las culturas originarias ha sido claramente el resultado de la resistencia,

primero, y, luego, del empuje de personas, familias y comunidades para modificar las instituciones educativas, como lo muestran los casos Tokples en Papua Nueva Guinea, Kura Kaupapa Maorí en Nueva Zelanda y Mata Nui a Hotu a Matu'a o Kahu-Kahu o Hera en Rapa Nui. Pero se requiere avanzar más allá, hacia la configuración de comunidades educativas docentes que adquieran la capacidad de responder a las diversidades culturales en Chile y enseñar a partir del respeto por ellas, con el fin de lograr buenos resultados educativos.

El caso de Nueva Zelanda conmueve en lo que respecta a los bajos logros de la población maorí, los que podrían mejorar en la medida en que se preparara más apropiadamente a los docentes para valorar su capacidad y desarrollarla. En forma similar, no ha sido fácil en Papúa Nueva Guinea educar a una población étnicamente tan diversa y, si bien se cuidan los temas interculturales en la formación de los docentes, aún hay mucho camino por recorrer, a la luz de los resultados educativos que siguen siendo bajos para algunos grupos. En Chile continental, tenemos solo dos programas de formación docente intercultural y, según mi entender, no preparamos profesores con conciencia intercultural y elementos prácticos para enfrentar la interculturalidad en el resto de los programas de formación docente.

Un artículo del canadiense Brooke Madden (2015) plantea distintas opciones o «senderos» para organizar una formación docente que sea culturalmente relevante. Describe el concepto de «sendero» como aquel que conduce a un destino «transformador» y que se mueve en la cercanía de animales, árboles, rocas, arroyos y tierra, lo que, trasladado a términos de educación y enseñanza, sugiere caminos de formación que comprenden propósitos, temas centrales y métodos pedagógicos, todos los cuales moldean, pero no determinan, el viaje del aprendizaje (Madden, 2015).

Tenemos pendiente en Chile revisar nuestra formación docente desde una perspectiva intercultural, valorando la diversidad de caminos que puede asumir, pero incluyendo en todos ellos la oportunidad para los futuros profesores de tener la experiencia de primera mano (en cuanto sea posible) acerca de cómo ocurre la enseñanza y aprendizaje en las distintas culturas que están presentes en nuestro país y sobre las que, afortunadamente, están aumentando las investigaciones.

Termino con la referencia a un artículo que relata una experiencia realizada en un curso sobre pedagogía indígena para futuros maestros en la Facultad de Educación de la Universidad de Victoria en Canadá. Esta consistió en tallar un poste de madera según las tradiciones indígenas de

la región y, a través de esta acción, aprender aspectos relevantes de su concepción pedagógica expresados en el acto de tallar: el desarrollo de un sentido de responsabilidad por el aprendizaje personal en el contexto de una comunidad de aprendizaje, el acto de permanecer quieto —bajar el nivel de movimiento a pesar de las ganas de correr o la incomodidad—, el valor de estar en lugares de disonancia, faltos de certeza y anticipación y la energía que indica que emerge un sentido comunitario de propósito (Tanaka et al., 2007). Tal vez, la comunidad rapanui pueda llegar hasta algunas de nuestras universidades o algunas de ellas puedan invitarla a compartir con quienes se forman como docentes los principios pedagógicos considerados esenciales y que derivan de su cultura, con el objeto de avanzar hacia lo que Quilaqueo considera un *desiderátum*:

... la necesidad de un compromiso por parte de la sociedad chilena de incorporar al currículum escolar sistemas de saberes y conocimientos indígenas (...) [y un] proceso que exige del estudiante de pedagogía asumir su identidad socio-cultural y reconocer en el otro, al indígena, sus saberes y conocimientos educativos transmitidos en la familia y en el contexto social, desde una lógica cultural propia

(Quilaqueo et al., 2005, p.249).

Bibliografía

- Ávalos, B. (1992). The need for educational reform and the role of teacher training: The case of Papua New Guinea, en *International Journal of Educational Development* 12 (4), 309-318.
- Bishop, R., Berryman, M., Cavanagh, T., Teddy, L. (2009). Te Kotahitanga: Addressing educational disparities facing Māori students in New Zealand, en *Teaching and Teacher Education* 25, 734-742.
- Burgess, C. (2016). Conceptualising a pedagogical cultural identity through the narrative construction of early career Aboriginal teachers' professional identities, en *Teaching and Teacher Education* 58, 101-118.
- Corvalán, J. (2014). De escuela evangelizadora colonial a sistema educativo competitivo y segmentado en Isla de Pascua, en *Chungará, Revista de Antropología Chilena* 46 (4), 681-692.
- Delpit, L. (1995). *Other People's Children: Cultural Conflict in the Classroom*. New York: The New York Press.
- Kale, J. & Marimyas, J. (2003). Implementing multilingual education in a country with 860 languages: Challenges for the National Department of Education in Papua New Guinea, en *Conference on language development, language revitalization and multilingual education in minority communities in Asia*. Bangkok, Thailand, s11 International, Mahidol University, Unesco.
- Madden, B. (2015). Pedagogical pathways for indigenous education within teacher education, en *Teaching and Teacher Education* 51, 1-15.
- Malone, S. & Paraide, R. (2011). Mother tongue- based bilingual education in Papua New Guinea, en *International Review of Education*, 57, 705-720.
- Matane, P. (1986). *A philosophy of education for Papua New Guinea. Ministerial based bilingual education in Papua New Guinea. Committe Report*. Waigani: PNG Department of Education.

- May, S. (1997). Indigenous language rights and education, en J. Lynch, C. Modgil & S. Modgil (Eds.). *Education and Development: Tradition and Innovation, Vol. 1, Concepts, Approaches and Assumptions*. London: Cassell.
- Molina, F. (2013). Rapa Nui, Isla de Pascua o Easter Island: Tradición, modernidad y alterglobalización en la educación intercultural, en *Ra Ximhai, Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo* 9 (2), 113-125.
- Quilaqueo, D., Quintriqueo, S. & Cárdenas, P., Eds. (2005). *Educación, Currículum e Interculturalidad. Elementos sobre formación de profesores en contexto mapuche*. Temuco: Facultad de Educación Universidad Católica de Temuco.
- Revista Docencia (2009). Educar en Rapa Nui: Una apuesta de inmersión total, en *Revista Docencia* 37, 63-67.
- Rubie-Davies, C., Hattie, J. & Hamilton, R. (2006). Expecting the best for students: Teacher expectations and academic outcomes, en *British Journal of Educational Psychology* 76, 429-444.
- Sleeter, C. (2012). Confronting the marginalization of culturally responsive pedagogy, en *Urban Education* 47 (3), 562-584.
- Smith, G. H. (2003). Indigenous struggle for the transformation of education and schooling. Keynote address to the Alaskan Federation of Natives (AFN) Convention. *Alaskan Federation of Natives (AFN) Convention*. Anchorage: Alaska, U.S. Octubre, en *Alaska Native Knowledge Network*.
- Tanaka, M., Williams, L., Benoit, Y. J., Duggan, R. K., Moir, L. & Scarrow, J. (2007). Transforming pedagogies: pre-service reflections on learning and teaching in an Indigenous world, en *Teacher Development* 11 (1), 99-109.
- Turner, H., RubieDavies, C. M. & Webber, M. (2015). Teacher expectations, ethnicity and the achievement gap, en *New Zealand Journal of Educational Studies* 50 (1), 55-69.

Panel crítico, Rapa Nui¹

En este panel participaron Sergio Rapu Haoa,² Leonardo Pakarati Quiroz,³ Jackeline Rapu Tuki,⁴ María Virginia Haoa Cardinali⁵ y la conferencista Beatrice Ávalos Davidson.

La conversación de este panel se centró en las múltiples aristas de la lengua y cultura rapanui. Al respecto se planteó la necesidad de que los funcionarios que llegan a Rapa Nui tengan conocimientos previos sobre su cultura pues, de acuerdo a Sergio Rapu, este tema demográfico debe solucionarse, dado que «la contribución de cada uno que llega a esta comunidad es súper fuerte y cuando se trata de aculturación o asimilación tenemos que ser súper vigilantes». Rapu sostuvo, además, que se debe tener precaución al afirmar que la cultura rapanui no está viva, ya que en realidad lo que pasa es que «está camuflada por la cosa moderna»; por ello se recalcó que la educación con pertinencia cultural resulta primordial. Retomando estas observaciones, Jackeline Rapu comentó que el problema es que «la isla se abre al mundo exterior, despreocupándose de su mundo interior, de su cultura, de su propia lengua». De esta manera, se tiende a valorizar positivamente aquellos elementos foráneos y se menoscaba el uso de la lengua rapanui. En tanto «la lengua es el corazón, es el alma y es el espíritu del pueblo maorí rapanui» (Jackeline Rapu), es tarea de toda la comunidad enseñar a los niños(as) a hablar su propia lengua; para ello se enfatizó la necesidad de tener una enseñanza propia, en un jardín en idioma rapanui.

(1) El panel fue moderado por Tongariki Tuki, encargado del Centro Cultural Tongariki.

(2) Investigador en temas cultura, antropología y patrimonio rapanui; presidente de la Fundación Patrimonio Rapa Nui.

(3) Cineasta y gestor cultural.

(4) Profesora de educación básica con una connotada experiencia en educación intercultural y transmisión de la lengua rapanui en Isla de Pascua.

(5) Reconocida Tesoro Humano Vivo 2012. Actualmente, es integrante de la Academia de la Lengua Rapanui y profesora del Liceo Intercultural Lorenzo Baeza Haoa, de Hanga Roa.

Virginia Haoa relató su experiencia como profesora en el Programa de Inmersión, en el que los alumnos lograron los objetivos perseguidos, aunque los profesores, y ella misma, se sienten desmotivados porque «no es fácil en una comunidad pequeña que te digan ‘los profesores rapanui no saben, no saben planificar, ¡no saben!’». Ante este déficit se propuso que los profesores sean capacitados en Polinesia.

En contraposición a esta mirada sobre la lengua y cultura, Leonardo Pakarati argumenta que «van a haber niños rapanui que quizás no hablan una palabra de rapanui pero que saben muy bien de donde son y conocen muy bien su historia y van a estar dispuestos a defenderla siempre». Plantea, por tanto, otro ángulo de aproximación a esta cultura, a través de sus historias, enfatizando que su transmisión será la que permita reforzar la identidad.

Desde el público se recalcó el hecho de que el Gobierno tiene una deuda histórica respecto a la educación en la isla y que, por ello, este debe garantizar el financiamiento permanente de programas que preserven la lengua. Al respecto se generaron discusiones sobre el rol que le compete a la familia en la transmisión de la lengua y cultura, increpando a la misma comunidad sobre su papel.

Anette Rapu, directora del Colegio Lorenzo Baeza Vega de Rapa Nui, asistente al coloquio, planteó que «nosotros no necesitamos construir una imitación del concepto de escuela, simplemente necesitamos reunir a un grupo de personas que empiece a transmitir la historia de sus vidas diariamente». Finalmente, como propuesta, se mencionó la importancia de contar con un inventario sobre los conocimientos, prácticas y técnicas del pueblo rapanui, con el fin de que quede un registro de ellas.

Magallanes: de la geografía mundial a patrimonio histórico-geográfico de Chile

157

RAFAEL SAGREDO BAEZA*

En esta oportunidad intentaremos explicar y reflexionar, a través de diferentes hitos, formas y procesos que lo reflejan, de la evolución de Magallanes y la Patagonia (y del entorno natural y humano que la conforma) de hito geográfico mundial —por su condición de antípoda y *finis terrae*— a patrimonio histórico-geográfico de Chile. Se trata de una reflexión/propuesta que permite valorar algunas de las representaciones que se han hecho a lo largo de la historia de esa zona, del estrecho, del cabo de Hornos, de sus habitantes originarios y de sus condiciones ambientales, todas apreciadas como oportunidades para poner en valor un patrimonio que tiene en la geografía y en la historia elementos suficientes para otorgarle «identidades» a la región y potenciarla hacia el futuro.

Y lo haremos desde la historia, gracias a su calidad de mediadora entre la naturaleza y la humanidad, la sociedad y el futuro. Historia que atribuye y otorga significado, que interpreta y representa, que transforma en bien común al dar sentido.

Asociada a la exploración y a la aventura más allá de los límites conocidos, a la naturaleza salvaje, pero también a lo histórico, a lo dramático y lo épico, incluso a lo maravilloso, lo nunca visto, lo fantástico, el extremo sur de América desde comienzos del siglo xvi representa para el mundo occidental una frontera, el *finis terrae* del mundo, un confín, un lugar donde de todo es inédito, ignoto, una tierra incógnita. Situación que se explica

* Doctor en Historia, profesor titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile, director del Centro de Estudios Barros Arana y conservador de la Sala Medina de la Biblioteca Nacional.

porque el imaginario sobre esta zona del planeta tiene su origen en la Europa occidental, en la época de los descubrimientos, la que se inicia con la navegación trasatlántica, continúa con los viajes de circunnavegación y la exploración antártica y cada cierto tiempo se nutre de la tragedia, del dolor y del sacrificio que a su vez hacen posible los actos heroicos, de valor y de humanidad, los que también quedan en la historia asociada a Magallanes.

Algunos de los elementos de la geografía que la componen, como el mar de Drake, el cabo de Hornos, Tierra del Fuego, el Pacífico, el estrecho interoceánico, incluso la Antártica, remiten en esta región a la aventura, a condiciones extremas para la humanidad, que se expresan a través de elementos de la naturaleza como el viento, la lluvia, el frío, la nieve, el mar y las olas, todos los cuales, la mayor parte del tiempo, se hacen presentes de manera implacable, tormentosa, aunque, por eso mismo, sublime, tanto por la belleza conmovedora que ofrecen como por su potencial trágico. Todavía hoy, algunos nombres, como los de Magallanes, Drake, Cook y Darwin, permiten asociaciones geográfico-históricas que hacen posible valorar la región de Magallanes, otorgarle sentido a lugares y sitios que evocan hitos de la humanidad; en esta región hay topónimos que aluden a sucesos, momentos, hechos que han sido representados como hazañas de todos los tiempos, fueran de un imperio, un Estado o un hombre. Palabras, entre ellos los nombres otorgados a los pueblos originarios de la zona, como yaganes, alacalufes, onas y patagones, que excitan la imaginación, que evocan el drama o que aluden a un patrimonio cultural que se resiste a desaparecer a pesar de la violencia y del despojo del que han sido víctimas.

Así, desde su ingreso en la historia occidental, Magallanes ha sido considerado un espacio, una geografía concreta y real, aunque siempre por terminar de conocer, a partir de la cual se proyectan representaciones fantásticas, míticas, épicas, incluso dramáticas, que tienen en la historia, en este lugar alejado de todo, de difícil acceso, uno de sus principales fundamentos, pues ha sido el escenario de numerosos hechos que han alcanzado repercusión mundial. Lo que unido a las representaciones e imágenes de los lugares en que han ocurrido, la dotan de un patrimonio histórico-geográfico imposible de obviar, enriquecido además por la promesa de lo fantástico, la posibilidad del encuentro con un algo que nunca se deja capturar, lo que renueva las expectativas sobre la región cuyo paisaje es parte de la historia y no solo de la naturaleza.

Magallanes y la Patagonia épica

Fue el 1 de noviembre de 1520 que las naves de Fernando de Magallanes, en su derrota hacia el polo antártico, como escribe Antonio Pigafetta, entraron en el estrecho que hoy lleva el nombre del portugués, y a fines del mismo mes, salieron al océano que este bautizó Pacífico. Un nombre que contrasta de manera elocuente con la toponimia asignada a muchos sitios en la región, cuyas duras condiciones quedaron de este modo representadas para la eternidad y aún hoy estremecen: Puerto de Hambre, isla Desolación, golfo de Penas, seno Última Esperanza, bahía Salvación, cabo Deseado, puerto Misericordia.

Todos, nombres que grafican las dificultades que las condiciones geográficas y climáticas impusieron a los conquistadores, tanto como la impresión, la conmoción emocional, que estas causaron en estos, incluso en nosotros, como efecto del peso de las historias asociadas a ellos. Además del calendario cristiano que los condicionó, también como una forma de alivianar las penalidades e infundirse ánimo, puede interpretarse la toponimia religiosa con que bautizaron otros sitios, como San Julián, Santa Cruz y Todos los Santos. Incluso las características extremas de la región, así como los riesgos para la navegación en el cruce del cabo de Hornos y la derrota por los canales y la mar del sur, que impidieron la colonización de un territorio apreciado como escaso en recursos, a modo de placebo, dieron lugar a la mítica la ciudad de los Césares, como una forma de atraer colonos a la Patagonia.

Nombre que, a su vez, evoca una de las primeras leyendas, de gran impacto en el mundo europeo, surgidas con la llegada de las naves españolas. Pigaffeta relata: «Un día, de pronto, descubrimos un hombre de gigantesca estatura, el cual sobre la ribera del puerto (San Julián), bailaba, cantaba y vertía polvo sobre su cabeza. Era tan alto él que no le pasábamos de la cintura». Se había creado el mito de la existencia de una tribu de gigantes.

Pero, aunque el carácter de aventura, épica y drama, sea tal vez el principal patrimonio legado por la empresa europea, ello no debe hacer olvidar otra de sus cualidades, ser la primera que completó la circunnavegación del globo terráqueo, una hazaña que fue posible gracias al carácter de su líder. Alcanzar en 1520 hasta las inmediaciones de lo que Pigafetta llama polo antártico, superar todos los desafíos impuesto por la naturaleza y dominar los excesos producidos por la ansiedad de encontrar un paso interoceánico, luego de sucesivas frustraciones, reflejan la convicción de los europeos, los que, sin embargo —muestra de su degaste—, ante el hallazgo de la entrada

oriental del estrecho, para ellos un verdadero milagro, lo nombraron cabo de las Mil Vírgenes, reflejando una vez más la disposición anímica de los protagonistas de la hazaña.

Además de transformarse en un antecedente fundamental de la llamada globalización, otro hito histórico-geográfico de un fenómeno plenamente vigente y estimulante, Magallanes organizó, encabezó y persistió en una comisión que debió enfrentar obstáculos que parecían insuperables, transformándose en un modelo universal, un ejemplo para mostrar virtudes superiores. Magallanes pertenece al tipo de los hombres de rango superlativo, por su carácter e inteligencia, su fortaleza y determinación, por su valor y entereza, por su firmeza de ánimo y energía, por su voluntad inquebrantable. Fue protagonista de una época en que todavía las características del individuo jugaban un papel esencial, cuando el heroísmo era fundamental, cuando el riesgo no estaba controlado, cuando la incertidumbre marcaba el acontecer humano. Todos, elementos que lo transforman en un modelo social, un héroe, un ejemplo para cualquier sistema determinado a educar, que, para fortuna de esta región, pasó por aquí y sorteó, como muchos otros después, los desafíos que la naturaleza local impone. Otro elemento, las duras condiciones geográficas, que unido a la historia de los hechos que motivan, conforman una parte del patrimonio patagónico, que de este modo se transforma en escenario privilegiado de la aventura de la humanidad por dilatar el mundo conocido, un factor estructural, permanente, en la historia.

Pero no solo por eso, sino también por la colaboración que los europeos recibieron de los aborígenes, pues el contacto entre grupos humanos, entre pueblos y culturas, es otra de las constantes de nuestra evolución histórica, incluso si esta se da de modo violento y dramático. Sobra señalar que nombres como Patagonia y Tierra del Fuego, otorgados por los europeos a partir de expresiones culturales de los pueblos nativos, tienen en la humanidad existente en la región desde tiempos inmemoriales, en sus formas y costumbres, el origen de topónimos de significado e impacto mundial, también imperecederos, que alimentan la curiosidad permanentemente.

Darwin: la naturaleza y la humanidad magallánica

Habiendo transcurrido casi toda su vida, Charles Darwin escribió en su autobiografía: «el viaje del *Beagle* ha sido con mucho el acontecimiento más importante de mi vida, y ha determinado toda mi carrera». Antes, en la edición original de *El origen de las especies*, en el primer párrafo de su libro escribió: «cuando viajaba yo como naturalista a bordo del buque de guerra



Encuentro entre el *Beagle* y habitantes de los canales de Tierra del Fuego; al fondo, el monte Sarmiento (*HMS Beagle*, por Conrad Martens).

inglés *Beagle*, me llamaron mucho la atención ciertos hechos que observé en la distribución de los seres orgánicos que viven en América del Sur, y en las relaciones geológicas de los actuales habitantes del continente con los antiguos».

Se sabe que las principales contribuciones científicas de Darwin las realizó en tres áreas principales: la geología, la botánica y la relacionada con la evolución de las especies y la selección natural. Y en todas, la realidad natural de la Patagonia le ofreció preciosos antecedentes para fundar sus planteamientos. En América, en la costa de Brasil, le llamó la atención el hecho de que «por todas partes aparece roca viva en una longitud de 3.200 kilómetros y, ciertamente, a grandísima distancia en el interior de la tierra firme». Se pregunta: «¿cuál es el agente que las descubrirá?» O, «¿se produjo este efecto debajo de las aguas de un océano profundo?». Reflexiona: «¿Es posible creer que un agente, sea cual fuere y por enérgico que se le suponga, haya sido capaz de poner al descubierto el granito en una superficie de tantos miles de kilómetros cuadrados, si no se admite al mismo tiempo que ese agente está obrando desde tiempos remotos?».

Más adelante, en el actual territorio argentino, la naturaleza le ofreció múltiples y diversas pruebas que terminarían estimulando y formando parte de su teoría sobre la evolución de las especies. De Bahía Blanca, en la Patagonia, asentó: «En esta región se ven a cada instante pruebas absolutas del reciente levantamiento del terreno». Pero también que «este lugar es una verdadera catacumba de monstruos pertenecientes a razas extintas».

Estimulado por la elocuente realidad natural que mostraba la elevación gradual del continente sobre el agua, Darwin, consciente del significado de sus observaciones en relación con el conocimiento aceptado, afirmó, «espanta la idea del increíble número de años que por necesidad han debido transcurrir para que este trabajo se verifique», concluyendo, a la vez que mostrando, la impresión que sobre él ejerció América: «En este continente meridional todo se verifica a gran escala». La Patagonia lo llevó a exclamar exultante, pero también seguro gracias a la experiencia acumulada como geólogo: «¡Qué inmensas revoluciones geológicas pueden leerse en esta sencillísima costa!».

Pero las reflexiones de Darwin trascienden a la geología: su paso por la costa oriental de América del Sur le dejará como enseñanza que «el estudio de la geología de la Plata y de la Patagonia nos permite concluir que todas las formas que afectan las tierras provienen de cambios lentos y graduales», aludiendo así directamente a lo que más tarde se conocería como evolución de las especies. En la pampa escribió también: «Imposible es reflexionar sobre los cambios que se han verificado en el continente americano sin sentir las más profundas admiraciones. Este continente ha debido vomitar monstruos inmensos». Para seguir inquiriendo, ¿cuál es la causa de la desaparición de tantas especies y hasta de géneros enteros?».

Antes de entrar en el Pacífico y, por tanto, acceder a los Andes, Darwin estaba vivamente impresionado por el fenómeno del levantamiento continental, adelantando incluso frases que aludían a las fuerzas que lo hacían posible. A la vista de la evidencia que la naturaleza le ofrecía en diferentes ambientes y circunstancias, pero también a través de las variadas formas del relieve, no paraba de elucubrar. «Debemos deducir que el periodo de violencia se produjo después que la tierra había emergido del mar»; «desde entonces un movimiento vibratorio de energía colosal los ha extendido en una capa del mismo nivel general»; «... que se dirá de un movimiento que ha levantado peñascos de muchas toneladas y los ha repartido acá y allá, como arena en una masa armónica, hasta encontrar su nivel».

La realidad lo deja atónito, nunca termina de sorprenderlo, lo que se manifiesta en frases como: «Ninguna escena ha presentado a mi imaginación como estos torrentes de piedras la idea de una convulsión tal que en vano buscaríamos semejante en los anales de la historia». En otras ocasiones, lo conmueven algunas condiciones del medio. Estando en Tierra del Fuego, navegando por la desmembrada costa se desahogó: «En estas tristes soledades que ahora examino, parece que en lugar de la vida reina la muerte como soberana». O, «los numerosos canales que se pierden en las tierras, y entre las montañas, revisten tintes tan tétricos que parece como si condujeran fuera de los límites de este mundo».

Definitivamente sobrecogido por el lúgubre panorama, y nada menos que en Puerto Desolación, asentó: «Comienza el invierno y nunca he visto paisaje más triste y sombrío». Solo la continuación de la navegación con la «vista de la silueta de las montañas» y de «esas inmensas masas de nieve que presentan un espectáculo sublime», sacan a Darwin de su estado melancólico y lo hacen reencontrarse con sus estudios.

El desprendimiento de grandes masas de hielo desde los glaciares y ventisqueros le lleva a reflexionar sobre el efecto de los volúmenes de agua abruptamente removida, pero también sobre el interés que ofrecen para explicar el transporte de bloques erráticos y su posición actual por efecto de la elevación del suelo.

En la región de Magallanes, Darwin tuvo a la vista los Andes y, con ellos, su primera impresión: «Esas masas inmensas de nieve, que no se funden jamás y parecen destinadas a durar tanto como el mundo, presentan un gran, ¿qué digo?, un sublime espectáculo. La silueta de la montaña se destaca clara y bien definida». Junto a la monumentalidad material de la cordillera, lo que más impresionó al viajero fueron «las particularidades geológicas» del territorio: «¡Quién podría dejar de admirarse pensando en la potencia que ha levantado estas montañas, y más todavía en los innumerables siglos que se han necesitado para romper, trasladar y aplanar partes tan considerables de estas colosales masas!».

Pero Darwin no limitó el alcance de sus observaciones y trabajos al estudio del mundo natural, pues el mundo social y cultural también está presente en su obra y escritos. De hecho, de la lectura de su diario de viaje se desprende con absoluta claridad que, así como hubo fenómenos de la naturaleza americana que lo conmovieron —la exuberancia y esplendor de la selva tropical en Brasil, la huellas de la historia geológica y la sublimidad de la Patagonia, la monumentalidad de los Andes en Chile y la aridez del



Mapa de la Patagonia encargado por el Almirantazgo inglés, 1826-1830.

desierto en Perú—, también sufrió el impacto de realidades sociales, culturales, económicas y políticas que no solo llamaron su atención, sino que tuvieron influencia en su obra como naturalista.

Es imposible desconocer, por ejemplo, que la vista de un salvaje desnudo en Tierra del Fuego, no solo es algo «que no se puede olvidar nunca» escribió, sino que estimuló en Darwin una reflexión fundamental respecto del «hombre salvaje y el hombre civilizado» y, a partir de ella, sobre la evolución de las especies, entre ellas la humana. A propósito de los habitantes del extremo sur de América, asienta que «la naturaleza, haciendo omnipotente el hábito y hereditarios sus efectos, ha adaptado al fueguino al clima y a las producciones de su miserable país». Ante la vista de los habitantes de Tierra del Fuego escribió: «Este fue, sin duda, el espectáculo más curioso e interesante a que he asistido en mi vida. No me figuraba cuán enorme es la diferencia que separa al hombre salvaje del hombre civilizado; diferencia, en verdad, mayor que la que existe entre el animal silvestre y el doméstico; lo que se explica por ser susceptible el hombre de realizar mayores progresos».

Aunque imbuido de una mirada imperial decimonónica, ya al final de su viaje, Darwin muestra conciencia de que «el hombre blanco desempeña un papel destructor» pues, «donde quiera que el europeo endereza sus pasos parece que persigue la muerte a los indígenas». A propósito de lo que conoció de América, la Polinesia, Sudáfrica y Australia, aseguró: «En

todas partes observamos el mismo resultado», realidad social que inmediatamente lo llevó a concluir, anticipando el mecanismo de la selección natural: «Las variedades humanas parece que reaccionan sobre otras de la misma manera que las diferentes especies animales, destruyendo siempre el más fuerte al más débil». Magallanes y la Patagonia quedan de este modo —ahora como escenarios— estrechamente ligados a una de las principales teorías científicas existentes, transformándose las evidencias que contiene en un foco de atención permanente.

Tierra del Fuego, un paisaje cultural extremo¹

Margen, confín, paisaje extremo, sur del sur, territorio de frontera, infinitud, belleza del vacío, soledad absoluta, inaccesible, aventura, aislamiento, antípodas, singular, epopeya y fin de mundo, son algunos de los adjetivos y conceptos que se pueden aplicar, y que de hecho se han aplicado, a Tierra del Fuego. Un «territorio fuera del mundo» se ha escrito. En una contemporaneidad en que la capacidad de sorprender resulta cada vez más escasa, Tierra del Fuego tiene la virtud de atraer si se la hace formar parte de la *ecúmene*, del mundo conocido.

Por su situación geográfica, representa lo extremo: un paisaje telúrico modelado por los movimientos de la corteza terrestre y por agentes que imponen su impronta sin contemplación, como el viento, el hielo, el agua y el mar, los que le dan su carácter. Un paisaje melancólico, en el que la falta de puntos de referencia, como lo es la cordillera de los Andes para un habitante del Chile central, agudiza la sensación de soledad y vastedad que marca su territorio.

Una realidad geográfica e histórica como la de Tierra del Fuego ofrece la posibilidad de ejemplificar sucesivos estratos de ocupación que la han modelado hasta la actualidad, así como las formas en que sus habitantes han ocupado y convivido con la naturaleza de esta zona.

Una de las características de Tierra del Fuego es la presencia del vacío, la soledad y la melancolía de un entorno en el que la humanidad está presente a través de objetos materiales, restos y construcciones, pero en el que los habitantes y usuarios de ellas rara vez se visualizan, dando forma así a un paisaje sublime por su belleza, pero también por su capacidad para evocar un posible drama, potencial que las imágenes y perfiles de los artefactos mecánicos y artificios tecnológicos propios de las estancias ovejeras, contribuyen a acentuar.

(1) A propósito del texto de Garcés, Eugenio (2013). *Tierra del Fuego. Historia, arquitectura y territorio*. Santiago: ARQ Ediciones.

Elocuente resulta constatar la incapacidad para generar «tejido social» de las formas de ocupación que se han sucedido desde el siglo XIX en adelante en la región: ni la minería del oro, ni la actividad ganadera ni la petrolera, lograron afincar población en la región, de modo tal que no es sorprendente que en la actualidad esta no supere los 7.000 habitantes y continúe disminuyendo año a año. Sin duda, la ausencia de mujeres, y por tanto de familias, explica también una realidad tal vez propia de un paisaje cultural extremo.

En un clima hostil como el de Tierra del Fuego se entiende el papel que la fuente de calor —el fuego, la calefacción— tiene en la vida de sus pobladores, condicionando la necesidad de protegerse de los elementos, también los estilos arquitectónicos que se han sucedido desde fines del siglo XIX, y, con ellos, de las formas de sociabilidad propias de la isla.

Menos edificante resulta constatar que su población aborígen también puede ser caracterizada como una tierra inerme, indefensa ante la acción del hombre que sucesivamente, y motivada esencialmente por intereses económicos, la ha expoliado y aniquilado.

En el acontecer histórico de Tierra del Fuego el quehacer de la humanidad se ofrece en todo su amplio margen de posibilidades: desde la conquista, la búsqueda de la belleza y el espíritu de superación para enfrentar la naturaleza, hasta la violencia despiadada y la depredación propia de nuestra especie, transformándola, constituyendo un escenario geográfico-histórico privilegiado para aproximarse a Magallanes y la Patagonia. En sí mismo un paisaje cultural: es decir, un área geográfica asociada a un hecho o personalidad de impacto histórico que, a su vez, contiene atributos, significados y representaciones de alcance mucho mayor que su ámbito de acción original. Pero también como un paisaje cultural extremo, pues en ella las condiciones del medio juegan un papel determinante, como, por lo demás, se reconoce ocurre en prácticamente cualquier experiencia histórica ocurrida en la Patagonia, independiente de su escala geográfica o histórica.

Magallanes y su patrimonio geográfico-histórico

En lo más hondo de la tierra, en lo más lejano, en lo más frío —es decir en Chile—, desde tiempos inmemoriales —como Chile— Magallanes, la Patagonia, ha estado asociada a una existencia aislada entre los imponentes fenómenos naturales que la contienen: a una subsistencia marcada por el rigor y la austeridad; a un acontecer histórico desde siempre asociado a la epopeya, a las grandes acciones, a protagonistas que inevitablemente resultan ser personajes heroicos, siempre pioneros; a lo épico, a gestas gloriosas

o trágicas, dignas de recuerdo. A hechos legendarios o ficticios que atraen la atención, también por el escenario en que ocurrieron. A sucesos que alcanzan la categoría de dramáticos a lo largo de la narración, siempre centrada en un héroe, individual o colectivo, cuyas hazañas merecen conocerse, recordarse, transformarse en patrimonio de la comunidad; en historia, en historia de la Patagonia, en historia de Chile, aunque alguna vez fueron parte de la historia europea, occidental o mundial, según la perspectiva desde la cual se analicen.

167

Desde Magallanes en adelante, el drama y la lucha propios del acceso y sobrevivencia en un medio extremo, el sacrificio, el dolor, los hechos atrevidos, audaces y temerarios, protagonizados por sujetos valientes e intrépidos, por héroes insuperables, desafiados por condiciones imposibles, han contribuido a dotar de contenido a la historia, a la identidad y al patrimonio de los habitantes de la Patagonia, siendo esta relación geográfico-histórica y los hechos, sucesos y procesos de que han sido escenario, objeto o sujeto, su gran activo frente al resto del mundo.

Un mundo cada vez más globalizado, con evidente conciencia ecológica, con cada vez mayor interés por la naturaleza y ansioso por alcanzar hasta lo salvaje, rústico, virgen, primitivo, impoluto, como puede representarse Magallanes y la Patagonia. Un mundo desesperado por vivir y experimentar lo natural, que unido a lo épico, lo dramático, lo histórico en un ambiente «salvaje», representa un atractivo particular para el sistema ciudadano, artificial, monótono y previsible, como para muchos aparece cotidianamente la sociedad moderna.

Las posibilidades de valoración, comprensión y proyección de Magallanes dependen así de una estrecha asociación entre la realidad natural que permanece y la historia, ciencias sociales y humanidades que dan sentido, densidad y significado: que representan. Y que pueden significar el acontecer en Magallanes como un proceso, como un ejemplo de desenvolvimiento de una región que pasó del mundo histórico-geográfico marginal, alguna vez hostil y difícil, imprevisible, hacia una zona de América y de Chile, particular por sus cualidades, características y certezas. Así, lo que alguna vez fue motivo de incertidumbre, hoy es virtud. Su situación geográfica, la lejanía, las condiciones naturales que la distinguen, en la actualidad son novedad —lo diferente— y por lo tanto impulso y estímulo para acceder a ellas. Y las incógnitas derivadas de su situación, condiciones e historias que muchas veces inhibieron, hoy son certezas que atraen, pues marcan una diferencia.



Bandera de la región de Magallanes y Antártica Chilena desde 1996. En ella, el dorado representa la estepa, la cinta blanca, la nieve, el azul, el cielo nocturno y la Cruz del Sur, la posición austral de la región, solo elementos de la naturaleza que no representan, a lo menos de manera clara, el papel de la humanidad en Magallanes.

Será tarea de sus habitantes aprovecharlas. Por ejemplo, a través de la historia, que permite la flexibilidad de proyectarla como ejemplo de identidad, globalización y puesta en valor de un patrimonio histórico-geográfico. Ahí están los hitos conocidos que tienen a la región como escenario, incluidos los que conforman su historia local, a veces hechos de alcance mundial. Pero, sobre todo, los que están por revelarse cuando nos adentremos en las condiciones de vida de los pobladores concretos, los pueblos originarios, los conquistadores, los anónimos pioneros y los colonos que los han sucedido.

Magallanes tiene así futuro. Porque si hay algo que la modernidad valora es precisamente a quienes corren márgenes, multiplican las experiencias, dilatan el mundo conocido, desafían los elementos, contrarían lo establecido, cuestionan las leyes de la física y la sociedad. Y si, además, lo hacen en lo que se consideran ambientes, paisajes y escenarios plenos de naturaleza, todavía mejor. Y la Patagonia abunda en experiencias y ambientes naturales con esas características.

Panel crítico, región de Magallanes y la Antártica Chilena²

El panel estuvo compuesto por Alfredo Prieto Iglesias,³ Dusan Martinovic Andrade,⁴ Lilian Riquelme Ostornol,⁵ José Tonko Paterito⁶ y el conferencista Rafael Sagredo.

La discusión giró en torno a la identidad de la región, especialmente acerca del carácter de su geografía, entendiéndola como un espacio nómada, de paso, y cómo estos rasgos la diferencian del resto de Chile, permitiendo hablar de una cultura patagónica, que sobrepasa los límites nacionales. Otro aspecto de este paisaje indómito fue explicado a partir de una metáfora: los fuertes vientos que recorren la superficie de los ríos no dejan reflejar el rostro de las personas, figura que sirve para ejemplificar la dificultad que tienen los habitantes de la región para generar imágenes claras de ellos mismos, fenómeno originado también debido a la gran influencia de las migraciones en la composición de la población.

El debate abordó igualmente el desfase que existe entre la comunidad y el acceso a su patrimonio: debido a que Magallanes es una región altamente turística, muchos de sus recursos patrimoniales se encuentran explotados como insumos turísticos, lo que provoca que los precios de acceso asociados a esos recursos se vuelven impagables para la población local.

(2) El panel fue moderado por Gonzalo Bascuñán Vargas, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Magallanes y la Antártica Chilena.

(3) Profesor de Estado en Filosofía de la Universidad de Concepción; máster en Arqueología Prehistórica y PhD en Arqueología Prehistórica de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es investigador asociado del Instituto de la Patagonia de la Universidad de Magallanes e investigador del Centro de Estudios del Cuaternario y del Centro Universitario de la UMag, en Puerto Natales.

(4) Profesor de Historia y Ciencias Sociales. Encargado del Área Educativa del Museo de Magallanes.

(5) Docente de la Escuela Nacional de Hotelería y de la Universidad de Magallanes

(6) Asistente Social de la Universidad ARCIS, magíster en Antropología del Desarrollo de la Universidad de Chile y en Patrimonio de la Universidad de Magallanes (en curso). Es docente de la Universidad de Magallanes.

Asimismo, este patrimonio tiene dos valoraciones distintas, una turística y otra que podríamos denominar etnográfica, siendo esta última rara vez potenciada. Este patrimonio etnográfico se articula, además, como ruina, en la medida en que esta apela a una historia que no se desea visibilizar: la masacre de los indígenas y los centros de tortura ubicados en isla Dawson.

La conversación planteó también la fragilidad del patrimonio natural y humano, situación ejemplificada en el patrimonio subacuático, cuya explotación no regulada podría provocar que sea arrasado totalmente.

Una alita rota: archivo, patrimonio y expresión de la diferencia

«Hay tantos niños que van a nacer con una alita rota y yo quiero que vuelen compañero que su revolución les dé un pedazo de cielo rojo para que puedan volar».

Pedro Lemebel, *Manifiesto (hablo por mi diferencia)*

EMMA DE RAMÓN ACEVEDO*

En la actualidad, todos tenemos la posibilidad de conservar archivos: las tecnologías digitales y electrónicas nos han permitido acopiar nuestros recuerdos en el computador o el teléfono móvil. También las organizaciones empresariales, sociales, comunitarias o políticas, a través de la abundancia del papel, las impresoras, fotocopadoras, correos electrónicos y todo tipo de tecnologías disponibles a precios relativamente accesibles, pueden guardar sus documentos fotográficos, contables, testimoniales, a bajo costo y a veces gratis. Eso nos pone frente a la pregunta por el patrimonio documental que estamos (o no) conservando y también frente a la pregunta de su construcción: cómo se construye, quién lo construye, a quién incluye y a quién margina. El patrimonio documental como instrumento de control social e ideológico mediante la supervisión de los recuerdos y las posibilidades que se abren a la ciudadanía si es que utiliza ese instrumento a su favor, es el tema central de este texto.

Los archivos, patrimonio de todos y todas

Sin saberlo, o sin saberlo con mucha claridad, hoy todo el mundo construye sus archivos mediante los instrumentos que nos otorga la tecnología: desde el simple teléfono móvil que utilizamos para agendar eventos, incluir direcciones o datos que necesitamos tener a mano, hasta las fotografías y

* Licenciada en Teoría e Historia del Arte de la Universidad de Chile, licenciada en Estética y doctora en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente en las universidades de Chile y Alberto Hurtado. Es directora y conservadora del Archivo Nacional de Chile.

videos que utilizamos para recordar. Facebook (también Instagram o LinkedIn, entre otras plataformas de información) es, en cierto sentido, un gran archivo personal que funciona incluso con una línea de tiempo en la que podemos buscar eventos propios y ajenos, husmear en otras vidas por las que sentimos curiosidad, participar en la distancia de espacio y tiempo de los eventos que no queremos perdernos; lo mismo con nuestras cuentas bancarias: una plataforma nos permite acceder a los depósitos o giros antiguos o recientes. El Servicio de Registro Civil e Identificación (que no es otra cosa que un inmenso archivo) posee otra plataforma desde la cual, por un precio reducido, podemos «bajar» certificados propios o ajenos: nacimientos, matrimonios, divorcios, fallecimientos de millones de chilenos se acumulan en un espacio físico y en un portal accesible a todos quienes quieran utilizarlo; es, finalmente, un archivo en línea. Estos son solo unos pocos ejemplos de cómo funcionan las tecnologías de la información hoy en día y no podemos pensar otra cosa que estos desarrollos irán en incremento día a día.

Las grandes tiendas y supermercados nos ofrecen bonos y descuentos si le revelamos nuestro RUT a la cajera (o le pagamos con tarjeta), y cada compra es minuciosamente almacenada en una base de datos a partir de la cual los expertos en marketing extraen estadísticas para establecer nuestras preferencias comerciales. En estricto rigor, «alguien nos mira» o, al menos, alguien o algo puede mirarnos si quiere hacerlo: saber, por ejemplo, qué champú usamos, qué corte de carne preferimos para el asado dieciochero, si el chocolate es recurrente en nuestra canasta familiar, cómo nos vestimos, y con las tecnologías GPS de nuestros teléfonos móviles, con más o menos un metro de error, se puede saber dónde nos encontramos a cada momento de nuestras vidas. No se trata de programas de inteligencia policial o militar muy rebuscados: mi Facebook me avisa en el momento que escribo estas palabras que una amiga está cerca de mi casa; falta solo que me sugiera invitarla a conversar en el café cercano —que aparece claramente georreferenciado y calificado por sus visitantes— porque hace poco fue su cumpleaños, también avisado oportunamente. No quisiera parecer apocalíptica, pero la verdad es que no es un chiste: «todos los nombres» (parafraseando a José Saramago) están registrados en bases de datos que contienen información acerca de quiénes éramos y somos, dónde estamos o estuvimos, a quiénes conocemos, dónde nos juntamos, si tenemos nuestras cuentas al día, en forma singular y colectiva.

Incluso las personas que no utilizan las tecnologías de la información habitualmente pueden hoy, con una facilidad impresionante, construir sus archivos: desde luego, se conserva y guarda celosamente la escritura de la casa propia, el contrato de arriendo, de trabajo, la constitución de la sociedad, las liquidaciones de sueldo, las cuentas de la compañía eléctrica, de agua, fotografías familiares (analógicas o digitales) en álbumes físicos o electrónicos, las notas y certificados de estudios, las fichas y exámenes médicos, entre un sinnúmero de papeles repletos de rastros de nuestra presencia en el mundo que se acumulan, inertes, en carpetas dentro de kárdex, o sobre algún mesón, según sea el volumen de la información o la capacidad organizativa del interesado. Todos son documentos que constituyen nuestro archivo de vida. Hace algunos años esto no era así, ni mucho menos: las fotografías eran muy escasas, no existían impresoras ni fotocopias, los «traslados» (copias) de información eran caros, por lo que gran parte de la sociedad no tenía acceso a registrar la información que le pertenecía: para muchos, solo los recuerdos y la memoria de los interesados permitían inmortalizar un rostro, un acto administrativo, una fecha.

Esta novísima clase de archivos confronta y pone en tensión dos grandes disputas de la contemporaneidad: en primer lugar, los mecanismos por el control de la información, que se prolonga desde la formación de los Estados modernos hasta hoy. En segundo lugar, la masificación de la información personal y colectiva que ha impuesto el desarrollo del capitalismo, las tecnologías y el fenómeno de la globalización. En el fondo, la disputa por la memoria que la sociedad —desde el siglo xvi hasta fines del siglo xx— reservaba a una agencia precisa, los archivos tradicionales, los arcontes, los vigilantes, los cuidadores de los recuerdos. En otras palabras, estas instituciones tenían el control político de la memoria institucional o pública del Estado. La misma reflexión puede aplicarse a los archivos de empresas privadas grandes o pequeñas que, en su medio, deberían ejercer las mismas funciones y, de hecho, lo hacen: cuando describíamos los roles de los bancos y la información que nos entregan acerca de nuestros actos financieros y contables estamos hablando de ese tipo de poder: el poder sobre la información relevante. Lo hacen, además, como parte de los activos de su empresa: una empresa (un banco, una industria, etcétera) sin información acerca de sus clientes, proveedores, decisiones, actos, deambula a ciegas dentro del mercado.

Vamos a analizar, preliminarmente, estos conflictos por la hegemonía de la información.

La voz y las voces del archivo

Convengamos, entonces, que los archivos, desde los comienzos de los Estados modernos hasta hoy han sido fundamentales para el desarrollo de los negocios, de los sistemas económicos y también del propio Estado. La forma de gobernar de Felipe II era revisar y autorizar mediante su firma, desde su alcoba en el palacio de El Escorial, en un pequeño espacio destinado a su estudio, cartas y archivos: en vez del rey medieval encabezando sus ejércitos, aparece el rey-estadista que controla los intereses del reino desde el escritorio, desde el buró. Y en ese momento, el archivo se hace cómplice y factor fundamental de la gobernanza; la información acerca de las provincias lejanas y exóticas que le tocaba organizar a él personalmente y a un grupo muy reducido de asesores, se vivía a través de la tinta, ya no de la sangre ni de la experiencia directa, de la conversación, del encuentro. La experiencia escrita y relatada acerca de los asuntos de gobierno era, por entonces, muy restringida, en tanto circulaba entre las cuatro paredes de palacio, pero también porque el alfabetismo se restringía a unos cuantos letrados, hombres laicos y de la Iglesia. Recalco el énfasis masculino de esta frase, porque las mujeres alfabetas eran todavía menos y se reducían a algunas que habían tenido la fuerza para sobreponerse a los estigmas propios del género y/o profesar como monjas. De modo que gobernar era todo lo contrario a lo que hoy enfatizamos: era una gobernanza cerrada, reducida a unos pocos, que manejaban los instrumentos del saber y, por ende, el saber.

El lenguaje del conocimiento se manejaba, además, de manera «hermética». Los códigos del buen gobierno pasaban (y pasan) por el logos positivo: en otras palabras, una serie de cifrados que restringen el discurso oficial. En un momento de la historia, la palabra sustituyó al acto y el lenguaje positivo se transformó en la historia, «las cosas efectivamente dichas». Ese modo de decir pasó a ser la verdad y lo declarado en «otras palabras» (por gente que no tenía la educación ni el nivel moral para decir algo, por ejemplo, el relato oral de la experiencia) dejó de ser un testimonio válido, porque no era verificable. A propósito de uno de sus célebres ensayos históricos, Benjamín Vicuña Mackenna decía: «Tratándose de una empresa tan augusta como es la revelación de la verdad, la comprobación más nimia no es inoficiosa, sino un deber» (Vicuña Mackenna, 1950, p.12).

Las cosas hoy en día han cambiado muchísimo: si bien «el discurso de la verdad» sigue vigente en las teorías historiográficas que se cultivan en muchos lugares —incluso en varias universidades y para qué mencionar en la educación de la historia en las escuelas de nuestro país—, las personas

tenemos más posibilidades de expresar nuestros puntos de vista a través de múltiples soportes, aquellos que describía al inicio de esta intervención. Los recursos tecnológicos de hoy permiten la acumulación, organización, difusión y conservación de experiencias (escritas, audiovisuales, auditivas, etcétera); es decir, de todos «los lenguajes» posibles, en vez del puro lenguaje positivo hegemónico. Revísense a este respecto recursos como los blogs, los portales web, YouTube, Flickr, Spotify, y un larguísimo etcétera, que nos abruma de solo pensarlo. Es en esta fractura de la hegemonía del lenguaje positivo por donde se cuelan, irrumpiendo ruidosas, todas las posibilidades de los archivos «populares» o «comunitarios» de nuestra época.

Con mucha ilusión escucho: «Yo guardo todos mis correos», asumiendo el proceso de provisión de testimonios y vestigios acerca de la propia existencia. «Rompí en mil pedazos tus cartas de amor», dice otro en una exigencia de olvido, de expurgo, de valorización documental. El conservar, el destruir y el olvidar dice relación con esa capacidad que tenemos los seres humanos de recordar a partir de las huellas que deja el transcurrir, y es un gesto de profunda democratización el tener poder sobre las huellas del propio existir.

Los fundamentos de los archivos: la construcción de los recuerdos

Como podemos observar, todo lo descrito hace referencia a archivos. Es necesario aclarar, eso sí, que no toda acumulación de documentos es un archivo. Estos, en efecto, tienen muchos documentos, pero no poseen o guardan todos los documentos que se han escrito. Tal como señalaba Jorge Luis Borges al referirse a la capacidad de recuerdo de su personaje Funes, el memorioso: «Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos» (Borges, 2002).

Los archivos son, en primer lugar, espacios, lugares físicos que guardan información valiosa de personas, instituciones o empresas; cuando hablamos de un lugar nos referimos a un domicilio, un edificio, un recinto donde se albergan los documentos. Veremos más adelante que esta es una característica fundamental del archivo. En segundo lugar, un archivo es un grupo (más o menos grande) de documentos guardados especialmente por una o más personas particulares o públicas (instituciones, colectivos, grupos, comunidades de cualquier tipo), es decir, un archivo es la memoria escrita (material o inmaterial) por sus agentes. En tercer lugar, es la información considerada relevante (valorizada), organizada para su servicio, es decir,

para el acceso. Finalmente, sus funcionarios, los archiveros, son los guardianes (arcontes) de esa memoria: la conservan, organizan y dan acceso a quienes lo requieran. Domiciliación, consignación, garantía de verdad (integridad) y servicio documental son, entonces, los fundamentos de un archivo.

En el mundo que habitamos hay muchas clases de archivos. Algunos se diferencian por el formato de los documentos que conservan: archivos cinematográficos, fotográficos, archivos de papel y pergaminos, digitales, electrónicos. Otros se diferencian por la edad de los documentos que conservan: archivos históricos, de gestión, archivos centrales, archivos administrativos, archivos generales. Otros, por fin, se diferencian por el tipo de productor de los documentos que albergan: archivos nacionales, judiciales, notariales, ministeriales, de gobernaciones, de gobiernos regionales, empresariales, de colección, personales, de comunidades, etcétera.

Como se observa, cada archivo tiene su especificidad de acuerdo con tres criterios fundamentales: el soporte del documento, su ciclo vital y su productor. El productor de un documento, por ejemplo, un «servicio público», constituye la categoría a través de la cual cualquier documento puede ser clasificado, contado, organizado, etiquetado, incluido en un catálogo —sea una fotografía o un video, se encuentre en un archivo de gestión en la secretaría de una gerencia o depositado en un archivo histórico, el documento tuvo un productor que se encuentra o, debiera encontrarse, debidamente señalado—. Cada productor tiene una cantidad de objetivos para cuyo cumplimiento se han diseñado las diversas áreas de su gestión. Pensemos en un periódico: en una empresa periodística existe un área de fotografía en la que trabajan —naturalmente— fotógrafos que obedecen al objetivo central, retratar noticias. Habrá otras unidades de su gestión que harán otras cosas; por ejemplo, harán diseños, entrevistarán y editarán noticias, otros administrarán presupuestos, habrá un departamento de ventas y suscripciones. Así, la máquina de su quehacer se estructura y el archivo documental que de allí deriva va tomando su forma de acuerdo con ese mapa de actividades distintas, que juntas (es decir, en red) materializan la organización de un emprendimiento, en este caso, las gestiones de una institución pública, las tentativas de algún escritor o escritora por llegar al lenguaje perfecto de su creación, etcétera. Todos aquellos documentos aquilatados, valorados, cuidados, puestos al servicio de la comunidad, constituyen el instrumento de la memoria (o mejor, de las memorias) que los hombres y mujeres de un país podemos conocer para construir nuestra memoria e identidad, es decir, nuestro patrimonio histórico y cultural.

Desde estos instrumentos del recuerdo, los historiadores y científicos sociales han podido armar sendas hipótesis que intentan dar cuenta de quiénes somos: por ejemplo, sellos de la identidad de una persona en particular cuando han realizado una biografía, o el cómo y con qué determinantes hemos construido en variados ámbitos el país que tenemos. Edificamos una puesta en escena, con su guion, sus escenarios y sus actores acerca de nosotros mismos, estableciendo a sus protagonistas, cuáles fueron las circunstancias de sus vidas y de sus obras. En palabras de Diana Taylor, la performatividad del archivo que establece y sella los recuerdos «memorables» y borra aquellos cuya irrelevancia o ilegitimidad es reconocida por el entorno y justificaría su desvaloración y destrucción. En el fondo, es la construcción de un yo (nosotros) y de otro (ellos) que se determinan claramente a través del límite entre lo propio y lo ajeno, en una forma muy similar a las definiciones que llevaron a las ciudades medievales a construir sus muros.

Así, la propia definición del archivo constituye, antes que nada, una valorización de testimonios: como dijimos, no es todo lo que se produce en materia documental lo que llega al archivo, sino solo aquello que es signado como memorable. ¿Qué es lo memorable? Es aquí donde muchos pensadores coinciden en que es el propio archivo o la lógica de su que-hacer el que se autogestiona, se autoalimenta, desde el momento mismo en que se definió como parte de aquel devenir transformado en lenguaje positivo; continúa retroalimentando el discurso de lo público y relevante. Por ejemplo, que la fórmula de los «protocolos notariales» se autorreivindica y fortalece en cuanto discurso de verdad, apoyado —claro está— en un sistema administrativo que lo habilita y lo restablece como autoridad cotidianamente. Así ocurriría también con los miles de formulismos burocráticos que demuestran hechos, decisiones, e informan: correspondencia, memorandos, oficios, resoluciones, decretos, órdenes de compra, guías de despacho, facturas, etcétera. Las verdades de un mundo establecido en cuanto norma y discurso jurídico. Un mundo paralelo, construido, cultural, que gestiona nuestra vida pública.

La voz que construye un archivo

Habitualmente un archivo conserva en su mayoría textos, es decir, escrituras que establecen, fijan, marcan una huella —también en su mayoría— respecto de actos administrativos del productor. Al ser rastros o huellas de algo que, necesariamente, ha quedado en el pasado, se establece con ellos una distancia temporal y topográfica del acto que enuncian. Al encontrar-

se distanciados y guardados en el lugar que la autoridad establece para su guarda y servicio, se deposita en ellos el poder de la reconstrucción de los hechos sobre principios de «verdad», traspasando con su materialidad la inestabilidad del tiempo: el archivo construye la perpetuidad. En otras palabras, concentran la autoridad, la distancia y la perpetuidad de las decisiones y actos que realiza alguna autoridad (en cuanto autor y propietario). En este sentido, el documento reemplaza su presencia, lo representa aun cuando esa autoridad ya no se encuentre con nosotros (haya perdido su potestad, su poder, haya muerto, etcétera).

Se produce, entonces, a mi juicio, uno de los fenómenos más interesantes de los archivos: su capacidad de armar genealogías y redes de información que se entrelazan más allá del tiempo y del lugar, develando las lógicas de los procesos históricos relatados en el pasado frente a la mirada actual de quien los revisa en un momento dado. Estas interrelaciones son infinitas y permiten múltiples miradas a través de los tiempos: el documento que para una persona en un momento dado puede ser abominable, para otra, en otra época, puede ser un tesoro de información.

¿Quién es el hablante de estos tesoros?

El punto de inflexión es que los archivos no están constituidos por un solo documento (que podría encontrarse en la biblioteca de un coleccionista), sino por series documentales. Como decíamos, los archivos son lugares distanciados del entorno inmediato, cotidiano, desde donde la autoridad dicta, durante un tiempo, mediante la fijación de las huellas escritas de un productor, la ideología hegemónica que determina su conciencia de sí misma y su poder. Por ejemplo, los documentos que quedaron disponibles una vez que la Real Audiencia se transformó en la Corte de Apelaciones de Santiago y posteriormente en la Corte Suprema. Las pérdidas producidas en esta documentación (que en otro lugar establecí correspondería aproximadamente al 80% de los expedientes originales) no fueron fortuitas: algunos expedientes fueron retirados a propósito de la colección y otros se perdieron por la desaparición forzada a la que la nueva república del siglo XIX impuso sobre el período colonial. Alguien, además, estableció que lo restante del fondo (alrededor de 3.500 volúmenes) debía guardarse en algún lugar especial, el Archivo Histórico en ese momento, que incluso se creó para ese fin; en cambio, no tuvieron esa suerte los documentos provenientes de los jueces de campo o de barrio, entre otros muchos archivos judiciales que se destruyeron entonces.

Reitero, aquello no fue accidental: el fondo Real Audiencia contiene principalmente documentos relativos a causas voluntarias por herencias y propiedades. Es decir, no hay prácticamente documentación acerca de crímenes o simples delitos de la época colonial, salvo un par de notables ejemplos. Es, entonces, el fondo que guarda la información acerca de la constitución de la propiedad rural en el Chile central: interesa en él los planos y mapas que designan las propiedades, las antiguas mercedes de tierras y las encomiendas, los inventarios de esclavos, las disputas por esas propiedades una vez fallecido el poseedor original, la genealogía de esa propiedad, sus deudas y acreedores, el destino de los remates, entre otros aspectos. Esa es la «puesta en escena», el montaje de la historia, la *performance* de la memoria que nos propone ese fondo documental.

En síntesis, esta puesta en escena, esta *performance*, es doble: por una parte, el lenguaje que inscribe la memoria, el lenguaje formal y positivo que reemplaza la realidad de la experiencia y, en segundo lugar, la autoridad que se imprime desde la domiciliación de lo arcóntico, de la verdad determinada por el poder. Es decir, el archivo como espacio que crea realidad y verdad, las que se refieren al Estado moderno, autoritario (despótico, segregador), patriarcal (machista, masculino), heteronormativo (heterosexual), eurocéntrico (racista, xenófobo).

De esta manera, todo lo que no corresponda o no coincida con los fundamentos del poder hegemónico queda fuera de la memoria y, por supuesto, no tiene identidad posible: el pueblo, los indígenas, sirvientes, mujeres, peones, homosexuales, aparecen en esta documentación por añadidura, solo porque no podrían estar ausentes, porque forman parte del escenario en el que esas propiedades o esos bienes se desenvolvían; pero el protagonista es otro, la familia patricia tradicional chilena y sus propiedades, así como las instituciones que le permitieron aquilatar el poder durante la época colonial. Por ejemplo, los homosexuales aparecen en la documentación del archivo solo en su aspecto aberrante: la sodomía que, en cuanto pecado y abyección, es perseguida y castigada por la justicia. Esa es la construcción del pasado que pervive y se distancia desde los expedientes mostrándonos solo una parte del acontecer, la parte que se escribe, no la que se vive, la que se actúa, ni siquiera la que se recuerda. La voz del archivo es, entonces, la voz de una autoridad que no tiene contrapeso, la potestad del poder económico, social y político: una voz profundamente protocolizada en maneras de decir que no representa el pasado, lo significa (lo convierte en signo, señal; lo imprime). Para quienes lo observamos desde la distancia, lo cons-

truye de una manera sesgada, mediatizada antes de ser siquiera contada por algún historiador. Y como construcción, necesariamente es un «bien de consumo»: se construye para ser consumido por los interesados quienes lo retroalimentan a través de su utilización en cuanto parece ser información neutral. Así, proyectada hacia el infinito, la operación sigue simplemente por inercia, igual que la nave espacial rumbo al universo. Pero el tiempo y sus procesos históricos (su lógica), los pensares y haceres independientes de esta maquinaria transcurren a pesar de los archivos: ¿cómo rescatamos para el futuro este fenómeno?

Con una alita rota y sin un espacio de cielo

Además de lo que hemos dicho hasta acá, los archivos tienen otra característica fundamental: su domicilio es el límite entre lo privado y lo público. En efecto, los archivos permiten a todos y todas acceder a la información o, al menos, a muchas más personas que a sus autores originales. Los archivos quedan en algún lugar, justamente, para ser vistos, consultados. En palabras de hoy, permiten y facilitan la transparencia de la información, uno de los ideales de los gobiernos actuales (gobierno abierto).

La existencia de los archivos, por tanto, inhibe y determina el lenguaje público: como hemos dicho, es el lenguaje de la autoridad administrativa, absolutamente formal y jerarquizada: «Cúmpleme informar a Ud...», «resuelvo otorgar», y un largo etcétera, a través del cual se comunican las decisiones de una administración burocrática que se exterioriza a través de estos gestos «oficiales». Así, las autoridades garantizan el cumplimiento responsable de sus decisiones y estas devienen en legítimas. El Estado, la institución, la empresa, incluso la persona, se resguarda de cualquier responsabilidad ulterior.

La vida parece devenir por otros rumbos: rara vez consignado en un documento, el día a día de todos no deja su huella en esos archivos, sino en lo extraordinario, en los momentos del conflicto, del quiebre. En el momento en que escribo estas palabras, los estudiantes arrecian sus manifestaciones en Santiago, ¿quedará reflejada una parte de la vida de aquel joven que corre alejándose del piquete de las fuerzas de orden? Sí: esta tarde el teniente escribirá una bitácora que contendrá su perspectiva de lo ocurrido y, en un lenguaje hiperformalizado, relatará esos segundos en la vida de ese joven al que sus subordinados capturaron. ¿Habrá otra manera de dejar constancia de la vida de ese muchacho? ¿Cómo la podrá estudiar un historiador dentro de unos años? Seguramente podrá recabar su nombre, revisar el audio de la

audiencia de formalización, buscar en el Registro Civil los antecedentes de su vida: ¿quiénes eran sus padres? ¿De qué estrato social provenía? Comparándolo con otros jóvenes podrá, probablemente, plantear una hipótesis acerca de las rebeliones estudiantiles de nuestra época. Lenguajes, archivos, memoria de lo legítimo, de las desobediencias importadas forzosamente al lenguaje oficial, acalladas por el recurso y el escrito. Ese joven detenido quedará signado en papeles que darán cuenta de él, de su delito: pero el archivo no sabe cómo consignar su grito de rebeldía porque el archivo es el lugar de los que obedecen la ley otorgada por los ancestros, es un recinto que solo recoge la insurrección castrada por las agencias del castigo y los archiveros, los sumos sacerdotes y sacerdotisas de la reconciliación del orden. Por eso es tan paradójal que yo sea quien garantice la inmunidad del sistema.

¿En qué lugar (o no lugar) ponemos lo abyecto? ¿Lo que no se espera que exista? ¿Lo pecaminoso? ¿Los desobedientes del orden sexual que, aparentemente, nos impone la naturaleza? ¿Qué pasa con el pedacito de cielo que esperamos los homosexuales y lesbianas, los sexualmente desalineados con el existir de la mayoría?

Permítanme responder a través de la voz de una grande del feminismo, no una gran pensadora como Julieta Kirkwood, pero sí una mujer de acción: Marta Vergara, la gran comunicadora del movimiento sufragista chileno de los años treinta y cuarenta, quien escribió en su autobiografía:

Si estas memorias llegan a leerse estaré ya en una edad en que casi nada importa. Quizás estaré muerta. ¿Podré tener en el recuerdo de mi persona un interés mayor que el demostrado cuando viva? No es creíble. En cambio, hay otra razón, además de la moraleja ya sacada. Mientras escribo miro vivir a las mujeres. Las veo usufructuar de ciertas conquistas sociales no siempre en la forma concebida. La gente piensa en el aire cuando le falta y no cuando respira normalmente. Es natural. Creo, sin embargo, cuánto nos costó ganar lo que hoy nos favorece y quizás garabateando estas líneas pueda ser que un día una mujer cualquiera se detenga a reflexionar con simpatía en el esfuerzo de unas cuantas exaltadas de otros tiempos por hacerles la vida menos dura. No relatamos acciones únicas ni excelsas; muchas otras tienen mayores méritos y mejor derecho para reclamar la atención en los años venideros, pero formamos parte de una historia social en la que nos cupo desempeñar un papel en el reparto y creemos que es conveniente conocer lo que nos ocurrió por el camino (Vergara, 2013, p.99).

Es cierto: las mujeres hoy podemos ejercer profesiones, aspiramos a ser pagadas en igualdad con los hombres, somos electas para algunos cargos públicos, podemos salir en las noches solas con menos temor a ser maltra-

tadas, podemos vivir en pareja y separarnos, incluso podemos divorciarnos y, aunque no tenemos —todavía— control total sobre nuestros propios cuerpos —así como sí lo tienen los hombres—, estamos sin duda en una mejor posición que la enfrentada por Marta Vergara, Elena Caffarena, Olga Poblete, y otras activistas del siglo xx. Pero también es cierto que las mujeres adolecemos hasta hoy de la memoria histórica y de la identidad que crea esa memoria. Sumergidas en el mundo de la historiografía positivista y profundamente patriarcal que nos rodea —y la forma del archivo es en parte responsable de ello—, no tenemos voz que reivindique lo que Gabriela Mistral denominó «las naderías». Eso que se refiere a la dignidad de la vida íntima y cotidiana que, más allá de ser difundida de manera personal, tiene un ámbito de existencia que no se recoge en la historia, o se recoge de manera parcial y sujeta a ciertas modas historiográficas que pasan rápidamente. Eso que se refiere a la historia de los sentimientos, de las emociones, de las decisiones que no van a inscribirse ante ningún notario o registro (como el matrimonio o el nacimiento). Eso de los impulsos y las intuiciones, los temores, el miedo, todo lo que nos hace ser personas y no máquinas jurídicamente correctas. Eso que nos engrandece como sociedad porque nos integra a todos, no solo a los letrados; creo que es eso lo que nos hace falta en esta discusión.

Yo no tengo todas las respuestas; ni siquiera, tal vez, todas las preguntas. Solo tengo aquí mi alita rota que, tal como reclamaba Pedro Lemebel en su *Manifiesto*, espera tener un cielo para volar tal como nació. No quiero cambiar mi ala rota por una que «funcione bien», no quiero un médico que me ponga una prótesis, no quiero que me enseñen a mal volar en esta atmósfera segregadora que hemos construido a través de tantos años. Quiero que el viento que sostiene a los demás en las alturas, me sostenga también a mí, porque puede sostenerme si todos me permiten volar en él. Abrir el espacio para todos y todas no es ya solo un anhelo que divisamos las lesbianas desde el laberinto oscuro de lo reprochable, de lo abyecto. Se ha transformado en una causa política, exige su posición, su lugar en la memoria y sabemos que más temprano que tarde, junto a los demás, llenaremos el cielo de colores.

Bibliografía

Borges, J. L. [1944] (2002). *Artificios*. Barcelona: Alianza.

Vergara, M. (2013). *Memorias de una mujer irreverente*. Santiago: Catalonia.

Vicuña Mackenna, B. (1950). *Los Lisperguer y la Quintrala (doña Catalina de los Ríos)*. Santiago: Zig-Zag.

Panel crítico, región del Maule¹

184

En este panel participó Pedro Emilio Zamorano,² Marcela Albornoz Dachelet,³ Alejandro Morales Yamal,⁴ Angélica Rayen Carimán Davis⁵ y la conferencista Emma de Ramón Acevedo.

El panel hizo énfasis en las voces que están presentes en los archivos: «... cuidar objetos, archivos escritos por la mirada *wingka*, pero ¿cómo conservar nuestra memoria, la memoria ancestral, oral?» (Angélica Carimán). De esta interpelación surgió la pregunta acerca de cómo se protege la memoria de los pueblos originarios, interrogando las maneras en que el archivo puede ser soporte de estas diferencias.

En la discusión se remarcó el tema de la identidad de la región y las propuestas que se están llevando a cabo en ese sentido, planteando la urgencia de una administración del patrimonio con aplicación a la investigación patrimonial. Se propuso la formación de brigadas patrimoniales como mecanismo concreto de la sociedad civil y de las escuelas, involucrando a los actores con su territorio.

Por otro lado, se proclamó el rol de la Universidad de Talca como articuladora y promotora institucional del patrimonio, proponiendo «patrimonializar a nuestra comunidad, a nuestros estudiantes, en un espacio cultural democrático que es para todos» (Marcela Albornoz).

(1) El panel fue moderado por Sonia Montecino Aguirre, profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 2013 y asesora del Ministro Presidente del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

(2) Académico e investigador. Director del Instituto de Estudios Humanísticos Abate Juan Ignacio Molina, de la Universidad de Talca.

(3) Magíster en Edición, poeta y editora. Directora de Extensión Artística y Cultural de la Universidad de Talca y directora de la Editorial de la Universidad de Talca.

(4) Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas de la Universidad de La Frontera. Profesor de Historia y Geografía del Instituto Profesional del Maule y diplomado en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo del Instituto Universitario Ortega y Gasset, Sede Argentina.

(5) Docente de la Universidad Católica del Maule en el Taller de Cultura y Lengua Mapuche. Posee postítulos en Derecho Indígena, Política y Gobierno, Gestión Cultural e Innovación y Emprendimiento. Es vocera del Parlamento Indígena de la región del Maule.

Se planteó la escasa investigación sobre el patrimonio de la zona central realizada —una responsabilidad no solo de las autoridades sino también de la sociedad civil— y se discutió acerca del carácter de la región, definida por Alejandro Morales como «una región eminentemente rural, un espacio que se plantea algo desde el campo chileno, donde está instalada nuestra identidad local y los orígenes del ser maulino» —visión que se vio tensionada cuando se preguntó por la voz y memoria indígena de la zona y cómo se la incorpora en esta visión maulina de la «ruralidad»—.

Se debatió, asimismo, respecto al patrimonio como bien común o de mercado, con dos posturas opuestas al respecto entre los miembros del panel —una que define al patrimonio como un bien común y otra que cree que comparte características de los dos ámbitos—, por lo que se deben encontrar las maneras de que ambas funciones del patrimonio puedan convivir: «yo creo que puede haber turismo desde el mercado, utilizando el patrimonio como un bien de mercado, pero regulado, planificado» (Alejandro Morales).

Desde el público las reflexiones giraron en torno al campo, su reconocimiento y nivel de acceso, evidenciándose una tensión entre la institucionalidad y la ciudadanía, con modos diferentes de aproximación al patrimonio: la primera, desde el mercado, y la segunda, desde lo humano. Finalmente, se planteó la interrogante sobre las formas de transferir hacia la comunidad general la información recopilada en los archivos y generada a partir de investigaciones. En este sentido, se planteó que los medios de comunicación deben estar al servicio de la difusión y promoción del patrimonio, y que la educación es un elemento clave y fundamental, no solo para dar a conocer el patrimonio local sino también para producir investigaciones y propuestas de puesta en valor que potencien la identidad local.

Lo que se preserva, lo que se deja ir: la cultura como narración y conciencia histórica en Chile contemporáneo

187

GABRIEL CASTILLO FADIC*

El presente texto busca situar la noción de patrimonio, tangible e intangible, en relación a la cultura como conjunto consciente e intencionado de tramas narrativas en las que la sociedad pueda reconocerse, tanto para decidir su propia transformación como para comprender y proyectar su historia. El texto explora problemáticamente, a través de estudios de casos, la posibilidad histórica de cultivar esta conciencia.

Hay en Santiago, en el extremo oriente del Parque Balmaceda y en la parte más central de la comuna de Providencia, un monumento que al cabo de 72 años se ha vuelto invisible. Representa lo que me parecen dos colosos; uno de ellos, con las piernas en triángulo y con una rodilla apoyada en el suelo, sostiene sobre sus hombros un plato, o una fuente, o una bandeja, sobre la que se yergue el otro estirándose con la curvatura de un arco para apuntar con el brazo derecho y el dedo índice, al cielo. Cuando digo que se ha vuelto invisible, me refiero a que cuando le pregunto a mis alumnos, muchos de ellos ya adultos y profesionales, qué representa esa escultura situada en un lugar relativamente central de la ciudad, nadie es capaz de dar una respuesta mínimamente satisfactoria y la gran mayoría admite incluso no haberse percatado nunca de su existencia.

A juzgar tanto por la cobertura de prensa para su inauguración, en 1944, como por los comentarios triviales que esta sigue realizando naturalmente al menos hasta comienzos de los años 70 —a propósito, por ejemplo, de la

* Profesor titular y director del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

construcción de la línea 1 del Metro— podríamos fácilmente afirmar que el monumento referido formó parte, por lo menos durante tres décadas, de una especie de saber común ciudadano, de una cultura general que lo hacía necesario y de la que mi generación es probablemente la última heredera. Sin ser intelectuales ni historiadores, tanto mis tías como mis padres, que me llevaban a jugar periódicamente al parque, me habían inculcado que esa escultura, que los demás niños parecían conocer tan bien como yo, era el *Monumento a Rodó*, obra del escultor Tótila Albert; que las figuras representadas eran Ariel y Calibán e, incluso, que Calibán es quien figura sosteniendo sobre sus hombros el plato en el que se apoya Ariel para tocar el cielo.

Los adultos de entonces manejaban muchos más elementos, como el hecho de que Ariel y Calibán eran dos personajes del drama de Shakespeare *La tempestad* y que el Rodó homenajeado era el intelectual uruguayo José Enrique Rodó, autor de un célebre ensayo americanista de 1902, titulado precisamente *Ariel*, considerado, además, no la única pero una de las principales contribuciones a lo que los ensayistas del Cono Sur de la primera mitad del siglo xx erigieron como la denominada doctrina (o primer tópico) *arielista*.

En el drama de Shakespeare, Próspero, mago y duque de Milán, es destituido del trono de la ciudad por una intriga de su hermano, que lo mantiene en el exilio junto a su hija Miranda, en una isla desierta situada en las antípodas de Occidente. Allí ha logrado hacerse de dos coadyuvantes: Ariel, un genio del aire, y Calibán, el único habitante original de la isla, ser abyecto y contrahecho que Próspero se esmera, permanente pero infructuosamente, en educar y domesticar. La trama de la obra comienza realmente cuando, aprovechando su magia, Próspero logra que su hermano y usurpador del trono naufrague en la misma isla donde concretará su venganza.

En el contexto geopolítico hispanoamericano de finales del siglo XIX, las figuras de Ariel y Calibán serán aprovechadas alegóricamente por los intelectuales regionales para caracterizar la oposición de la fuerza bruta pero sin espíritu —atribuida al proyecto de expansión militar e industrial de Estados Unidos— y la espiritualidad sin raigambre tectónica, atribuida al mundo hispanoamericano, un mundo supuestamente lleno de virtudes morales, estéticas, emotivas y afectivas, pero carente del sentido práctico que le permitiera el desarrollo económico y la estabilidad política.

Los más conocidos mentores de esta tesis son Rubén Darío, quien en 1898 publica el ensayo *El triunfo de Calibán*, con el que pretende denunciar la vulgaridad de la fuerza y la ambición de dominación y acumulación esta-

dounidense, junto al ya mencionado Rodó, que, desde una perspectiva más conciliadora, promueve la colaboración entre dos culturas continentales que se necesitan mutuamente. Para Rodó la cultura de la fuerza, de lo bajo, del esfuerzo físico, la cultura de Calibán, requiere para completarse de la cultura espiritual, aérea, de Ariel. Ariel puede encontrar en Calibán su vínculo con lo práctico y Calibán puede humanizarse en Ariel, a quien sostiene en sus hombros para alcanzar el cielo, utopía de la perfecta orientación y construcción humanista de América.

Como podemos concluir, el *Monumento a Rodó* literaliza esta metáfora en el gesto de los dos colosos del Parque Balmaceda y da una forma categórica a otros sistemas de representación binarios ya presentes en las artes y en la literatura del Cono Sur, los que se manifiestan como formas de oposición de la tierra y del aire o, incluso, como formas de suspensión, como en el *Alsino* de Pedro Prado (1920), por ejemplo, variante *criollista* del mito de Ícaro, llevada a la música por Alfonso Leng en un homónimo poema sinfónico. O en *Altazor*, de Huidobro, publicado íntegramente en 1931: isonauta, eternauta paracaidista, cuyo descenso permanente y sin culminación replica la descomposición del contenido semántico de las palabras del poema.

En ambas obras se traduce simbólicamente la suspensión misma de la actividad histórica, que se explica por la coexistencia de sistemas de sentido no compatibles en una relación de superposición que anula parcialmente la realización del proyecto social que cada uno de ellos contiene. Podríamos decir que la invisibilidad que el *Monumento a Rodó* posee hoy ante los ciudadanos es solo la consecuencia directa de la desaparición anterior, entre ellos, de la trama histórica, como narración posible de la sociedad, del mito de *Ariel y Calibán*. Un mito que, como relato, dio consistencia, continuidad y prolongación formal a un monumento que, aunque sigue allí físicamente sobre su zócalo, ha dejado de ser necesario y, por lo tanto, visible.

Por lo demás, la narrativa del primer tópico arielista forjado en la primera mitad del siglo xx tendrá, en la segunda mitad, múltiples variantes y desarrollos, solo que esta vez se mantendrán lejos de la voluntariosa cultura ciudadana, como contenidos de especialista. Uno de los más relevantes, que debemos al ensayista cubano Roberto Fernández Retamar, pero muy especialmente al filósofo mexicano Leopoldo Zea, nos remite a una alegorización mucho menos complaciente de los personajes de Shakespeare: la auténtica situación hispanoamericana es la oposición entre Próspero y Calibán, vale decir, entre el noble, blanco, occidental, detentor del saber

y de la magia, del *logos* que le da la primacía racional, y el salvaje, exótico, subordinado, sin un idioma propio.

Es sabido que Shakespeare toma el nombre Calibán de la palabra caníbal, impresionado por un ensayo de Montaigne sobre los antropófagos del nuevo mundo, y deja indicaciones especiales de que el personaje debe tartamudear. La palabra *bárbaros*, que se estima onomatopéyica por su traducción del tartamudeo, se usaba en Grecia antigua justamente para designar a quienes no hablaban el griego, a quienes no poseían la palabra y, por extensión, la razón. En un célebre pasaje de *La Tempestad*, Próspero le reprocha a Calibán su poca gratitud diciéndole:

Tenía compasión de ti. Me tomé la molestia de hacerte hablar. A cada instante te he enseñado una y otra cosa. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer.

A lo que este responde:

Tú me enseñaste tu idioma y el provecho que saco es que ahora sé cómo maldecir: que la peste roja caiga sobre ti por haberme enseñado tu idioma
(Shakespeare, 1958, p.39).

La cultura hispanoamericana, según Zea, es esta cultura sin idioma o con un idioma impuesto por Occidente, que solo puede tartamudarse. La alternativa es asumir el tartamudeo como una falla lúcida, como un impedimento que, una vez asumido, podría volverse el comienzo creativo de un arte y de una filosofía territorial. El maldecir se transforma en biendecir, el maldito en bendito. Desde el tópico arielista, Zea nos ofrece así otra narración posible, y con ella, un ajuste y una reconstitución crítica del mito de lo americano que propone el *Monumento a Rodó*.

¿Qué significa ajustar y reconstituir un mito? Les ruego que excusen una pequeña digresión de cultura clásica, vicio de profesor de filosofía, que debería permitirnos retomar con mayor claridad el propósito central de nuestra exposición. En un texto muy familiar para quienes cultivamos la estética como disciplina fundamental, la *Poética*, Aristóteles nos introduce en su teoría general de la producción literaria y artística, afirmando su voluntad de tratar el poema (habría que entender aquí, la creación literaria) en su potencia, características y especies, y en su capacidad de componer la trama. Pero esta fórmula, «trama», que a veces se rinde también por argumento o incluso por fábula, en Aristóteles está claramente establecida por la palabra mito (και πως συνιστασθαι τους μυθους) «para la recomposición del mito».

El estudio de la forma poética exige también la comprensión de su modo de recomponer el mito. La traducción de mito por trama no es, sin embargo, errónea. Ella nos recuerda el carácter simultáneamente prosaico y complejo del mito en la antigüedad. El mito es el argumento de una obra, de una tragedia, por ejemplo, o incluso de una situación doméstica (el mito como argumento de una conversación, de una disputa familiar, de una ley), pero también es una formulación intemporal que apela al origen cuando me pregunto: ¿cuál es la trama de la existencia?, ¿cuál es la trama de la muerte?, ¿cuál es la trama de la historia? o, incluso, ¿cuál es la trama de la historia de Chile?

Tomemos como ejemplo una narración legitimada convencionalmente por la tradición académica como mítica: el mito de Edipo. Por este entendemos el conjunto de relatos arcaicos de la tradición oral helénica que nos remiten a la historia del desdichado rey de Tebas que, sin saberlo, realizó un destino terrible al que lo habían condenado los dioses: ser el asesino de su padre y el esposo de su madre. El ciclo de Edipo, que comprende en la tradición oral tanto la historia de sus ascendientes como de sus descendientes, inspira y se complementa en los tres grandes episodios que Sófocles llevará a la escritura y que conocemos como la saga: Edipo Rey, Edipo en Colono y Antígona.

Layo, quien será el padre de Edipo, había secuestrado a un joven príncipe, hijo de un rey que le había dado asilo. El rey, desolado, pide al dios Apolo un castigo ejemplar para este acto de pedofilia, que le será concedido inmediatamente en la forma de una maldición. El hijo que Layo tendrá, cuando llegue a la adultez, le dará muerte. Años más tarde, de vuelta en el trono de Tebas, nace el niño que Layo ha concebido con Yocasta. A fin de conjurar el presagio, su padre lo entrega a un mensajero para que lo abandone en el campo donde pueda ser devorado por las fieras. Pero este se apiada del niño y se lo entrega a un leñador que lo lleva al lejano reino de Corinto, donde el rey y la reina, que no habían tenido descendencia, lo adoptan como hijo propio.

Como sabemos, la tragedia se desata cuando Edipo cumple la mayoría de edad y, tras consultar al oráculo, se entera de la profecía que carga sobre sus hombros. Creyendo que sus verdaderos padres son los reyes de Corinto, decide abandonar el reino para escapar del terrible destino. Pero, en su viaje de autoexilio, da muerte en defensa propia, luego de una discusión en un cruce de caminos, a un señor altanero que viajaba con su escolta. Aunque Edipo lo ignora, el señor es Layo, rey de Tebas, ciudad a la que el joven

llega luego para liberarla de la tiranía de una esfinge y en donde desposará finalmente a la reina viuda, Yocasta. Cuando, luego de una investigación que él mismo alienta, cae en cuenta de la terrible verdad, que ha sido sin saberlo el asesino de su padre y el esposo de su madre, Edipo se automutila, cegándose, y se autoexilia.

Dos mil trescientos años después de su puesta en escritura, un joven filólogo alemán publicó un ensayo sobre la tragedia antigua que tenía por objeto nada menos que la superación de toda la tradición metafísica de Occidente. *El origen de la tragedia*, publicado por Nietzsche en 1872, pareciera tomar la exégesis filológica de la tragedia antigua no solo como un instrumento de interpretación, sino como punto de fundación de una transición a un mundo que estará más allá de todos los valores deductibles de la ontología que él llama socrático-cristiana. Cuando Nietzsche, por ejemplo, dice que la trama de Edipo es «el hombre puro no tiene pecado», estaríamos tentados de decir que esa es solo la interpretación que Nietzsche hace del relato arcaico y original del mito de Edipo. Pero, también podríamos decir, complaciendo a Aristóteles, que «el hombre puro no tiene pecado» es el auténtico mito de Edipo enunciado en el contexto histórico de la Europa terrible y trágica del periodo que va de la Guerra Franco Prusiana a la Primera Guerra Mundial.

O pensemos, solo 24 años después de este ejemplo, en los esfuerzos, acreditados en su correspondencia, de un joven neuropsiquiatra vienés que, después de una estadía en París, intenta darle forma a una nueva teoría del aparato psíquico, que debería combinar el sustrato biológico del individuo y su integración relacional afectiva, en un mundo que se le impone como un principio de realidad. El joven Sigmund Freud recuerda un sueño que lo perturba en los meses posteriores a la pérdida de su padre. En el sueño entra a una tienda donde un letrero reza «tápese los ojos». El enigma reside en la sensación amarga y ambigua de culpabilidad y tristeza que resiente apenas despierta, asociada al recuerdo del padre.

Poco después, enuncia su primera teoría del aparato psíquico, que desarrollará *in extenso* en 1900 en su primera gran obra, *La interpretación de los sueños*. La tesis es la siguiente: hay una condición irreductible de todo sujeto inmerso en la cultura al hecho de ser hijo de una madre que se erige en un primer momento como el objeto primario de un deseo sexuado. No obstante, su adecuación a un principio de realidad requiere de la disipación de este deseo y de la transformación de la identidad materna en una pura figura de protección. Este conflicto, común e insoslayable para la especie humana, implica también la supresión del antagonismo con el padre como

rival sexual, que se realiza como una variante simbólica de la castración. El cartel del sueño obliga a cegarse para no ver aquello que dañaría. En el inconsciente sobrevive aún el deseo originario de matar al padre previo a su disipación en la castración.

Los elementos de correspondencia con el mito arcaico del Edipo son absolutos. El parricidio, el incesto con la madre, la castración en la automutilación, lo consciente y lo inconsciente: en fin, el oráculo como exigencia exegetica. Podríamos decir, como en el caso de Nietzsche, que Freud configura lo que conocemos como el Complejo de Edipo en base a su interpretación del antiguo mito de Edipo. Pero podríamos decir también, mejor aún, que el Complejo de Edipo es la recomposición freudiana del mito de Edipo, su variante actualizada de narración en el contexto de la modernidad europea.

Pensemos, por último, considerando el aporte de la etnografía del siglo xx a la comprensión de los mitos, en la lectura del Edipo que propone Claude Lévi-Strauss en la década del cincuenta. De acuerdo al especialista, Edipo se inscribiría en un ciclo mítico general planetario llamado de autoctonía, según el cual la cultura se situaría ante la disyuntiva ¿el hombre nace de hombre y mujer o nace de la tierra? En Edipo, la clave estaría en la dificultad para movilizarse asociada a su linaje: el nombre de su abuelo, Lábdaco, quiere decir «cojo»; el de su padre, Layo, quiere decir «retorcido», «zurdo», y por extensión, «cojo»; el suyo propio, Edipo, como sabemos, significa «pies hinchados». Edipo expresa, así, en el impedimento de movilidad, la «imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la autoctonía del hombre (así Pausanias, VIII, xxix, 4: *El vegetal es el modelo del hombre*) de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y una mujer» (Lévi-Strauss, 1974, p.239).

Edipo piensa que el desplazamiento geográfico, la huida de Corinto, puede eximirlo de su terrible destino, pero la huida es realmente el impulso para su realización y, por lo tanto, la verificación de la imposibilidad del desplazamiento existencial. Edipo es, existencialmente, un hombre inmóvil, problemática que encuentra su correlato en la formulación siguiente: «La sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo, como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo» (Lévi-Strauss, 1974, p.239).

Concluyendo con este análisis, Lévi-Strauss no solo ofrece una interpretación del mito: ella misma es la recomposición del mito, la reactualización de la trama. Lévi-Strauss no refuta a Freud, ni este a Nietzsche, ni

este último a Sófocles, ni Sófocles a la tradición popular helénica: todos ellos ofrecen tanto recomposiciones posibles del mito como variantes de un sistema narrativo siempre abierto como potencia expresiva histórica.

Suele decirse que la cultura comprende la totalidad de las manifestaciones, modos expresivos, acciones y representaciones de una sociedad. Me parece que se trata de una definición demasiado pasiva y, por lo mismo, poco operatoria, en la medida en que deja a tales acciones y representaciones en el plano de la generación espontánea, sin la conciencia ni la intencionalidad necesarias para abrir la posibilidad de decidir qué debiera preservarse y qué podría dejarse ir. Simplemente existiríamos en un mundo donde, a pesar de nosotros, algunos planos culturales se mantendrían vigentes en un fuera de campo de nuestra conciencia, sin que supiéramos por qué, ni para qué, y otros tantos desaparecerían sin que pudiéramos siquiera percatarnos.

Gilles Deleuze identificaba aquello que los historiadores denominan «periodos de decadencia» en determinadas sociedades con momentos de no visión, en donde las grandes potencias expresivas desaparecían sin que nadie pudiera darse cuenta. La reflexión sobre qué definimos como patrimonio cultural, tangible o intangible, o sobre cómo y por qué preservamos o dejamos ir pasa necesariamente por la alimentación ardua, de largo plazo, de las grandes napas míticas que podrían entretejer y restaurar un sustrato narrativo, fuente de comprensión y fuente de utopía para nuestras sociedades.

Fidel Sepúlveda describía este déficit narrativo a través de su propia recomposición de un mito chilote: el mito del invunche, convertido en un verdadero tópico de chilenidad por ensayistas y narradores nacionales como Lastarria, Edwards Bello, Anguita o José Donoso. En primer lugar, el invunche es el mito de la sociedad anestética y anestésica: la que no siente, la que no percibe. Como engendro con todos sus orificios cosidos (oídos, ojos, nariz, boca, ano, pene) el invunche es un puro inconsciente, una mónada replegada sobre sí misma sin comunicación con el exterior. Pero, como engendro inconsciente y, por lo tanto, acrítico, el invunche es también mito de anhistoricidad, lo cual es refrendado por las deformaciones a que ha sido sometido su cuerpo: una de sus piernas ha sido descoyuntada y cosida a su espalda. Su cabeza, en tanto, ha sido torcida completamente hacia atrás.

Así, cuando el invunche avanza, saltando en una pata o caminando en tres, el cuerpo y la cara nunca se orientan en una misma dirección. En un caso, avanza con el cuerpo y retrocede con la cara; en el otro, avanza con la cara y retrocede con el cuerpo. En una variante nefasta del mito de autocto-

nía, como Edipo, el invunche no puede avanzar por más que se mueva. Ello es, para Sepúlveda, la formalización perfecta de la discapacidad histórica de Chile: en una sociedad impedida sensorialmente, estéticamente, críticamente, la ausencia de mecanismos de autocomprensión y de autonarración se traducen en una supeditación a la historia como un devenir insoslayable y fatal y no como un porvenir por proyectar y por construir.

Luis Oyarzún, gran filósofo chileno, desaparecido muy tempranamente en 1972, decía que el arte, la ciudad y la vida estaban condenadas en Chile por una sociedad de topos, de entes ciegos y subterráneos sin visión de lo inmediato, o bien con una visión que no se realizaba desde los sentidos, sino desde los genitales y el estómago. Esta auténtica forma de la incultura era para Oyarzún, y también para Sepúlveda, una incultura transversal, que, en el plano de la academia, por ejemplo, se expresa en la incapacidad para hacer de la realidad inmediata una realidad particular, específica, que exigiría la elaboración en las artes, las humanidades y las ciencias sociales, de herramientas igualmente específicas, de métodos adecuados que se pudieran distanciar de las nociones más ideológicas de identidad, tradición o folclor. La incapacidad de vincularse a las multiplicidades de lo real estaría, así, sujeta a la paradoja de la permanente sustitución de un centro sin relato, por un relato siempre excéntrico. ¿Qué hacer?

La hermosa historieta *Mampato*, publicada en Chile por la homónima revista infantil entre 1968 y 1978, al final de un ciclo histórico marcado por la vigencia del estado docente («gobernar es educar»), nos presenta como héroe principal a un niño santiaguino de clase media, hijo, amigo y estudiante ejemplar del sistema de instrucción pública. Mampato es un niño esencialmente ilustrado que encarna el proyecto laico de enseñanza que no niega lo religioso, pero lo omite como parte de un proyecto social consensuado. Es también un niño adulto, figura diametralmente opuesta a la infantilización de los adultos que nos ofrece la cultura contemporánea.

En un accidental pero muy excepcional contacto con una civilización extraterrestre, ha recibido por premio un «cinto espaciotemporal». Con él acude a sus dos extremos temporales, pasado y futuro, desde su centro geográfico, para generar el elenco de personajes coadyuvantes que lo acompañará en gran parte de sus aventuras. Estos son Ogú, el hombre prehistórico, y Rena, la niña del futuro post holocausto nuclear. Ambos trazan el eje temporal que afirma la memoria de lugar, la prehistoria y el futuro de Chile: futuro en el que se realiza, a pesar del antecedente trágico de la crisis nuclear planetaria, el proyecto utópico de país encarnado en la historieta.

Una anomalía se produce cuando Mampato decide viajar al futuro de Nueva York, que supone el corazón del avance tecnológico occidental, y no de Santiago. Una vez en su destino, constata con gran tristeza que, luego de un holocausto nuclear en el año 3000, la tierra se ha convertido en un páramo salvaje y que la humanidad, así como la flora y fauna de su tiempo, han desaparecido de la faz del planeta. Las sustituyen formas de vida mutantes, vegetales, animales y diversos tipos de pueblos antropoides con niveles de desarrollo muy primitivos. En el lugar de emplazamiento de las grandes ciudades norteamericanas solo quedan cráteres gigantescos y algunas ruinas cubiertas por la vegetación.

De pronto, Mampato se confronta a la súbita exigencia de salvar a una niña albina de facciones inequívocamente humanas, que le pide auxilio llamándolo por su nombre. La niña está a punto de ser sacrificada por los suyos, una tribu de mutantes albinos que ha descubierto en ella un don que, a sus ojos, la vuelve extraña: la telepatía (de ahí que haya podido «pertelar» el nombre de Mampato). Rena le explica lo ocurrido con la humanidad después de «la gran catástrofe» del siglo 30: todas las especies han mutado y aquellas que descienden del hombre reclaman para sí la herencia de la humanidad y consideran monstruos a los otros. Hay una única esperanza, y es el poderoso llamado telepático que Rena recibe desde el sur, aunque de origen desconocido. Mampato decide ayudarla a viajar para responder al misterioso llamado.

A partir de este conflicto se desenvuelve el episodio, en el cual los niños deben hacer frente a múltiples obstáculos en su travesía. Al final, cuando todo indica que perecerán en el intento, navegando a la deriva, sin víveres, en una frágil embarcación en el golfo de México, son sorpresivamente rescatados desde veloces naves voladoras de compleja tecnología nuclear. No todo estaba perdido. Una pequeña fracción de la humanidad que recibió muy poca radiación durante la gran guerra del pasado mutó en un sentido positivo, desarrollando la telepatía y generando una súper civilización tecnológica de vocación pacífica. «¿Y dónde queda esa civilización?», pregunta Mampato. «¿No reconoces tu propio país?», es la respuesta que recibe mientras desde una ventanilla de la nave se divisa la Portada de Antofagasta y, más tarde, las Torres del Paine, junto a las cuales se sitúa la gran ciudad —referencia velada a la Ciudad de los Césares— a la que desde ahora se integrará Rena.

El mito de autoctonía, que verificábamos antes en la figura de Edipo, se instala aquí con fuerza. El niño de barrio que hasta ahora ha sido capaz de construir su periplo desde el reconocimiento de su territorio, lo subestima

como utopía humana y tecnológica por lo que, infructuosamente, se desplaza hacia el norte del continente, donde el planeta se ha convertido en un páramo radioactivo. De haber permanecido en su periferia, de haberla asumido como centro, Mampato habría logrado satisfacer inmediatamente sus expectativas. El desplazamiento como descalse existencial ha anulado el movimiento como progreso ontológico. Una vez más, en esta figura replicada por Mampato, convergen varios órdenes narrativos asociados a la representación de la inmovilidad.

En su discurso en el Congreso, en 1928, durante su visita al país, José Ortega y Gasset compara a Chile con Sísifo: «ya que, como él, vive junto a una alta serranía y, como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó» (Ortega y Gasset, 1965, p.380). Luego, Aníbal Pinto, en su clásico texto escolar *Chile, un caso de desarrollo frustrado* (1959), tendiente a analizar cuantitativamente la evolución del ingreso y el ahorro en la sociedad chilena en el contexto de los ciclos económicos, hará la asociación entre el cortoplacismo de la memoria nacional y la interpelación que la Reina Roja hace a Alicia en el texto de Lewis Carrol, *Alicia en el país de las maravillas*: «Aquí, usted sabe, le dijo la Reina Roja a Alicia, se necesita correr todo lo que se pueda para permanecer en el mismo sitio» (Pinto, 1959, p.107).

Quisiera excusarme por la disimilitud de mis ejemplos, Totila Álburt, Rodó, *La tempestad*, Edipo, el invunche, Mampato. Podrían haber sido tantos otros, tomados de las fiestas religiosas, de los chistes, de la moda, de la comida y, por cierto, de las artes, porque hasta el más ínfimo motivo expresivo puede ser la variante formalizadora de una narración histórica que, a fuerza de volverse conciencia de la sociedad, llene de vida el mundo de las cosas, de los artefactos, de los gestos, de las acciones. El punto es ¿cómo hacer sólida esa conciencia? ¿Cómo preservarla como el agente último de toda preservación?

No imagino otro modo que no sea en parte la recuperación, en parte la auténtica construcción de un pacto republicano que sitúe en la base de la conciencia ciudadana un sistema de educación pública gratuita, común y laica, desde la formación preescolar hasta la universitaria, donde las voces y la conciencia de la sociedad puedan nutrir regímenes comunitarios de sabiduría, de comprensión y proyección de la historia. La cultura como mero consumo de bienes culturales asociados al sistema de las artes puede derivar en una forma vacía y acrítica de actividad cultural, de no mediar un sustrato narrativo que tenga por centro la calidad de vida en la totalidad de

sus ámbitos. Ámbitos más felices, más desafiantes, más estimulantes, más creativos, más participativos, que movilicen la transformación misma de la historia y de la sociedad.

La pregunta por el lugar del mercado me ha motivado a situarme en esta condición anterior, la de una conciencia que tendría la capacidad de aislar al mercado, de acotarlo fuera de lo esencial: la salud, la educación, la previsión, el transporte, la vida en común, en paz y con felicidad.

Quisiera recordar, para terminar, una hermosa experiencia vivida cuando tuve la fortuna de trabajar, hace ya casi treinta años, en esta querida isla de Chiloé. Se trató de una iniciativa que impulsó, en plena dictadura, el obispo de Ancud, Juan Luis Isern, a través de la radio Estrella del Mar, dependiente del obispado, que por entonces tenía una cobertura regional, y que él llamó los Cuadernos de la Historia. El proyecto consistía en distribuir en la escuela de una determinada comunidad rural, con la mediación de la profesora, un cuaderno dividido en la descripción del pasado, del presente y de un proyecto de porvenir. Los niños tenían que interrogar a los ancianos de su familia y levantar un perfil de los elementos más felices de la vida de la comunidad, destacando luego, en el presente, aquellos que se habían preservado y aquellos que habían desaparecido.

En su evaluación del presente, los niños constataban naturalmente la relatividad de la noción de progreso y la reemplazaban, en el marco del proyecto, por la proposición de un porvenir deseado. La radio, cuando los niños habían completado su investigación, distribuía luego en la comunidad material de grabación y reproducción, les enseñaba a improvisar un estudio y los capacitaba para que grabaran su propio programa informativo con sus palabras, con sus valores, con su jerarquía sobre aquello que era relevante y aquello que no, aquello que valía la pena preservar, aquello que valía la pena restaurar. El programa era luego emitido por la radio, en un espacio de alta sintonía, para toda la región e incluso había intercambios con programas realizados con el mismo criterio en comunidades rurales de Ecuador, Perú o El Salvador.

No sé qué habrá sido de ese hermoso proyecto, pero recuerdo sí la riqueza de algunos de esos Cuadernos de la Historia cuyas copias aún conservo. Me pregunto si, en el contexto de una futura educación pública general, una experiencia como aquella podría ser repetida y multiplicada.

Bibliografía

Lévi-Strauss, C. (1974). *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.

199

Ortega y Gasset, J. (1965). Discurso en el Parlamento chileno, en *Obras Completas*, tomo VIII. Madrid: Revista de Occidente.

Pinto Santa Cruz, A. (1959). *Chile, un caso de desarrollo frustrado*. Santiago: Editorial Universitaria.

Shakespeare, W. (1958). *The Tempest*. Australia: Penguin Books.

Panel crítico, región de los Lagos¹

200

En este panel participó Andrea Teiguel Alarcón,² Anselmo Nuyado Anca-pichun,³ Francisco Ther Ríos,⁴ Rosabetty Muñoz Serón⁵ y el conferencista Gabriel Castillo Fadic.

De acuerdo a los panelistas el patrimonio de Chiloé y su cultura se debe cuidar y preservar, haciendo hincapié en que debe haber una «disposición a relacionarnos desde la reflexividad que este debate requiere y así podamos despejar las sombras del verdadero enemigo que debería asustarnos y que no es otra cosa que el tradicional diálogo de sordos y la desconfianza entre las instituciones, expertos, funcionarios públicos y ciudadanos, gobernantes y gobernados» (Andrea Teiguel). En este sentido, remarcaron la importancia de los movimientos sociales, dado que «la formula la tienen los territorios y las comunidades», y la tendencia a entender la cultura como *souvenir* y pirotecnia, y no como ejes centrales del desarrollo local y nacional.

En este sentido, se propone concebir el patrimonio como territorio y como tiempo: como tiempo, dado que es «tiempo propio para compartir con otros, es el tiempo nuestro, conocido, programado y posible de compartir con otros que ya no están presentes» (Francisco Ther), y como territorio, ya que «el problema es que no pensamos los espacios como espacios amplios de encuentro —por eso mi ponencia se llamaba ‘Retornemos a los afectos’—, porque creo que cuestiones fundamentales de nuestra cultura tiene que ver con el vínculo, la comunidad y el diálogo; uno puede hablar con otro cuando lo respeta, no cuando lo elimina del mapa» (Rosabetty Muñoz).

(1) El panel fue moderado por Evelyn Almonacid Sandoval, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Los Lagos.

(2) Profesora de Castellano de la Universidad Católica Silva Henríquez. Integra la Red de Cultura Chiloé.

(3) Encargado de la Unidad de Investigación lingüística y director en Osorno en la Organización para el Desarrollo Mapuche willeche Munko Kūsoukien.

(4) Antropólogo y Doctor en Antropología. Profesor de la Universidad de Los Lagos.

(5) Poeta y profesora de castellano. Integrante de la Academia Chilena de la Lengua

Desde la visión de Anselmo Nuyado, por otra parte, el patrimonio «nace de una necesidad, no del cacique ni de la machi, sino que nace porque el colectivo mapuche necesita de ese patrimonio»; en ese contexto Nuyado puso el ejemplo del Abuelito Huentellao y Canillo, en San Juan de la Costa, personajes míticos que, pese a que no ha sido reconocidos como patrimonio inmaterial, siguen vigentes para las comunidades huilliches de la zona como reguladores del comportamiento.

Tanto el panel como el público, visibilizaron la necesidad de un trabajo transdisciplinario. Francisco Ther recalcó que las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias deben trabajar en conjunto para superar «esos espacios de ceguera que mantienen esa separación entre lo tangible y lo intangible, por seguir promoviendo una visión monodisciplinar respecto a qué significa el estudio del patrimonio y los territorios específicos».

Finalmente, el público planteó la necesidad de que se incluyan más actores dentro del debate sobre el patrimonio, especialmente la figura de las Direcciones de Administración de Educación Municipal (DAEM) como agente clave, en tanto pueden influir en la incorporación en el currículum regional de un apartado sobre cultura y patrimonio que busque poner en valor la literatura, mitos, historias y lugares de la región, visión cuestionada por quienes argumentan que siempre se le exige a los profesores y a la escuela que enseñe sobre el patrimonio, siendo una labor de todos.

También desde el público surgió la inquietud de cómo conciliar el quehacer de la sociedad con el patrimonio y, en particular, cómo se compatibiliza la subsistencia de las personas con sus prácticas tradicionales: «porque la gente no vive de su patrimonio simplemente porque no es compatible con el ritmo de producción industrial que se le exige desde fuera» (Javier Ferreira).

Creativas paradojas culturales: modernidad e identidad en el Valle Central de Chile

203

JAVIER PINEDO CASTRO*

Exponemos, desde la lectura de algunos pensadores de los últimos años (Pierre Bourdieu, Raymond Williams, Terry Eagleton, Stuart Hall, Zygmunt Bauman), sus definiciones de los conceptos de cultura y patrimonio, para desprender de ellos un horizonte intelectual desde el cual reflexionar sobre los significados que han adoptado esos mismos conceptos en América Latina. Buscamos establecer diferencias específicas que nos permitan comprender la función que ha cumplido la cultura en las sociedades latinoamericanas, y en la chilena en particular, caracterizadas por dos hechos fundamentales: el encuentro con los pueblos originarios y la llegada del proyecto moderno, que transformó a la cultura en una condición de extrañeza, marcadamente política y de necesaria creatividad.

Introducción

Vivimos tiempos acelerados, pero no tan cambiantes, en mi opinión, que puedan poner fin a algunas estructuras que me parece que perdurarán todavía cierto tiempo: no creo que veamos morir la modernidad como proyecto político o filosófico en nuestra vida, como tampoco creo que el liberalismo tenga fecha de defunción cercana.

Sí percibimos, en cambio, las aceleradas transformaciones culturales que vive la humanidad y nosotros mismos. El sentido del arte y de la estética en general, pero sobre todo de la cultura —como la explicación y

* Doctor en Literatura de la Universidad de Lovaina, Bélgica, y docente investigador del Instituto de Humanidades de la Universidad de Talca.

representación simbólica y social de una época— está cambiando debido a la rápida y creciente cercanía de las culturas y los países, a la caída de las distancias geográficas, a la multiplicación de habitantes con más de un idioma y con más de una nacionalidad, así como al intercambio cada vez mayor de productos y personas, todo lo cual está produciendo modificaciones en la manera de concebir la familia, los contactos humanos, la educación, la vida en sociedad, la cultura.

El concepto cultura: algunas consideraciones generales

En una estadía en la Universidad de Cambridge, Inglaterra —la que, junto a Birmingham, tiene una tradición académica de reflexión en los temas de cultura y sociedad, en los trabajos de Raymond Williams, Stuart Hall y Terry Eagleton—, pregunté a mis colegas qué definiciones utilizan para categorizar la cultura. Me respondieron, riendo, que nadie quiere saber de definiciones conceptuales ni de diccionarios, que lo que hay que hacer es trabajar en la realidad y ver cómo operan allí los conceptos. Mi respuesta fue, irónicamente, que vengo de América Latina y que, por tanto, soy un poco tomista y que sin definiciones nosotros no podemos funcionar pública ni privadamente.

Pedro Güell nos ha entregado opiniones de algunos grandes investigadores culturales que han mostrado, junto al interés, su escepticismo sobre el concepto cultura. El primero es Raymond Williams, quien se dedicó como pocos a analizar los fenómenos culturales, afirmó en algún momento: «Cultura. No sé cuántas veces he deseado no haber oído nunca la maldita palabra» (Williams, 1979, citado en Güell, 2008, p.38). También Niklas Luhmann declaró que cultura era uno de los peores conceptos que alguna vez se hubieran creado (Luhmann, 1995, citado en Güell, 2008, p.38). Y, por último, Ulrich Beck habla de los «conceptos zombis», es decir, conceptos que están muertos pero que continúan caminando y entre los cuales el de cultura parece ser el que encabeza la marcha delante de «soberanía», «clase social», «nación», «identidad», etcétera (citado por Bauman, 2015, p.18). El propio Terry Eagleton, señala que «'Cultura' es una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa. Aunque el término que a veces se toma por su opuesto, 'naturaleza', parece llevarse la palma. Pese a que hoy día se ha puesto de moda ver la naturaleza como un derivado de la cultura» (2001, p.12)

Como sea, me interesa reflexionar, brevemente y sin dogmatismos, sobre este concepto en el mundo actual y, comparativamente, sobre su funcionamiento en América Latina, donde, en principio, no tiene nada de

«zombi», sino que, por el contrario, aparece como sinónimo de identidad social y política liberadora. La dificultad radica en que cada escuela o cada pensador ofrecen sus propias y diversas definiciones desde la estética, la antropología, la sociología, el marxismo, los estudios culturales, la dimensión política, y el psicoanálisis.

Pero, además, se habla de «cultura y democracia», de «diversidad cultural», de «multiculturalidad» y de «interculturalidad». Se menciona la importancia de la cultura en el desarrollo de la sociedad y se escucha decir que Chile tiene un problema económico y social, pero sobre todo un problema cultural. ¿Qué se está diciendo? ¿Cómo se resuelve el problema cultural de Chile? Algunos creen que se debe poner al país completo en el sillón de psiquiatra como si el problema fuera psicológico y no cultural. Por último, en la prensa se repite una y otra vez el tema de la banalización actual de la cultura.

El origen del concepto es bastante conocido y deriva de la raíz latina *colare*, asociado con actividades de preservación y cuidado agrícola, pues los romanos consideraban a la agricultura como la actividad «cultural» por excelencia. Se trataba de seleccionar las mejores plantas de la huerta y eliminar la maleza. A ese ejercicio se le llamaba «horticultura», y llevado a términos humanos, podría traducirse como cuidar los rasgos positivos y refrenar los otros, aunque en un segundo plano, también significa pasar de la naturaleza al espíritu. Más tarde, esta misma concepción fue muy útil al mundo católico, pues permitía diferenciar a aquellos que cultivaban el espíritu. Es decir, una concepción de la cultura con apellido que permitía al concepto ir avanzando hacia direcciones manipulables desde el poder, fenómeno que, en mi opinión, alcanzó su gran definición y desarrollo con la aparición del proyecto ilustrado moderno del siglo XVIII, que contó con el apoyo de grandes pensadores (Kant, Locke, Montesquieu, Voltaire), pero también de políticos (el káiser Federico el Grande, Catalina de Rusia y Carlos III), además de Hegel, Mozart, Goethe, Beethoven y Schiller.

Todos ellos imaginaron el concepto «cultura» como una herramienta con fines admirables: construir, por primera vez y definitivamente, un ciudadano emancipado de temores y tradiciones, consciente de sus derechos y deberes, constructor de una nación de iguales. Un europeo que, además de su nacionalidad, pudiera ser habitante del cosmos, un «cosmopolita», conocedor de los idiomas y costumbres de otros pueblos, un ciudadano amable y educado, hábil en los negocios, lector, pensador y arquitecto de sí mismo. Todo en masculino. Todo en blanco.

Cultura y modernidad

El proyecto moderno no solo corresponde a una filosofía, sino también a un modo de vida que influyó en ciertas preferencias políticas (el liberalismo y la república); en formas jurídicas y constitucionales (la democracia y la participación ciudadana); en una literatura y un arte que reconoce y profundiza la interioridad del individuo, la que expone cada vez con mayor franqueza. Un sujeto interesado en las clasificaciones de Linneo y en los viajes de Humboldt y Darwin; en el progreso económico y las teorías de Locke y Smith, que promueven un individualismo mayor y una mano que se hace progresivamente más y más invisible. Incluso, en la arquitectura, con un nuevo modelo habitacional que incluía espacios reservados para la intimidad personal, y, por último, en la creación de nuevas disciplinas como la sociología y luego la psicología y sus derivados.

Es una convergencia de ideas de una docena de autores que, sin ponerse de acuerdo, apuntaban a defender la preeminencia de la razón (el cogito cartesiano), la mayoría de edad kantiana (centrada por primera vez, según Foucault, en la experiencia del presente) y las propuestas de una conciencia emancipada. Todo lo cual iría en contra de las fuerzas irracionales, de los miedos y del pasado. Es el proyecto de un individuo ilustrado y moderno y de un Estado nación que hay que proteger e identificar con ciertos símbolos considerados casi como sagrados.

Fue un proyecto que se expandió a las periferias y resultó muy difícil de evitar: la unión de política, ciencia, matemáticas y filosofía con un sujeto social, joven, masculino, astuto, siempre triunfante, resultó imparable. Aunque haya sido un proyecto nacido solo para ellos mismos, los europeos, y que se transformó en un proyecto que delimitó los lugares que les corresponden a ciertas naciones y a los habitantes de determinados géneros en su interior, que estableció clases sociales, grupos culturales, dirigentes y dirigidos, así como las labores de cada uno de ellos en el conjunto social.

Un proyecto que tuvo éxitos militares, como la guerra de los norteamericanos contra los ingleses en 1776 y el surgimiento de los Estados Unidos —un país sin nombre, según Gabriela Mistral—, como el gran producto de la modernidad. Una nación pequeña que, en una generación, se transformó en un continente que se extendió del Atlántico al Pacífico y de Alaska al Caribe. Y poco después, con los mismos principios, el triunfo en Francia, iluminada por Marianne —la diosa razón— que, con sus pechos al aire, alimentaba maternalmente a sus hambrientos hijos que caminaban cantando desde la meridional Marsella hasta el dorado París, portando el gorro frigio de los *sans culottes* que cantaban La Marsellesa.

Nadie podrá pensar que fue poca cosa si agregamos, además, que bajo ese mismo proyecto se realizó la independencia de América Latina. Una gigantesca corriente de ideas que movilizó a millones de seres humanos, que levantó ciudades donde había desiertos, que cortó cabezas de reyes y príncipes, que exterminó poblaciones completa de nativos, que utilizó centenares de miles de cuerpos esclavizados, que cruzó los mares buscando fuentes de energía y alimento, que compró y vendió todo lo que se podía comprar y vender, que levantó y borró fronteras, que escribió grandes obras épicas y que, para todo esto, necesitó a la cultura que, coquetamente, se prestó para apoyar y también para disentir, al mismo tiempo.

La cultura ha sido, así, un instrumento utilizado para construir sistemas sociales y para dar sentidos encarnados en símbolos a esos sistemas. O, acaso, no se declara como un hecho histórico, pero también cultural, cuando Hegel, en 1806, desde la ventana de la universidad de Jena, al ver pasar a Napoleón, exclamó que había visto «el alma del mundo», estableciendo una estrecha relación entre política, cultura y modernidad.¹

En otras palabras, la cultura es la fuente semántica de «sentidos» (Clifford Geertz) con que damos significados a los fenómenos de la vida cotidiana para poder interactuar socialmente.

Sin embargo, el proyecto moderno tuvo sus grietas y es bien conocida la explicación de Bauman, quien concibe a la cultura como el instrumento político filosófico surgido en la Ilustración y que se habría agotado desde mediados del siglo xx en su solidez, siendo reemplazado por una cultura que denomina «líquida», perdiendo en la actualidad su sentido orientador, transformada en un producto de consumo sometido a las leyes del mercado. Bauman señala que la cultura actual no intenta educar, elevar el gusto, corregir las costumbres de las masas, como en el siglo xviii y xix, que correspondía a la fase sólida de la modernidad, en la que la cultura era un «mecanismo conservador, al servicio del statu quo, destinado a estabilizar y proteger al Estado nación de los cambios y las ‘contracorrientes’...» (2013, p.16).

La cultura ya no es más una cuestión del Estado, pues ya no existe más un Estado cultural, sino un mercado cultural.² Por supuesto, Bauman está pensando sobre todo en Europa. Su idea central, y me remito a él por ser uno

(1) «He visto al Emperador —esa alma del mundo— salir de la ciudad para pasar revista a sus tropas; es una sensación maravillosa ver un hombre como él que, concentrado aquí en un punto, a caballo, se extiende por el mundo y lo domina...», le escribe Hegel a su amigo Niethammer, el 13 de octubre de 1806.

(2) Ver entrevista a Zygmunt Bauman en *El Mercurio*, 27 de septiembre del 2015.

de los más recientes, es que, habiéndose transformado el proyecto moderno —con su solidez original— en un proyecto líquido, arrastró consigo a la cultura, que perdió el rol de constructora de ciudadanos para convertirse en promotora de consumos no diferenciados por su calidad sino por sus arrolladoras y fugaces variedades.

Bauman afirma que a los filósofos del siglo XVIII les correspondió «ilustrar» y «cultivar» al «pueblo» para formar ciudadanos, lo que desapareció con la crisis posterior de la modernidad. De este hecho proviene el desconcierto de los teóricos, desde mediados del siglo XX, que ya no comprenden la situación cultural asociada al consumo desenfrenado, a la incorporación de la vulgaridad y el fin del predominio de las élites culturales. La moda y el cambio ha reemplazado a lo clásico y estable:

Su rol (de la cultura) como agente de cambio, otrora emancipatorio, se ve opacado por su actual función depositaria: su fin es ahora el de seducir clientes, antes que el de ilustrar al pueblo. La concepción estética clásica, representada, por ejemplo, por Oscar Wilde, es remplazada por el ansia de satisfacción y solución de necesidades y problemas individuales. Ahora, además, el principio regente del elitismo cultural es «lo omnívoro»: la aceptación de todos los gustos con imparcialidad y sin preferencia inequívoca, la flexibilidad casi total de las preferencias estéticas

(Piccoli, 2013, p.55)

Este nuevo papel de la cultura es lo que, siguiendo a Bauman, ha producido el malestar de pensadores, como Bourdieu, para quien las obras de arte destinadas al consumo estético indicaban, señalaban y protegían las divisiones entre clases, demarcando y fortificando legiblemente las fronteras que separaban a unas de otras. A fin de trazar fronteras inequívocas y protegerlas con eficacia, todos los *objets d'art*, o al menos una significativa mayoría, debían estar destinados a conjuntos mutuamente excluyentes, cuyos contenidos no correspondía mezclar ni aprobar o poseer de forma simultánea «... Había gustos de las élites —‘alta cultura’ por naturaleza—, gustos mediocres o ‘filisteos’ típicos de la clase media y gustos ‘vulgares’, venerados por las clases bajas: y mezclar esos gustos era más difícil que mezclar agua con fuego» (Bourdieu citado por Bauman, 2013, p.10).

Bauman es muy claro al señalar que la cultura pasó de ser un «estimulante» para transformarse en un «tranquilizante», pues dejó de ser «el arsenal de una revolución moderna» para transformarse en «un depósito de productos conservantes» (Bauman, 2013, p.16).

La crisis de la modernidad ilustrada trajo consigo nuevas lecturas y protagonistas: la postmodernidad, el pensamiento débil, los estudios culturales, cierto neomarxismo en la obra de Raymond Williams y su intento de aterrizar la cultura en las prácticas cotidianas de la sociedad globalizada posindustrial. Por cierto, algo de ello ya había sido planteado por los miembros de la Escuela de Frankfurt, particularmente por Adorno, en sus descripciones de un mundo social y cultural sometido a guerras mundiales, la cultura de masas y su presencia social, las industrias culturales asociadas a la reproducción en serie, el cine, y la presencia de las vanguardias. Todo lo cual reflejaba nuevos efectos de alienación espiritual y un debilitamiento del individuo surgido en la modernidad, ahora sometido más a las leyes del mercado que a espacios en los que pudiera satisfacer sus necesidades artísticas. Adorno, junto a Horkheimer, fueron quienes propusieron el concepto de «industria cultural» como un sistema repetitivo de engaño de las masas. El «opio del pueblo», denunciado por Marx, ya no era la religión sino la cultura (Cabot, 2011).

Incluso con antelación, Marx, Nietzsche y Freud fueron los grandes anunciadores de la crisis del proyecto moderno. El primero, sometió las creaciones culturales (supraestructurales) a las leyes de la realidad social (infraestructura), negando la visión elevada y superior que se tenía de ellas anteriormente. Como se sabe, para Marx, la base económica modifica la cultura (y no al revés). Por su parte, Freud postuló una contracción fundamental entre individuo y sociedad, entre el «principio del placer» y el «principio de realidad», conflicto que se resuelve a través de un proceso de sublimación que transforma la represión en obras culturales. En el caso de Nietzsche, como en los dos anteriores, su concepción de la cultura es coincidente en sus reparos al proyecto moderno: criticó fuertemente la cultura occidental por considerarla agotada en sus aspectos filosóficos, morales y culturales y apostó a una cultura nueva, creada desde la voluntad.

Para Freud, según Eric Fromm, el individuo siempre está en conflicto y no en cooperación con los demás. La idea final de Freud, expresada en *El malestar en la cultura*, es que el hombre será feliz cuando regrese al estado de naturaleza y para lograrlo no debe estar atado a restricciones. En cambio, para el propio Fromm la cultura es la que nos permite convivir con los demás y es el aislamiento el que lleva a la alienación y la muerte (Fromm, 2013, p.41).

He ofrecido solo una pequeña muestra, evitando sobrecargar esta teorización que podría extenderse a las ideas de Edward Tylor, Franz Boas, Malinowski, Clifford Geertz, Raymond Williams, Stuart Hall, Anthony Gid-

dens, Edwards Said, entre otros, que han intentado aportar a una definición nueva de cultura, válida para la sociedad contemporánea. Entre todos, y a medida que transcurría el siglo xx, hicieron que el concepto fuera mutando y ampliando su alcance a nuevas realidades políticas y a nuevos sujetos. Williams abrió el camino para nuevas expresiones de la cultura, como la cultura campesina inglesa —señalando distinciones entre «cultura establecida» y la «cultura común»— o el estudio de la moda, el cine y las diversas culturas de las clases sociales; es decir, en contra de una visión cultural única y dominante. Y estableció niveles al interior del concepto, tales como lo dominante, lo residual y lo emergente (Williams, 2001a).

De alguna manera, todos ellos, para referirse al concepto cultura, han cuestionado tres asuntos básicos: la no sobrevivencia del proyecto moderno en la sociedad actual, la ausencia cada vez mayor del sujeto que sostenía en sus hombros ese proyecto y, por último, la cultura que, como un cemento simbólico, aglutinaba a los dos anteriores:

Esta crisis ha permitido a su vez el surgimiento de nuevos paisajes culturales y nuevos referentes de clase, género, sexualidad, etnicidad, raza y nacionalidad (...) Estas transformaciones también están cambiando nuestras identidades personales, minando nuestro sentido de nosotros mismos como sujetos integrados (Hall, 1992, p.275).

Escribe el jamaquino británico Stuart Hall, quien ha insistido especialmente en la crisis del sujeto de la Ilustración:

El sujeto de la Ilustración estaba basado en una concepción del sujeto humano como individuo totalmente centrado y unificado, dotado de las capacidades de razón, consciencia y acción, cuyo «centro» consistía de un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a este, permaneciendo esencialmente igual —continuo o idéntico a sí mismo— a lo largo de la existencia del individuo (1992, p.275).

Hall posee una imagen de la modernidad, heredada de Marx, como una realidad en la que el cambio es lo único permanente:

Como dijo Marx acerca de la modernidad, «[es una] revolución constante de la producción, una incesante conmoción de todas las relaciones sociales, una incertidumbre y agitación continua (...) Todas las relaciones fijas, estancadas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas, son desechadas, todas las recién formadas quedan obsoletas antes de llegar a cosificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire...»

(Marx y Engels 1973, p.70, citado por Hall, 1992, p.599).

Esta es justamente la diferencia entre las sociedades «modernas» y las «tradicionales». Anthony Giddens argumenta:

En las sociedades tradicionales se honra el pasado y se valorizan los símbolos porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es un medio para manejar el tiempo y el espacio que inserta cualquier actividad o experiencia particular dentro de la continuidad del pasado, presente y futuro, que a su vez son estructurados por prácticas sociales recurrentes

(Giddens, 1990, pp.37-38, citado por Hall, 1992, p.599).

211

El hecho es que tanto Hall como Giddens, Harvey, Laclau y Bauman, ya no confían en la modernidad, lo que, por otra parte, se asocia a una disminución en el estudio de las humanidades tanto en la enseñanza escolar como universitaria.

Y por falta de tiempo no hemos dicho nada sobre el concepto de «entre-lugar», popularizado por el poscolonialista indio Homi Bhabha para definir el sentido de la cultura en la sociedad postmoderna dominada por un mestizaje global y de las identidades planetizadas.³ Tampoco de Immanuel Wallerstein y su concepción de un «sistema mundo», que a su vez se expresa en la hermosa imagen de la Tierra, que utiliza David Harvey, como un «planeta-nave espacial», ocupado por todos los seres humanos. Ni de Benedict Anderson, que incorporó el concepto de «comunidades imaginadas» para definir el funcionamiento de las nacionalidades (que corresponden a las «geografías imaginarias» de Edward Said). En todo caso, pareciera que, finalmente, los antropólogos nos han convencido que «todo es cultura» y que está en todas partes.

El concepto de cultura en América Latina y su relación con la modernidad y la identidad

En este contexto, podemos observar que, mientras en el viejo continente se constata la pérdida de la sociedad ilustrada, en América Latina ha habido una tendencia por dejar atrás la tradición y alcanzar la modernización social. En mi opinión, las particularidades de América se manifiestan a partir de dos aspectos básicos: la llegada de un proyecto moderno ilustrado, en su versión católica (traído por europeos peninsulares y, más tarde, transformado por aportes británicos y estadounidenses en un proyecto capitalista industrial que nunca logró la fuerza del proyecto original) y, en segundo

(3) El concepto «entre lugar» tiene su origen en el ensayista brasileño, Silviano Santiago, que lo utiliza por primera vez en *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural* (1978), y específicamente en el capítulo «O entre-lugar do discurso latino-americano».

lugar, la presencia de numerosas poblaciones indígenas, nativas, originarias, que vivieron esta situación como una imposición y que darían origen a sociedades mestizas y criollas, constitutivas de formas culturales originales debido a un mestizaje nunca visto con anterioridad. Ambas, situaciones inherentes a lo que Garretón denomina como «espacio cultural latinoamericano»:⁴ es decir, la presencia de un proyecto particular de modernidad y sus consecuencias laterales en poblaciones claramente no modernas.

Estos factores han marcado a nuestro país y nuestro continente y fueron analizados por nuestros pensadores con una mirada doble que ha dividido prácticamente todas las percepciones que tenemos sobre América Latina: por una parte, aquellos que optaron por una identificación con el mundo popular respetando sus símbolos, culturas y economías y, por otra, aquellos que propusieron un acercamiento al mundo desarrollado. A los primeros, se les denomina «identitarios» porque se negaron a la extranjerización y asumieron el propio ser encarnado en una forma de pensar y de vivir específica. A los segundos, se les denomina «modernizadores» porque negaron la identidad nacional y quisieron ajustarla a la cultura de la Ilustración, el liberalismo, la burguesía, la industrialización y la inmigración europea.

Este es uno de los debates más permanentes que hemos enfrentado: la dificultad y desgarros de tener que optar entre la tradición y los valores estables de las relaciones patriarcales junto al reconocimiento de una identidad cultural propia y; por otro lado, los afanes por lograr el desarrollo, la innovación, la escolaridad, el urbanismo y la libertad individual asociados al proyecto moderno.

El concepto de identidad debe ser uno de los más utilizados por la literatura y el pensamiento latinoamericano y, en algunos casos, llegó a constituirse en una obsesión por saber cuál era esa quintaesencia que definía la realidad, el espíritu y la historia de América Latina. Los libros sobre este concepto son interminables y particularmente en la década del 80 y 90 se realizaron múltiples debates sobre la oposición identidad-modernidad. La pregunta por la identidad, desde el primer día, es el reflejo de la imagen de América como algo tan nuevo, que ni siquiera un hombre como Simón Bolívar logró saber quiénes eran sus propios compatriotas: «Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una

(4) Ver Garretón, M. A. (coord.); Martín Barbero, J. et al. (2003). *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*. Santiago: FCE. Ver, además, Garretón, M. A. (1999). *América latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Bogotá: Andrés Bello.

emanación de la Europa, (...) Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos» (Bolívar, 1819).

Durante los siglos XIX y el XX, nuestros pensadores y hombres de letras intentaron saber qué hacer con este nuevo mundo. Y las posiciones parecen correr siempre en paralelo. El iniciador de las posiciones más modernizadoras es Domingo Faustino Sarmiento, que en su conocido *Facundo* (1845) describió la realidad de su país, Argentina, en dos mundos opuestos: uno, «civilizado» (la ciudad, el inmigrante europeo, las leyes, la lectura, el liberalismo) y el otro, «bárbaro» (graficado en la pampa, el gaucho, la ignorancia, la no urbanidad.) José Enrique Rodó, en su libro *Ariel* (1900), realizó una reflexión en la que la pregunta por la cultura latinoamericana se asocia al cultivo del espíritu y al modelo europeo. Es un texto dirigido a los jóvenes de América para que consideren que se trata de una América Latina atrasada pero dominada por el espíritu sembrado aquí por la Europa mediterránea, y que terminará dominando por sobre la razón práctica y materialista: Ariel sobre Calibán.

En contraposición, José Martí con su libro *Nuestra América* (1891), postuló la visión contraria a Sarmiento, proponiendo que la verdadera identidad de los países latinoamericanos estaba anclada en el mundo popular, en el campesino, el mestizo y el negro caribeño. Es decir, los habitantes de una América diferente a la del norte.

Rodó no fue el único que expresó la posición nostálgica de haber perdido el espíritu y los valores de Europa. Alfonso Reyes participaba de ideas similares:

Hablar de civilización americana sería, en el caso, inoportuno; ello nos conduciría hacia las regiones arqueológicas que caen fuera de nuestro asunto. Hablar de cultura americana sería algo equívoco; ello nos haría pensar solamente en una rama del árbol de Europa trasplantada al suelo americano. En cambio, podemos hablar de la inteligencia americana, su visión de la vida y su acción en la vida. Esto nos permitirá definir, aunque sea provisionalmente, el matiz de América (Reyes, 1936).

Héctor A. Murena y Jorge Luis Borges se lamentaron por esa misma pérdida. Murena se pregunta por la existencia o no de una cultura latinoamericana y, en principio, responde afirmativamente en base a la gran cantidad de libros escritos por latinoamericanos sobre ese tema (Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Hostos, Rodó, Sierra, Montalvo, Freyre, etcétera). Sin embargo, en su opinión son obras marcadas por los conflictos políticos contingentes,

que no han ascendido a niveles culturales que trasciendan el tiempo como para constituirse en reales aportes al desarrollo de la cultura y el espíritu.

Pero la pregunta de Murena se complica pues si la cultura es expresión de «lo que somos», eso es justamente lo que no sabemos:

«¡Otra vez la misma cuestión! ¡Qué somos...!» Y responde con sus famosos sí y no: «¿Somos europeos? Sí y no. ¿Somos indígenas? Sí y no. ¿Somos algo nuevo? Sí y no. ¿Somos algo viejo? Sí y no. ¿Correspondemos al destierro o al origen? Sí y no»

(Murena, 1962, p.54).

Es lo que denomina como un «estrabismo cultural»: «Nuestra cultura simuló ser europea, simuló ser india, simuló ser lo que no era. Porque ¡es americana! ¿Americana? ¿Entonces qué es ser americana?»

(1962, p.62).

En todo caso, Murena posee una visión escéptica del continente:

Basta con observar las ciudades latinoamericanas: en efecto, callejuelas de Lima, de Santiago, avenidas interminables de Buenos Aires, arquitecturas chatas de Montevideo, calcos de estilos europeos —en los mejores casos— en los que los estilos desaparecieron, o sencillamente horrores. ¿Cuál es la característica de quienes los construyeron? Incapacidad para ver (...) La más humilde vivienda europea ayuda a vivir, porque, además de cobijar expresa algo. Tanto el palacio como el tugurio latinoamericano ayudan a morir, porque al no expresar nada, reprimen, agostan algo

(1962, p.62).

Es lo que denominará en otra publicación como el «pecado original de América»: «He aquí los hechos: en un tiempo habitábamos una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa. De pronto, fuimos expulsados de ella, caímos en otra tierra, en una tierra en bruto, vacua de espíritu, a la que dimos en llamar América» (1962, p.163).

Son ideas escritas a comienzos de los años sesenta que ya no tienen relevancia, pero que en su momento fueron muy utilizadas y nos permiten saber cuánto hemos avanzado en términos filosóficos y culturales en nuestras reflexiones sobre la cultura y la identidad.

Entre los identitarios que postulaban la construcción de un futuro desde la propia realidad se encuentran algunos pensadores mexicanos como José Vasconcelos, que propuso para América el lugar de las grandes síntesis culturales que terminarían por imponerse, dada la mayor creatividad del mestizo biológico y cultural.

Un caso interesante de mestizaje es el que menciona Alejo Carpentier en su novela *Los pasos perdidos* (1953), en la que el protagonista encuentra en el portal de una iglesia caribeña, esculpido en la piedra, un coro de ángeles que dan la bienvenida a los justos que suben al cielo. Entre ellos, alguien ha incorporado algunos ángeles que, junto a las liras y las flautas de David, tocan unas maracas. Un mestizaje que se reproducía incluso en las alturas celestiales con la presencia de esos ángeles puestos allí para alegrar a los justos con un poco más de ritmo tropical.

Por otro lado, aquí no hubo la presencia de un proyecto y de un ciudadano ilustrado clásico, pero tampoco los males de la modernidad en su despiadada versión industrial capitalista. Tuvimos modernizadores e identitarios casi por partes iguales, pero con una tendencia a sensibilizar ante la mal llamada «barbarie», desde José Hernández y José Martí hasta Leopoldo Zea, que escribe un texto titulado, justamente, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, como una manera de mirarse hacia sí mismo: autoconocimiento o, mejor, auto reconocimiento, para que «... el hombre deje de ser el lobo del hombre y reo, y sea, pura y simplemente hombre» (Zea, 1988, p.258).

Así, la cultura en América Latina tuvo la doble función de, por una parte, «civilizar» al continente y, por otra, mantenerlo igual a sí mismo (Devés, 2000). Pero la función más extendida de la cultura ha sido la de cumplir un rol político que contribuya a modificar la realidad. Nelly Richard, haciéndose cargo de lo pensado por su generación, escribe que «lo ‘político’ no puede desligarse de lo ‘cultural’, ya que las imágenes producen imaginarios y estos, a su vez, activan o bien desactivan la imaginación crítica para anticipar cambios o deconstruir hegemonías» (Richard, 2010, p.75).

Bernardo Subercaseaux, que ha escrito varios estudios sobre historia y cultura en Chile, participa de una concepción similar, incluso cercana a la de liberación:

Hasta el siglo XIX, las culturas hegemónicas aplastaban a las minorías étnicas y destruían las culturas autóctonas. Las políticas de desarrollo del Estado nación en los siglos XIX y XX no interrumpieron esa práctica: construían la nación una y homogénea, prescindiendo de los derechos de las minorías. En cambio, en la actualidad se considera la diversidad que postula que «todas las culturas tienen el mismo valor», lo que permite que una «novela clásica puede estar en formato de cómic

(Subercaseaux, 2015, p.106).

Nuestro concepto de cultura siempre ha sido político: desde el inicio mismo de nuestras letras y nuestros intelectuales, la literatura fue instrumento de un programa político para alcanzar el dominio del Estado: es decir, la cultura como una manera primera, básica, de habitar el mundo.

He leído recientemente el texto *La construcción cultural de Chile* y en los escritos de estos autores, más allá de sus variantes, queda clara la estrecha relación entre política y cultura. Por ejemplo, en el artículo del poeta Elicura Chihuailaf, «Chile y su identidad / su almididad: su ternura / su dignidad pendiente», estamos frente a una reflexión literaria, cultural, pero que fundamentalmente intenta un cambio político en el país, establecer una distinción entre dos comunidades, dos países, dos culturas: la chilena (curiosamente considerada como blanca y moderna) y la comunidad mapuche, aislada de la primera.

Por su parte, el planteamiento de Sonia Montecino, al reconocer tanto las exclusiones como los aportes de la mujer a la cultura como proyecto nacional, se constituye en un esfuerzo cultural pero también político:

«Desde esa perspectiva, la cultura es la materia prima desde la cual creamos formas específicas de nombrar y entender las cosas, es el lenguaje que inscribe y escribe el lugar de hombres y mujeres, así como las relaciones en una trama que produce prestigio y poder»

(Montecino, en Chihuailaf et al., 2010, p.60).

Gabriel Salazar, en tanto, propone acciones culturales desde los sujetos sociales marginales como una forma de rescate del mundo de los vagabundos, los marginales, los peones, los bandidos, las barras bravas, el choro, el *flaute*. Aunque, Salazar asume una clara recuperación del ideario ilustrado en su sentido original, pero reemplazando al ciudadano burgués por el ciudadano proletario:

... cultura es cultivo, cultura humana es autocultivo del ser humano, perfeccionamiento, humanización del ser humano. El autocultivo conduce a la transformación de un individuo masa (movido como un títere) a un sujeto social consciente de sí mismo, capaz de deliberar con otro verbal y oralmente para tomar decisiones

(Salazar en Chihuailaf et al., 2010, p.69).

Un Kant de izquierda. Y pocas líneas más adelante lo reafirma implícitamente, casi como si estuviera citando a Kant: «Cultura es la transformación de ese sujeto consciente en un actor social; cultura es la transformación del actor social en un ciudadano soberano» (2010, p.69). Y luego en el mismo

sentido: «Cultura puede ser lucha, y cuando el pueblo mapuche lucha es porque es culto. Porque está cultivando su emancipación» (p.70).

No puedo dejar de citar el artículo de Lautaro Núñez, «La aceptación de la diversidad cultural o el difícil arte de escuchar», en el que —por primera vez en mi opinión— realiza una larga descripción de la historia de Chile desde la perspectiva de un indígena que ha visto pasar los últimos 500 años —por oposición a los anteriores doce mil— como una película en la que él es un actor secundario. El mismo indígena que en la actualidad permanece vivo en el núcleo social, aunque negado o autonegado, transformado en un mestizo biológico y epistemológico que se pregunta todos los días quién es y qué hace aquí.

Así, parece evidente que entre nosotros la cultura reproduce identidades en conflicto, negaciones y superposiciones y que no solo se pueden imputar al periodo colonial, ya que post Independencia se continuó rechazando la challa de los carnavales, la medicina alternativa, las ramadas y chinganas audaces, las corridas de toros, y aun la religiosidad popular, como si fueran actos contrarrevolucionarios, tan lejos de las actitudes positivistas y tan cerca del régimen colonial que se aspiraba a aplastar.

Finalmente, se trata de reconocer a un mestizo que habita, «una nueva sociedad que ya no es ni indígena ni española, que debió ganarse su propio espacio cultural...» (Núñez en Chihuailaf et al., 2010, p.85), así como los procesos de aculturación que se sometió a los indígenas con un nuevo idioma, nuevas costumbres y nuevas religiones totalizadoras y desconocidas.

Algunas reflexiones sobre cultura en el Valle Central

La región del Maule puede ser considerada como un interesante caso de estudio de los conceptos y debates señalados para probar algunas experiencias concretas de síntesis culturales creativas. Una región, como se sabe, que se levanta desde las reformas borbónicas —y la propia fundación de casi una docena de ciudades entre Santiago y Concepción a mediados del siglo XVIII— nos prueba este afán de establecer un modelo centralista colonial (Pinedo, 2003). Pero a partir de ahí todo fue construcción y esfuerzo personal.

El tema de la hacienda, como sistema social, en el llamado Valle Central es un buen ejemplo que tuvo muchos estudios hace unos años, como un modelo societal que permitía avanzar y conocer las raíces profundas del llamado «ser nacional». Las grandes haciendas en las que el valor se funda más en la extensión de la tierra que en lo que producen, se constituyen en

patrones de vida incluso más allá de la región. En esa organización económica, social, cultural que es la hacienda y que duró cien años más de lo que llevamos de vida independiente, se consagró un modo de existencia que consideramos propiamente chileno. Allí está la religión, la comida, los mitos y los ritos, la escolaridad y la sociabilidad, la economía, la política. El patrón y el siervo. Una variante de la Edad Media en el Valle Central de Chile, con sujetos mestizos de iberos y pueblos asiáticos, algunos de los cuales no habían salido de la Edad de Piedra; con formas de pensamiento y simbolismos diferentes. Una síntesis nunca antes vista.

Una región que dio origen a una identidad y que la impuso al resto del país. Un lugar dominado por muchos años por la pobreza, incluso, de las clases altas ricas y la extrema pobreza de los pobres; con un catolicismo más simbólico que confesional; con grupos de pehuenches en la cordillera, que nadie parece haber visto sino algunos viajeros en la postindependencia, comiendo pehuenes mientras los criollos en el valle comen cazuelas. Mínima actividad cultural, casi ninguna política, muy escasas actividades sociales. Silencio, aislamiento, temor profundo, soledad. 300 años.

¿Por qué existió entonces una identidad que llegó a asociarse con todo el país? Por imaginación y síntesis culturales. Porque en alguna parte del ADN está la viña española, el caballo andaluz, el amplio vestido de flores, el temor profundo al mar y a las nieves. El caserío y la familia aglutinada en torno al tronco de un roble. Porque el Maule estaba al medio, entre las dos ciudades más importantes. O tal vez porque construyeron una comunidad de primos, lo que siempre ayuda. De aquí surgirá más tarde una clase agraria y mercantil, más o menos rica y más o menos ilustrada —los de la Cruz y Bahamonde— más los antiguos castellanos y vascos que se interesarían por planificar el futuro desde ellos mismos.

Pero también contribuyó a la identidad nacional la presencia de un muchacho de pelo rojo, no reconocido por su padre, que de pura rabia se hizo moderno. Es decir, anticonservador, antireligioso, antitradicionalista. Kant y Hegel no hubieran querido más —y para qué decir, las logias masónicas de la Inglaterra de su juventud— teniendo a un representante en uno de los lugares más alejados del planeta. Entrevistado en Londres, probablemente el muchacho de pelo rojo hubiera respondido que sí, que él era moderno y liberal y libre pensador, pero habría agregado que no era irlandés más allá del apellido, sino que él era chileno. Y probablemente todos sus interlocutores hubieran saltado de sus sillas. ¿Qué era ser chileno? Porque americano se entiende (de la tierra de George Washington), pero ¿chileno?

Ese joven pelirrojo supo reconocer las diferencias de su país y vivió al lado de su media hermana, Rosa Rodríguez Riquelme, una mujer de clara ascendencia mapuche. Ese muchacho debió resolver, además de un problema político, un problema de identidad. Porque la cultura moderna exige para su implementación contar con seres humanos que saben quiénes son. Y si en todas partes la cultura ha sido una herramienta política, aquí lo fue tal vez más fuertemente, pero con resultados más débiles.

Los escritores, especialmente los criollistas, contribuyeron más tarde a la creación de una postal en la que los huasos y marineros del Maule son la reencarnación de los antiguos brazos de Euskadi (Latorre, Aguirre, Oyarzún, Larrazábal), que con algunos franceses (Letelier, Brunet, Court), algún inglés (Edwards, MacIver, Aylwin) fusionados en la tibia noche de Maule con las hijas de los guanayes del lugar, quienes parieron hijos e hijas de una belleza y una resistencia única.

Porque las cosas no se ven hasta que no se miran y es muy necesario en nuestra educación «educar el ojo», como dicen los arquitectos: enseñar a mirar. Pero, además, porque la memoria sana a las comunidades y su falta las enferma. La memoria, como la identidad, por artificiales que sean, resultan necesarias.

Cultura y patrimonio en el Valle Central hoy

Escribí en el pasado sobre ciertos aspectos culturales de la región del Maule. Hablé de la estrecha relación entre cultura y naturaleza, en la expresión de formas arcaicas presentes en la cultura actual, y de cierto imperialismo cultural que se expresa desde el centro del país hacia las periferias en la exportación de formas culturales identitarias, producto del centralismo de Estado, y su influencia en el modo como se construyó el país: huasos en Arica e Isla de Pascua, copihues en Azapa, racimos de uvas y cosechas de trigo en Punta Arenas (Pinedo, 1999) Pero, también de la generosidad de ese campo y de esos habitantes maulinos que muchas veces no saben que tienen primos culturales vestidos de huaso en Rapa Nui y también cerca del río Silala.

Es el tema de la región y su incorporación al país y al mundo. Para Pedro Güell, hay que reconocer dos aspectos en la historia cultural latinoamericana: «... la búsqueda de la integración sustantiva y cultural de un horizonte que se experimenta como propio...» Y, en segundo lugar, «... que las experiencias fundantes de los latinoamericanos se han reforzado y recreado en el medio de las particularidades locales» (Güell, 1995, p.92)

Es decir, la clave estaría en unir con imaginación lo local y lo universal. Son buen ejemplo de ello nuestro cine chileno actual, que plantea temas propios, pero con una estética que le permite ser reconocido en Berlín; la novela *2666* de Roberto Bolaño, declarada el año de su publicación como la de mayor calidad publicada en Estados Unidos, según el *New York Times*, o el reciente premio Pritzker al arquitecto Alejandro Aravena.

Cierto día, una muchacha llegó a mi oficina con una caja de zapatos en cuyo interior, ordenadamente venían unas treinta placas fotográficas de principios del siglo xx que reproducían la ciudad de Constitución. Su abuelo había sido fotógrafo de la plaza y recién habían encontrado en su taller este tesoro. Las pasamos al papel en positivo y aparecieron las parejas abrazadas mirando el lente con actitud de desafío y felicidad. Apareció la playa del Cable, frente al mítico Hotel de la Playa, que regentaba una familia catalana de apellido Palet. La playa fue llamada así debido a que la violencia de sus olas obligaba a los bañistas, prácticamente vestidos, a meterse al mar agarrados de un cable que cruzaba la playa de uno a otro extremo. Se dice que algunos igual se ahogaron.

Es que, ¿acaso no es un tema de identidad vivir en una playa de gigantescas rocas y arenas negras gruesas como duras piedras recién molidas, en la que se azotan olas violentas de espuma tan blanca como fría y tener que bañarse sosteniéndose de un cable para que la resaca no te lleve? ¿Alguien puede imaginarse algo más opuesto a las playas del Caribe, tradicionalmente asociadas al paraíso terrenal latinoamericano? Esta no es la playa de las películas en blanco y negro de Bergman, habitadas por seres metafísicos en playas metafísicas. Pero tampoco es el Báltico, pues después del baño hay que salir corriendo a comerse unos pejerreyes fritos, que, de todos los pejes, dicen, este es el rey, desconocidos en Suecia.

Un pescador de Constitución me decía que todas las playas del mundo eran negras como la playa del Cable. Y ¿cuántas playas conoce usted?, le pregunté. Esta no más, me dijo, planteando, por otra vía, la relación entre lo local y lo universal.

En otro trabajo, he escrito que las identidades se reflexionan, pero sobre todo se perciben a través de imágenes, como quien lee un poema, no buscando verdades sino metáforas y sentidos.

Tomemos otro ejemplo de construcción cultural. El libro de Mariano Latorre Court (quien nació en Cobquecura, un lugar con una isla llena de lobos marinos que probablemente ya nadie conoce), *Cuentos del Maule* (1912), el cual lleva por subtítulo «Tipos y paisajes chilenos». O sea, Chile

en 1912 es el Maule, o el Maule en 1912 es todo Chile. Impensable hoy día, lo que demuestra que las identidades son dinámicas y se van reorganizando en conjunto con el dinamismo de las sociedades. Pero también es cierto que el Maule construyó el retrato de Chile a su propia imagen y semejanza, como he dicho.

Más tarde, en 1925, Latorre publicó una antología titulada Mariano Latorre. Sus mejores cuentos, incluido un inédito, «El Aspado», que trata la historia de un bandido cruel que, luego de una conversión religiosa, propone voluntariamente cargar la cruz de Cristo durante la Semana Santa. Pero hay un detalle, y es que el narrador describe en un momento a un grupo de pehuenches que a primeras horas de la mañana bajan de la cordillera y entran a la ciudad de Talca a vender digüeños, piñones, miel y otros productos de su cosecha. Son solo un par de líneas, pero el narrador los reconoce como tales: pehuenche.

Tres años después del cuento, en una fotografía tomada justo después del terremoto de diciembre de 1928 que destruyó Talca, encuentro una imagen que registra un grupo de soldados que marchan por la calle para poner orden en la ciudad devastada. Y el lente se cruza con ese mismo grupo de pehuenches, de chilenos, de maulinos (¿sabrán que los son?), reconocibles por su porte bajo, sus chupallas y sus mantas rotas, sus pies descalzos y el canasto en su brazo izquierdo para llevar los productos. Caminan de regreso a la cordillera. Un niño pehuenche mira fijo a la cámara, sorprendido por ese cajón detrás del cual un hombre le apunta.

¿Este no es acaso un elemento básico de identidad y cultura? Por supuesto, esos pehuenches siempre estuvieron ahí pero no fueron vistos, ni han sido mencionados en textos de historia ni de literatura, nunca fueron más que un nombre, hasta que el ojo pulido de un escritor maulino y el lente que, tal vez por error de ángulo —pero por suerte para nosotros— los apunta y registra para siempre. ¿Dónde están en la actualidad esos pehuenches? En muchas partes. Algunos todavía son campesinos, otros choferes de taxi, obreros. Algunos de sus hijos están en la universidad, otros en oficinas. Usan corbata, hablan de innovación tecnológica y tienen celular. No lo duden: no quieren volver atrás. Son cambios culturales simples, contradictorios y, al mismo tiempo, ejemplo de enriquecidas identidades móviles.

Un último ejemplo de construcciones paradójales de identidad: el del sastre francés que tenía la tienda con el gran letrado «Talca, París y Londres», el que era leído por los que pasaban en el tren, al norte y al sur. Un francés en Talca, con su gran letrado de ropa y sombreros y con sucursales en las

ciudades de Talca, París y Londres. Eso significaba que el señor Silva y la señora Donoso (que además eran primos por el lado Donoso y por Vergara) podían encontrar la misma camisa, los mismos botines o el mismo bastón, con un poco de imaginación eso sí, en cualquiera de estas tres grandes ciudades. Con un poco de imaginación, ese es el punto, pues la imaginación contribuye eficazmente a formar identidad. Las identidades se levantan, casi como las casas y las instituciones. ¿Quién le dijo al chofer de los buses que llegaban a la plaza de armas de Talca, a comienzos de siglo xx, que al descender les avisara a los pasajeros, haciendo una venia reverencial mientras exclamaba «Bienvenidos a París»? Nadie se lo pidió, solo su imaginación, pues ya conocía la leyenda del sombrerero francés y le agregó la venia reverencial, que subía de categoría a sus buses. Y alguna señora se lo contó a su marido y el tema llegó al médico Francisco Hederra Concha que escribió las Crónicas talquinas, en las cuales esa historia es central.

Y aún hoy día, el chiste de igualar Talca, París y Londres, se ha transformado en identidad, y muchos ciudadanos y ciudadanas, entre broma y en serio, piensan que las tres ciudades en verdad se parecen. Y algunos que han viajado dicen imperturbables que al mirar el Sena desde el puente Mirabeau, se acordaban tanto de las orillas del río Claro. Así se construyen identidades. El Maule es un ejemplo, pues todos sabemos que las identidades son parcialmente ficticias y que los símbolos son construidos una y otra vez. Todos sabemos que la cultura es arbitraria y está asociada a intereses y circunstancias específicas. Y, sin embargo, paradójicamente, entrega sentidos a los habitantes que se hacen cargo e incluso renuevan sus mitologías. Todos sabemos que la memoria inventa y que cuando contamos el pasado lo reconstruimos de cierta manera que nos convenga.

El francés de la sombrerería estaba solo, aislado y perdido en el Maule, pero podía hacer el chiste de unir las tres ciudades, porque detrás suyo tenía la antigua y sofisticada cultura francesa y probablemente sabía que Baudelaire ya había descrito a la modernidad como un sistema social que había dejado de ser sólido y que día a día evaporaba la realidad (*melt*, en inglés, es la palabra que usa Marx). El propio Baudelaire cuenta cómo se subió a un carro de transporte público y anduvo varias calles frente a parisinos que se miraban las caras pero que nunca se saludaron ni se reconocieron y que al descender no supieron quiénes eran ni unos ni otros: la experiencia de la modernidad en la gran urbe. Baudelaire ya no esperaba nada y estaba convencido que incluso la belleza resultaba inútil (*inutile beauté*) en ese mundo de funcionarios y militaristas. Lo que quedaba era vivir como un

extranjero en su propio país y contemplar como lo único real a las efímeras nubes que vagaban por el cielo parisino, «*les nuages qui passent... là-bas... là-bas... les merveilleux nuages!*».

El muchacho francés que llegó a Talca a fines del siglo XIX y que puso su letrero, podía hacer el chiste y burlarse de los pasajeros del tren e incluso de él mismo. El francés se burla de los maulinos, aunque también del incipiente sistema mundo creado por la vertiginosa revolución industrial. Pero, de esa burla surgirá al final un modelo de beneficios mutuos. Él hace como que nos lleva, a través de la compra de un sombrero o zapatos, a París o a Londres, y nosotros hacemos como que le creemos que es así. Nosotros le pagamos y él se compra una casa, consigue una mujer y tiene hijos e hijas de pelo negro y ojos celestes.

Son mestizajes creativos que, como todos los mestizajes levantan simbolismos pero también sujetos sociales nuevos, más fuertes, más universales. Más de ninguna parte, porque podrían estar en todas.

Para alcanzar esas construcciones hay que tener un dedo de imaginación y capacidad de mirada: el francés entendió perfectamente lo que los maulinos querían: ser una región distinta en su elegancia y distinción. Y puso su letrero al paso del tren no para los del Maule, sino para los que iban al sur o regresaban al norte. El letrero es para los otros, para que, al detenerse un minuto su tren en la vieja estación, sepan que por un momento podrían estar en París. Y fueron justamente los no talquinos, los que pasaban, quienes, asombrados por el letrero, crearon el mito de Talca como una ciudad al mismo nivel que París y Londres. Son esos otros viajeros los que, al regresar a sus casas en otras ciudades y pueblos, repiten riéndose que los de Talca se creen refinadamente parisinos o londinenses.

Lo mismo sucedió con ese joven Mariano Latorre, hijo habiloso de un marinero vasco, cuya familia provenía de Bermeo, a orillas del Cantábrico y lugar de nacimiento de uno de los grandes, Alonso de Ercilla, que se aúna con Latorre en la capacidad de observación: uno de las costumbres, idealizadas o no, del pueblo mapuche, y el otro, de esos campesinos pehuenches que ingresan descalzos a Talca en un día de los años veinte a vender sus productos. Latorre los vio por el raballo del ojo, casi en diagonal, ellos no son parte fundamental del cuento, pero ahí los puso. Sabiendo lo que vendría con ellos, los retrata, los describe, los instala para siempre en las calles de la ciudad.

No se ve sino lo que se sabe mirar, y sin esos ojos ambas situaciones hubieran desaparecido. Debemos apostar a los mestizajes políticos creativos, ya que somos tan expertos en mestizajes biológicos y culturales. Apostar

al mestizaje innovador, a reconocer un patrimonio que defina las multiculturas que habitamos, para abrir el futuro sin miedo. Neruda y Zurita; Chihuailaf y Roberto Matta; Parra y Los Jaivas; Pedro de Valdivia y Lautaro; Gabriela Mistral y Vicente Huidobro; la marquesa de Mancera y Túpac Amaru; Linneo y Juan Ignacio Molina, por mencionar solo algunas parejas de contrarios que resulta obligatorio conciliar, aunque falta mucho aún para unir modernidad con identidad. Pero, de estas síntesis saldrá nuestro mejor patrimonio, inmaterial y material: el mestizaje cultural asumido y desarrollado como una identidad propia.

Conclusiones

Las reflexiones anteriores tienen por objeto crear un espacio en el que sea posible, todavía, construir, ciudadanos y ciudadanas ilustradas y universales, con mayor desarrollo local, con más conciencia de su pasado y del presente. Ciudadanos con un lenguaje y una conciencia más amplia. En un lugar social más democrático.

¿Puede la cultura lograr esto? Para nosotros, con todas sus letras, el problema de la cultura es el problema del país. Tanto como el de la economía o del desarrollo social. Tan importante como saber qué hacer en educación o en salud, saber qué hacer con la cultura y con el patrimonio, es saber qué país pensamos construir. No son divagaciones abstractas. Son reflexiones que afectarán la construcción de futuro. Coincido con Martín Barbero cuando declara a la cultura como «el lugar para pensar el aquí y el ahora».

No son pocos entre los pensadores europeos actuales los que determinan que, con la globalización, las identidades y las culturas llegaron a su fin o se transformaron en repeticiones sin creatividad. Uno de ellos, el arquitecto Rem Koolhaas, escribe:

La «identidad» es la nueva comida basura de los desposeídos, el pienso de la globalización para los privados de derechos (...) El «espacio basura» es lo que queda después de que la modernización haya seguido su curso o, más concretamente, lo que se coagula mientras la modernización está en marcha: su secuela (Koolhaas, 2002, p.5).⁵

Y, sin embargo, las identidades y las culturas existen y perduran, pero para alimentarlas, y en ocasiones, otra paradoja, es necesario mirar desde afuera. No es de extrañar que pensadores de las periferias estén participando activamente de los debates que se realizan en los países del centro y aportando

(5) Ver, Rutherford, Jonathan (2007). *After Identity*. Lawrence & Wishart: London.

con sus ideas a la universalidad. Como la escritora turca Seyla Benhabib y el numeroso grupo de intelectuales de la India (Ranjit Guha, Gayatri Spivak, Partha Chatterjee, Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty), instalados desde hace tiempo en las universidades inglesas y norteamericanas. Edward Said nació en Palestina y escribía en Nueva York. Y en el caso de la Francia actual, muchos de sus mejores pensadores nacieron en Argelia, como Louis Althusser, Jacques Rancière, Jacques Derrida; en África o Sudamérica, como Alain Badiou (nacido en Marruecos), Ernesto Laclau (nacido en Buenos Aires) y en otros países, como Chantal Mouffe, (nacida en Bélgica) y Slavoj Žižek, (nacido en Eslovenia); y han logrado revertir los conceptos de dominio intelectual del centro sobre las periferias. Es un ejemplo.

Como conclusión, mi tesis central es que, en la situación actual del país, debemos invertir todos los esfuerzos posibles en desarrollar planes de análisis de las manifestaciones culturales y patrimoniales, connotando a la cultura como instrumento para cambiar la sociedad, para analizarla y conocerla mejor, sin olvidar lo que sucede en el mundo.

Me parece muy bien que se hable del Ministerio de las Culturas, es un antiguo anhelo que hemos tenido de multiplicar, pluralizar, colectivizar. No hay una sociedad ni una cultura chilena. No existe un chileno o una chilena, me parece un avance y los felicito por eso.

He llegado a una última conclusión: la palabra cultura en Europa es un concepto para pensar la realidad social y cultural. En Chile y América Latina, además, es una herramienta para incrementar ciertos hechos que definen a las personas y a las comunidades, a los deseos políticos, al patrimonio, incluso al futuro. Me quedo con esta caracterización.

Bibliografía

226

- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México: FCE.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Bolívar, S. (1819). Discurso en el Congreso de Angostura, en *The Internet Archive*.
- Cabot, M. (2011). La crítica de Adorno a la cultura de masas, en *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, 3, 130-147.
- Chihuailaf, E. (2010). Chile y su identidad / su almidad: su ternura / su dignidad pendiente, en Chihuailaf, E. et al. *La construcción cultural de Chile*. Valparaíso: Concejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Devés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx*. Santiago: Biblios, CI Barros Arana.
- Eagleton, T. (2001), *La idea de la Cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (2013). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Güell, P. (1995). Identidad, cultura, historia y región, en *Revista Universum*, Año 10, 83-92. Talca: Universidad de Talca.
- (2008) ¿Que se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema, en *Revista de Sociología* 22, 37-64. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Hall, S. & Mellino, M. (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity, en Hall, S., Held, D. y McGrew, T. (eds.). *Modernity and Its Futures*. 273-316 (traducido por Alexandra Hibbett). Cambridge: Polity Press.

- Linh, E. (1971). *La cultura en la vía chilena al socialismo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Montecino, S. (2010). Las exclusiones simbólicas y culturales de los femenino, en Chihuailaf, E. et al. *La construcción cultural de Chile*. Valparaíso: Concejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Murena, H. A. (1962). *Ensayos sobre subversión*. Buenos Aires: Sur.
- (1965). *El pecado original de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Núñez, L. (2010). La aceptación de la diversidad cultural o el difícil arte de escuchar, en Chihuailaf, E. et al. *La construcción cultural de Chile*. Valparaíso: Concejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Piccoli, V. (2014). Comentario a Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, en *Revista de Reseñas Bibliográficas de Historia y Ciencias Sociales en la Red*, Año 7, 12, 54-57.
- Pinedo, J. (1999). Identidad en la región del Maule. Reflexiones e imágenes sobre el tema, en *Revista Universum*, Año 14, 83-92. Talca: Universidad de Talca.
- (2003). La fundación de las ciudades del Valle Central de Chile y su contexto histórico, identitario y cultural, en vv.AA., *Ciudad Valle Central*, 21-33. Talca: Escuela de Arquitectura de la Universidad de Talca.
- Reyes, A. (1936). «Notas sobre la inteligencia americana». *Proyecto Ensayo Hispánico*.
- Richard, N. (ed.) (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago: Editorial ARCIS.
- Rutherford, J. (2007). *After Identity*. Lawrence & Wishart: London.
- Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Salazar, G. (2010). Cultura-sujeto y cultura-objeto, en Chihuailaf, E. et al. *La construcción cultural de Chile*. Valparaíso: Concejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Silviano, S. (1978). *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Subercaseaux, B. (coord.) (2015). *Modernidad, modernización, modernismo y cultura*. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Williams, R. (1979). *Politics and Letters*. Londres: New Left Books.
- (1997) *Marxismo y Literatura* (1997). Barcelona: Península.
- (2001a). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- (2001b) *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.
- Zea, L. (1985). *El problema de la identidad latinoamericana*. México: UNAM.
- (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos.

Panel crítico región Metropolitana⁶

En el panel participaron José Rosas Vera,⁷ Alejandra Araya Espinoza,⁸ María Angélica Huenchún,⁹ Miguel Laborde Duronea¹⁰ y el conferencista Javier Pinedo Castro.

El problema central del debate en el panel giró en torno al problema de la identidad, que, como motor patrimonializador, resulta ser un espejo donde uno no se reconoce. Las imágenes importadas suponen un desconocimiento del propio territorio, de un modo de vida o de una herencia cultural. Así, el conflicto de la identidad aparece inscrito en la tensión entre un centro y un margen, siendo el segundo aplacado por las fuerzas del primero. Ejemplo evidente son los distintos imaginarios que fueron exportados desde la zona central hacia otras regiones. Por otro lado, esa relación centro-margen, se vive al interior de la misma región, donde ciertas zonas más «marginales» son desplazadas de un discurso legitimado. Por ello, expresiones que cuestionan esta estructura pasan a ser una contracultura, es decir, un espacio de resistencia que recuerda el sentido político del patrimonio y de la identidad.

Así emerge la propuesta de comprender Chile, no como una nación sino como un conjunto de naciones, y para ello es necesario entender cómo los valores locales se vuelven globales o nacionales. La conclusión fue que es necesaria una sensibilización de esta diversidad por medio de una educación efectiva.

(6) El panel fue moderado por María Paulina Soto Labbé, historiadora y doctora en Estudios Sociales y Políticos. Consultora Unesco en materia de políticas culturales.

(7) Arquitecto y magíster en Planificación Urbano Regional de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Arquitectura de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona. Profesor titular de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, director del Centro de Patrimonio Cultural y jefe del Programa de Doctorado en Arquitectura y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

(8) Licenciada y magíster en Historia de la Universidad de Chile. Maestra y doctora en Historia por El Colegio de México. Académica e investigadora de la Universidad de Chile. Directora del Archivo Central Andrés Bello de la misma casa de estudios.

(9) Trabajadora social y magíster en Antropología, con estudios de posgrado en Educación Intercultural y Derecho Indígena. Encargada del Programa de Pueblos Originarios Municipal y Coadministradora del Centro Ceremonial Mahuidache de la comuna de El Bosque.

(10) Académico y escritor. Presidente de la Fundación Chile Profundo.

II

SÍNTESIS Y PROPUESTAS DEL PLENARIO NACIONAL

Yo creo que uno de los problemas es la incapacidad, en países centralizados como este, de tomar decisiones sin que venga la orden desde arriba. Adentro de los ministerios hay varios munditos que no conversan. Ojalá que haya más conversación entre los que están en educación, cultura y en otras áreas y libertad dentro de los marcos de acción para que se empiecen a recrear las culturas locales.

BEATRICE ÁVALOS D.





1. Diversidad cultural, cohesión social y proyecto colectivo

La discusión desarrollada en los coloquios regionales puso de manifiesto la diversidad cultural de nuestro país, en contraste con la imposición de una visión unitaria, centralizada y homogénea —emanada desde la zona central— que encontró su justificación en la figura del mestizaje, supeditando las particularidades étnicas y locales a un concepto general de chilenidad. En dichos encuentros la conclusión fue que hoy este tipo de discurso es insostenible, pues las luchas por el reconocimiento indígena y el fenómeno de inmigración, entre otros, exigen un cambio radical de paradigma, que supere —como sostuvo Javier Pinedo— la visión conservadora del mestizaje. De ese modo, se torna urgente reflexionar sobre una política que, aunque resulte paradójico, persiga un espacio unitario de reconocimiento del mosaico de identidades que nos conforman, conflicto para cuya resolución se han propuesto, al menos, tres modelos: el multicultural, el del Estado plurinacional y el intercultural. Este cambio de paradigma también afecta otras esferas, como la transformación del enfoque individualista por una visión colectiva más acorde al carácter comunitario del patrimonio, y que se inscribe en territorios que no obedecen necesariamente a las fronteras administrativas y geopolíticas establecidas.

El vínculo entre diversidad y patrimonio trae consigo la necesidad de la descentralización y la importancia de establecer sistemas de participación ciudadana cuyos resultados sean vinculantes y consideren en su diseño la pluralidad de miradas, por un lado, y el establecimiento de regulaciones legales que permitan a las comunidades ejercer derechos sobre su patrimonio cultural y natural frente a las variadas presiones económicas y políticas que enfrentan, por otro. Desde este punto de vista se aprecia una demanda

de mayores atribuciones y capacidad de decisión en el nivel local; mejores herramientas de gestión, administración y evaluación; mayor coordinación entre actores involucrados; intersectorialidad para abordar la necesaria integralidad de las políticas públicas; y soporte legislativo para garantizar el respeto y protección del patrimonio cultural y natural.

Participantes de la mesa Diversidad cultural, cohesión social y proyecto colectivo:

- PEDRO MARIMÁN, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de La Araucanía.
- KENNY ARANÍBAR, director (s) del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Antofagasta.
- JUAN CARLOS OYARZÚN, profesional del Departamento de Estudios, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes
- ALEX GARRIDO, arquitecto, Agrupación Cabildo Patrimonial de La Serena.
- MOYRA HOLZAPFEL, profesional del Departamento de Ciudadanía Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- NANCY YÁÑEZ, abogada experta en derechos de los pueblos indígenas. Conferencista del Coloquio Regional de Antofagasta.
- FRANCISCO SILVA, representante de la Asociación Gremial de Trabajadores por el Patrimonio, Consejo de Monumentos Nacionales.

Moderadores:

- ANDRÉ MENARD, antropólogo y doctor en Sociología. Docente de la Universidad de Chile. Conferencista del Coloquio Regional de Arica y Parinacota.
- JAVIER PINEDO CASTRO, licenciado en Literatura General y doctor en Filología Románica. Docente de la Universidad de Talca. Conferencista del Coloquio Regional de la región Metropolitana.

Secretaria de mesa:

- SOLEDAD COSTABAL, encargada de patrimonio cultural, Consejo de la Cultura y las Artes, región del Libertador General Bernardo O'Higgins.

Diagnóstico

1.1 · Se evidencia la carencia de una base jurídica que reconozca la diversidad, a través de una reforma constitucional

235

Si bien la diversidad cultural existente en nuestro país es asumida como concepto por un amplio sector de la ciudadanía, la realidad demuestra la incapacidad de reconocer, asimilar y proyectar socialmente dicha diversidad, contando con una institucionalidad que responda a ella y que dé cabida a las múltiples identidades, realidades y cosmovisiones, incorporándolas en el Estado como actores con poder de decisión. Ello implica confrontar el concepto homogéneo de chilenidad, contrarrestando la visión oligárquica, patriarcal y centralista sobre la cual se construyó la República.

Esta diversidad, al no poseer un respaldo jurídico y no ser reconocida en la Constitución, corre el riesgo de quedarse solo en declaraciones de buenas intenciones.

En el caso de los pueblos originarios, persiste una situación de inequidad, desigualdad, invisibilidad y falta de reconocimiento, así como de escasez de políticas basadas en el enfoque de derecho que permitan superar estas brechas.

Resulta urgente un debate profundo que permita definir como país conceptos claves como multiculturalidad y plurinacionalidad —opciones definitorias que determinan distintos niveles de autonomía en los territorios, sobre los cuales no existe consenso— y una reforma constitucional fundacional, que, a diferencia de las cartas fundamentales anteriores, redactadas por grupos de «notables», pueda construirse democráticamente mediante, por ejemplo, una asamblea constitucional, que permita que la diversidad real esté representada desde su misma creación. Lo anterior, se debe a que no solo los pueblos originarios no están representados, sino a que muchos sectores de la sociedad están invisibilizados y marginados de las definiciones y la toma de decisiones.

PEDRO MARIMÁN: «(La Araucanía) es una región pluri o, al menos, bicultural: hay una cultura chilena que se desarrolla con toda potencialidad en la

región y una cultura del pueblo mapuche que está en condición de marginalidad y con riesgo de preservación y transmisión de su acervo patrimonial y cultural. Entonces, en una región donde hay una asimetría cultural internamente, la pregunta que se señala es de qué manera se puede hacer una política que, partiendo de esa asimetría, pudiese equilibrar la situación. Desde ahí se apela al derecho internacional, sobre todo en materia de pueblos indígenas, en relación a la aplicación de medidas especiales, políticas afirmativas dirigidas explícitamente a la cultura mapuche, que se encuentra en una situación crítica. No puede haber una relación de simetría si no se parte por reconocer en este diagnóstico la situación desmejorada del pueblo mapuche».

KENNY ARANÍBAR: «A propósito de lo normativo y la necesidad de reconocerse diversos, hace falta entender que cohabitamos en un país con etnias distintas, incluso al interior de cada región, y con fenómenos como la migración, que no es nuevo para Antofagasta, que potencia la diversidad y que históricamente ha sido un elemento determinante en nuestra cultura. Este reconocimiento de la multiculturalidad se produce mediante procesos largos de educación. Pero, al mismo tiempo, es necesario lo normativo para garantizar los derechos asociados a esa diversidad, lo que responde también al modelo hegemónico legalista, donde lo que importa es la ley y hay que tener leyes para todo. O sea, para reconocer la diversidad, la ciudadanía necesita tener normas que reconozcan la diversidad, aun cuando soy un convencido de que la base es la educación».

NANCY YÁÑEZ: «La República de Chile se construye sobre una visión oligarca, patriarcal hegemónica, donde la hegemonía no está dada sobre el mestizaje. Chile no se construye sobre la base del mestizaje como México. Chile se construye a imagen y semejanza de una élite política, fundamentalmente, que reivindica su pasado europeo y reniega de las bases indígenas que pudiera tener, y eso se materializa en su institucionalidad. La Constitución de 1833 da cuenta que esta comunidad política se construye por una élite de 'hombres mayores de edad, que tengan bienes y que sepan leer y escribir'. La ciudadanía en Chile se construye desde la exclusión de un amplio espectro de la población: mujeres, indígenas y pobres no están. La construcción se hace sobre la base de la invisibilidad de la diversidad y el modelo institucional del Estado nación republicano francés decimonónico. Entonces, me parece que lo primero a discutir respecto de la diversidad, es la noción de nación, que en este caso es una comunidad política homogénea

que reivindica su pasado europeo y que cifra su gobernabilidad en oposición al resto de Latinoamérica y en alianza con Inglaterra (los ingleses de Latinoamérica). Nos encontramos con que, en definitiva, no tenemos una base institucional para discutir aquello que estamos convocados a discutir, pero igual lo estamos discutiendo. Chile se define como una nación única e indivisible [y] todo lo que apuesta a la diversidad no ha tenido los *quorum* necesarios para la modificación legal. El cambio implica revertir una base jurídica que no solo ha logrado permear toda la clase política, sino que, en general, en Chile la gente siente que hay homogeneidad cultural y que eso es algo que nos ha caracterizado. Por eso se ve con sorpresa el cambio de los colores de Chile, nos miramos como una sociedad blanca, no una sociedad mestiza marcada por distintos componentes étnicos. Si la Constitución no es plurinacional, no logra reconocer a los pueblos indígenas y su autodeterminación... eso es un debate, pero no estoy de acuerdo en que sea multicultural».

1.2 • Se constatan las tensiones existentes entre el modelo de desarrollo económico y el modelo de protección patrimonial y ambiental en perjuicio del patrimonio natural y cultural de las comunidades

La protección del patrimonio cultural y natural por parte del Estado está en conflicto con sus políticas de desarrollo económico, cuyos objetivos son priorizados en la legislación. Es así como, con el aval de los estudios de impacto ambiental (EIA), se subestiman los impactos negativos de la industria en las comunidades y territorios cuyo patrimonio cultural y natural, identidad local y proyectos colectivos, son atropellados, erosionando la cohesión y el bienestar social.

La divergencia de objetivos, la desatención del patrimonio natural en las políticas culturales, la inercia que conlleva la legislación medioambiental, la inexistencia de herramientas legales que permitan a las comunidades defenderse, la carencia de un enfoque intersectorial y la falta de coordinación interministerial, aparecen como agravantes en este diagnóstico. Se señala la importancia de que el patrimonio natural sea abordado en la institucionalidad cultural, especialmente ante las actuales urgencias medioambientales.

Se plantea, en paralelo, la importancia de reconocer el carácter político, y no solo cultural, de la afirmación identitaria, como proceso de negociación entre las partes, en el que se visibilizan el conflicto y los elementos en pugna.

NANCY YÁÑEZ: «Tenemos el caso del Tiltil, que se ha transformado en el basurero de Santiago: 17 mil personas soportan la carga de 8 millones. Pero el último proyecto de residuos industriales, Llanos de Rungue, instalará un basural sobre un sitio arqueológico único por la información que entrega sobre el poblamiento prehispánico en la región Metropolitana, según el informe del Consejo de Monumentos Nacionales. El municipio apeló y la Corte Suprema acaba de resolver en contra de Tiltil. Por lo tanto, si está afectado tu patrimonio ambiental o cultural no tienes atribución para recurrir a los tribunales de justicia. La Constitución respalda este modelo y las voluntades políticas están en tensión. Si vamos a priorizar la protección del patrimonio cultural, la gran amenaza está en la decisión que los pares de otros ministerios toman respecto de este patrimonio. En Curacautín, su municipio ha definido su estrategia de desarrollo en torno al turismo de intereses especiales, pero hoy la Constitución favorece los derechos de los concesionarios de agua, y el río Cautín en su nacimiento está lleno de centrales hidroeléctricas, impidiendo la estrategia de desarrollo enfocada en el patrimonio natural liderada por el municipio».

ANDRÉ MENARD: «Tiene que haber la posibilidad de tomar decisiones políticas. El problema es que al centrarnos en lo cultural como el capital a defender y que moviliza esos derechos, se puede estar justamente neutralizando la posibilidad de hacer cambios más estructurales de la sociedad centralista chilena. La chilenidad naturaliza la identidad nacional: uno es chileno naturalmente. Pero hay movimientos y fenómenos que tienen que ver con posiciones políticas, por ejemplo, los ayseninos, que se visten de gauchos, toman mate y, a la vez, tienen un discurso de que están haciendo patria, hacen soberanía; eso pasa en Magallanes. Los mapuche también han tenido esta posición: no soy chileno porque toca, sino que se negocia, es una relación político-histórica. Entonces, remitir al concepto de cultura puede contribuir a naturalizar ciertas realidades».

ALEX GARRIDO: «La legislación no reconoce el patrimonio natural y es sumamente necesario porque se tiene que entender la naturaleza como base del proceso de producción cultural: desde ahí empieza el proceso cultural y no lo tenemos protegido. Necesitamos que se identifique claramente en la Ley de Monumentos Nacionales la protección al patrimonio natural».

1.3 · Se analiza la incidencia del modelo individualista y la división administrativa que fragmenta el patrimonio y desvirtúa su naturaleza comunitaria

Al crear y fomentar la visión individual del sujeto, el modelo socioeconómico invisibiliza el carácter colectivo y comunitario inherente a la naturaleza compartida del patrimonio, proveyendo un marco regulatorio en materia ambiental y territorial funcional a intereses privados, que sacrifica los intereses públicos y el bien común.

Ello, sumado a un ordenamiento político-administrativo que divide los territorios sin consideración a los paisajes y sistemas culturales que los conforman, ni la diversidad cultural en general, provoca una fragmentación arbitraria de los patrimonios, debilitando los proyectos colectivos, la participación y la identidad local.

ALEX GARRIDO: «Hay que romper la visión neoliberal en donde lo colectivo no vale, o solo vale cuando se puede cuantificar, cuando tiene valor monetario. En ese colectivo está el poder de la gente, la afirmación de su identidad cultural y como arquitectos debemos pensar cuál es el rol de la ciudad en esto, la importancia de respetar esos espacios públicos de cohesión social, no como espacios transables en el mercado. Estamos negando el derecho social a ese espacio público donde se construye identidad. El ejemplo de Bolivia como país pluricultural, es una señal para valorarnos por lo que somos y no por lo que quisiéramos ser. Debemos considerar la diversidad y la colectividad en las decisiones y afrontarlas como un valor agregado».

MOYRA HOLZAPFEL: «Coincido en que los arquitectos han sido cómplices en un daño en el desarrollo de construcción de vida comunitaria, porque en las dos últimas décadas, con las nuevas tendencias en las intervenciones urbanas, se ha dañado el patrimonio y las relaciones humanas que hay a través de él dentro de una comunidad. Esto porque los planos reguladores y los Planes de Desarrollo Comunal han estado a merced del desarrollo inmobiliario».

NANCY YÁÑEZ: «Estamos hablando de pueblos que preexisten y han estado proscritos de la comunidad política y de la deliberación, entonces tenemos que dar cuenta de que esas sociedades tienen que concurrir a refundar el Estado chileno; [esto] implica deliberar en cuestiones como el modelo presidencial de Estado y plantearse la pertinencia de un modelo

que favorezca definiciones políticas desconcentradas. Pareciera ser que los estados federados dialogan de mejor forma con la diversidad cultural que un modelo presidencial centralizado».

1.4 • Se plantea la necesidad de que el Estado establezca políticas comunicacionales respecto de la diversidad y el patrimonio

Reconociendo el rol central de los medios de comunicación masivos en la educación y formación de valores y percepciones, se evidencia una ausencia de medidas desde el Estado que velen por la difusión de la diversidad y la cultura, para evitar la distorsión de la realidad nacional, el fomento de las brechas socioculturales y la estigmatización de las diferencias. Se observa la homogeneización cultural sostenida en los contenidos editoriales y los modelos de referencia presentados por los medios masivos, los cuales imponen cánones sociales, estéticos y económicos que no contribuyen a democratizar la comunicación y dar cuenta de la diversidad cultural del país.

JUAN CARLOS OYARZÚN: «Un problema fundamental que ha soslayado la institucionalidad es la comunicación. Todos vimos lo que ocurrió con el 20% de la música chilena en los medios de comunicación. Se aumentó el porcentaje, pero eso no significó mayor diversidad, sino más de lo mismo. En este sentido, el no reconocer ni poner en valor tiene que ver con cómo se comunican estas expresiones. Si nosotros permanentemente vemos en los medios de comunicación una línea editorial que promueve una imagen del pueblo mapuche agresiva, quemando camiones, obviamente eso está atentando contra el reconocimiento de esa población en nuestro territorio y ahí el Estado debería tomar algún tipo de medida. Por ejemplo, la BBC abre distintos medios de comunicación para todas las expresiones, esto es muy concreto, difícil pero muy necesario; el tema de la desafección, del individualismo tiene mucho que ver con lo que transmiten los medios de comunicación. ¿Cómo logramos que la cultura tenga un impacto en los medios de comunicación para que nuestras expresiones tengan un impacto?».

MOYRA HOLZAPFEL: «¿Quién está generando conciencia? No es la educación formal, cuando un 80% de la gente reconoce que se forma una opinión en base a la televisión. Este puede ser el principal enemigo en el tema del patrimonio y reconocimiento de la diversidad. Cómo se va a hacer una política pública con estas características en un país tan desigual, tan discriminador. Tiene que ser un tema muy presente, de lo contrario la política pública va a ser un instrumento de papel para los territorios».

1.5 · Se evidencia la dificultad de las comunidades de velar por su patrimonio debido al exceso de centralismo, la carencia de políticas intersectoriales y la baja capacidad de gestión y de participación local

La excesiva centralización en la toma de decisiones, sumada a la escasez de herramientas y capacidad de gestión de los gobiernos locales, dificultan la tarea de velar por el patrimonio y el bien común en las comunidades. A ello se suma en muchos casos la escasez de herramientas en las propias comunidades que les permitan ejercer una participación cultural amplia y efectiva, por ejemplo, en la gestión pública y en la evaluación de las políticas y programas. Además de la carencia de un abordaje intersectorial de las problemáticas locales, existen debilidades y carencias transversales a los servicios del Estado en relación a garantizar la participación ciudadana en torno al patrimonio, cuyas problemáticas son integrales.

Se plantea la necesidad, asimismo, de que la ley establezca las responsabilidades de los distintos actores locales en la protección del patrimonio, en particular de los municipios, otorgándoles las capacidades y las herramientas legales que contribuyan a esta labor.

MOYRA HOLZAPFEL: «Los espacios culturales son lugares únicos que pueden contribuir a fortalecer el bien común, y en eso el patrimonio es central. Por ello hay que visibilizar el rol de los municipios, porque son estos los que hacen la gestión local, la promoción de la cultura. Sin embargo, sus capacidades y normativa juegan en contra del objetivo de levantar instrumentos de política pública que contribuyan a la identificación y el fomento de los patrimonios culturales locales. Entonces, ni los municipios ni los espacios culturales pueden quedar ajenos a la legislación respecto de la responsabilidad que les corresponde. La política pública del patrimonio debe establecer legalmente las responsabilidades que tenemos todos como ciudadanos, pero también como entidades locales, especialmente los municipios como gobierno local».

KENNY ARANÍBAR: «Hay problemas porque estos instrumentos denominados Planes Municipales de Cultura, debieran ser denominados Planes de Cultura y Patrimonio. Hace un par de días atrás estábamos en San Pedro de Atacama, [donde es] terrible lo que sucede: por la complejidad de transformarse en otra Isla de Pascua, se quiere vetar el ingreso de extranjeros y chilenos que se van a vivir a San Pedro. Hay autoridades nuevas, pero

no cuentan con un plan municipal, tienen un plan incorporado al plan de desarrollo comunal (Pladeco), pero no tienen elementos para gestionar el patrimonio y se están haciendo cargo de regular la situación. Los municipios tienen un rol, tienen que fijar algún tipo de propuesta, más allá de lo que diga la Ley de Monumentos Nacionales».

1.6 · Se valora la perspectiva del reconocimiento de la diversidad en el proyecto de ley del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio

La denominación de la nueva institucionalidad como Ministerio de las Culturas, en plural, con reconocimiento de objetivos que buscan fortalecer la noción de diversidad cultural y las culturas de los pueblos indígenas, el cual ya ha sido aprobado en el Parlamento y cuya puesta en marcha aparece como una realidad en el corto plazo, es un importante avance en la senda de socializar una nueva visión de país, de cara a un cambio constitucional que consigne la pluriculturalidad o plurinacionalidad en Chile.

1.7 · Se aprecian las iniciativas locales y regionales de afirmación del patrimonio cultural local

Es significativa la creciente organización comunitaria en torno a iniciativas locales y regionales, destacando por su significación y amplio alcance la declaración de la lengua mapuzungun como lengua oficial en la región de La Araucanía, tratándose de una fuerte señal de reconocimiento de la diversidad cultural, dignificación y puesta en valor de las culturas originarias.

Propuestas

- 1.1 · Establecer la inclusión y resguardo de los patrimonios diversos en una reforma constitucional realizada mediante asamblea constituyente, que defina al país como plurinacional.
- 1.2 · Establecer instancias de coordinación intersectorial para abordar las problemáticas y la protección de los patrimonios diversos.
- 1.3 · Establecer mecanismos en la legislación que permitan la protección del patrimonio natural y el patrimonio cultural material e inmaterial por sobre otros derechos, especialmente en relación con la producción industrial y la explotación de los recursos y territorios.
- 1.4 · Generar instancias de participación cuyos resultados sean vinculantes y determinantes en las políticas, y no meras instancias de aprobación de políticas ya definidas.
- 1.5 · Establecer en la legislación la responsabilidad de los gobiernos locales y la gestión cultural municipal en la salvaguarda de los patrimonios diversos en sus territorios.
- 1.6 · Dotar de mayores atribuciones, herramientas y autonomía en la toma de decisiones a las organizaciones locales, municipales y comunitarias, para la salvaguarda de los patrimonios diversos con pertinencia territorial, considerando además la importancia que ello adquiere en el marco de la nueva institucionalidad cultural con estructura de ministerio y las limitaciones que en muchos casos se observa en sus capacidades para ejecutar planes y programas vinculados al patrimonio.
- 1.7 · Establecer en las dotaciones técnicas de los organismos públicos la exigencia de contar con profesionales capacitados para desempeñarse en la salvaguarda de patrimonios diversos y promover instancias de transferencia de capacidades a la comunidad.

1.8 · Establecer en la legislación la obligatoriedad de la información y transparencia acerca de los proyectos que afecten los diversos patrimonios, con tiempos acordes para su análisis, investigación y socialización de sus impactos.

1.9 · Crear herramientas de medición cuantitativa y cualitativa de las gestiones municipales en cultura, que permitan realizar evaluaciones no solo en función de los gastos, sino que también de los resultados y del estándar de los mismos, tomando las experiencias existentes en la materia.

1.10 · Generar modelos de financiamiento que fomenten la asociatividad más que la competencia, lo que se genera hoy en torno a fondos como Fondart y el FNDR.

2. Paisaje, territorio, descentralización y desarrollo local

La importancia del territorio y el paisaje, y sus conflictos, como contexto inseparable de la identidad de una comunidad, que determina y encarna su cosmovisión, sus formas de vida tradicional, sus modos de subsistencia, y todas sus prácticas culturales, se pone de manifiesto y presenta múltiples aristas, acorde a la diversidad geográfica y climática propia de un país de gran longitud como lo es Chile. Las problemáticas vinculadas a las condiciones particulares de los distintos contextos territoriales —la situación de su patrimonio cultural y natural y sus espacios de valor histórico, espiritual y simbólico; los condicionantes políticos; el impacto del turismo y la explotación de los recursos naturales propios de las distintas zonas— son aspectos que reclaman la intervención del Estado y de los diferentes agentes sociales involucrados.

En las reflexiones sobre el patrimonio como paisaje en los coloquios regionales apareció la noción de identidad, necesariamente vinculada a un determinado territorio —el que no hace necesariamente referencia a un espacio físico concreto, sino que también puede corresponder a una abstracción simbólica del mismo—. Así como hay comunidades imaginarias (Anderson, 1993) también hay territorios imaginados que se superponen sobre los reales.

Es en este juego donde emerge el paisaje como una representación sensible —pero sobre todo visual— de un territorio específico, que posibilita un tipo particular de comunidad. Como es bien sabido, el territorio chileno no solo posee una diversidad de culturas, sino que también una variedad geográfica y climática equiparable a países como Estados Unidos y China.¹ Por ello, en ciertas regiones se presenta como un tema relevante y conflictivo el vínculo entre comunidad y territorio: Arica y Parinacota, Antofagasta, Valparaíso y Magallanes. Cabe señalar que, salvo Valparaíso, estas son regiones extremas del país y fueron anexadas tardíamente al territorio nacional.

(1) El caso Rapa Nui también contribuye a esta diversidad geográfica y climática, sin embargo, se ha optado no incorporarlo a esta sección debido a que este tema no fue tratado en el coloquio realizado en la Isla.

El caso de Arica y Parinacota se encuentra determinado por su condición desértica extrema, que posibilita, por ejemplo, la preservación de las momias más antiguas del mundo: las de la cultura Chinchorro. Por otro lado, esta característica geográfica permitió la creación de campos de prisioneros, pues su implacable desierto la transforma en una prisión sin paredes. De esta forma, la misma capacidad de preservación no solo conserva restos de sociedades prehispánicas sino también de un pasado reciente. Asimismo, observado desde la óptica patrimonial, este territorio se vuelve un terreno en disputa en tanto posee, como señala André Menard, varios «acreedores» que superan las divisiones político-administrativas. Las momias Chinchorro pueden ser entendidas tanto como patrimonio nacional, local, pero también peruano o universal. A propósito de esto último, al ser esta región una zona fronteriza, su trazado geopolítico no coincide con el área cultural de influencia: el desierto se vuelve tierra de nadie, pero también de todos.

Por su parte, en la región de Antofagasta el vínculo con el territorio pasa por un conflicto político ligado a la administración de sus «recursos». En el caso atacameño —expuesto por Nancy Yáñez—, por ejemplo, los espacios territoriales de significación cultural son afectados por el régimen de protección del Estado, que tiende a desestimar las demandas indígenas y de las comunidades locales para que se demarque y restituya su territorio, delegando su administración a la propia comunidad y no a organismos estatales como Conaf. Cabe agregar que esta región en particular ha sido fuertemente explotada por la minería, lo que ha traído diversas consecuencias a las comunidades: escasez hídrica y compra indiscriminada de terrenos, entre otras. Es importante advertir que esta región hoy en día, gracias a su crecimiento económico, se ha convertido en un polo de migración, temática que, sin embargo, no fue abordada durante el coloquio.

En tanto, lo que ha permitido a la comunidad magallánica elaborar una identidad propia es el carácter geográfico y climático extremo de su región. Esto se debe a que su población se encuentra compuesta mayoritariamente por migrantes, cuyos orígenes disímiles, han dificultado su adscripción a una historia común. Asimismo, un pasado trágico —el genocidio kawésqar y los campos de concentración, entre otros— ha impedido a sus habitantes asumir de un modo positivo estos acontecimientos y generar una identidad común a partir de ellos. Por lo mismo, la así llamada «cultura magallánica» ha optado por articularse en torno a su paisaje, que, por sus características específicas, obliga a sus habitantes a asumir prácticas comunes —una dieta similar que difiere a la de otras regiones, por ejemplo—. Al igual que

la región de Arica y Parinacota, los límites geopolíticos no concuerdan con sus áreas culturales: solo basta pensar en su condición transandina para entender que ciertos elementos geográficos nacionales, por ejemplo, la cordillera de los Andes, como límite, no operan en esta región. Por último, cabe señalar que, a pesar de verse como una zona aislada, Magallanes se autocomprende como un archipiélago, pues ese mismo universo migrante —que Rafael Sagredo retrata en su ponencia— le ha permitido una conectividad con lo foráneo.

Por último, la región de Valparaíso, no presenta un carácter extremo ni fronterizo, propiamente tal. Desde su nombre, su identidad se ve fuertemente asociada a la de su capital, ciudad que goza de una hegemonía cultural y paisajística, reforzada por su condición de Patrimonio de la Humanidad. Este hecho invisibiliza los distintos territorios que conforman a la región. Así podríamos hablar de una preponderancia a nivel de representación simbólico-visual de la costa versus un menoscabo de los valles y las cordilleras. A su vez, este mismo fenómeno tiene lugar en la ciudad de Valparaíso, donde la «postal» que se ha vendido como Patrimonio de la Humanidad, deja fuera de este circuito a gran parte de los cerros y espacios públicos que no calzan con dicha imagen. Por otro lado, su función de puerto principal también la ha convertido en un espacio de tránsito y de fuerte inmigración —que la asemeja a las regiones de Magallanes y de Arica y Parinacota— lo que ha repercutido en su dificultad para construir una historia común.²

Participantes de la mesa Paisaje, territorio, descentralización y desarrollo local

- MARCOS RAUCH, profesional de la Corporación Nacional Forestal (Conaf).
- MARIO FERRADA, presidente del Comité Chileno del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (Icomos Chile).
- ANAHÍ HUECHÁN, presidenta de la Sociedad de Historia y Geografía de Aysén.
- TIRZA BARRÍA, arquitecta, docente de la Universidad Austral de Chile. Panelista del Coloquio Regional de Los Ríos.
- BÁRBARA VELASCO, coordinadora del Área Artesanía, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

(2) Piénsese que no existe una historia oficial de Valparaíso.

- BERNARDITA LADRÓN DE GUEVARA, jefa de la Unidad de Geoinformación del Patrimonio, Centro Nacional de Conservación y Restauración, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- CECILIA GARCÍA-HUIDOBRO, presidenta de la Asociación de Casas Históricas.
- JUAN CAMILO PARDO, subdirector ejecutivo del Centro del Patrimonio Cultural, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- LORENNALDÍAS, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Los Ríos.
- RODOLFO PALMA, jefe de la Unidad de Patrimonio y Territorio, Ministerio de Bienes Nacionales.

Moderadora:

- SONIA PÉREZ, psicóloga. Docente de la Universidad de Chile. Conferencista del Coloquio Regional de Biobío

Secretario de mesa:

- DAVID DONOSO, coordinador de la Unidad de Territorio, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 • Se resalta la ausencia de conceptualizaciones y legislación sobre paisaje y patrimonio y de una visión de Estado sobre los territorios

249

La mesa destaca la importancia de hacer operativo el término paisaje dentro de una futura Ley de Patrimonio, estableciendo sus conceptos asociados: construcción social, relación entre cultura y naturaleza, y territorio, el que no necesariamente coincide con los límites geopolíticos. La revisión conceptual y las definiciones sobre el paisaje son claves para orientar el diseño de instrumentos de identificación, valoración, conservación y desarrollo, así como para insertar el tema del territorio y su patrimonio cultural y natural como componente del bienestar (ya incorporado en los lineamientos de Naciones Unidas). Se requiere una legislación integral e intersectorial que abarque temas de derechos humanos y soberanía alimentaria, que considere a las comunidades y a los ecosistemas, que incorpore los distintos factores socioculturales y las necesidades de las personas en las políticas de fomento, que incentive el repoblamiento de las zonas rurales, con creación de leyes en distintos ministerios que dialoguen respecto de instrumentos de seguimiento y planificación.

MARIO FERRADA: «Lo primero, es la definición de paisaje con la que va a trabajar una nueva ley y que tiene un punto de partida como concepto holístico: se trata de incorporar el concepto, porque los chilenos somos hiperlegalistas, si no está en el papel no existe. El paisaje conecta las culturas y las naturalezas, de allí que una nueva Constitución deba consignar no solo el país pluricultural sino también lo plurinatural. El cambio de paradigma no es solo pedir decisión u organismo, significa un nuevo modelo de desarrollo para el país basado en nuevas economías. Estamos teñidos por un prejuicio, porque lo patrimonial es lo ornamental y debe entenderse como bienestar humano. La acción patrimonial es aumentar la calidad de vida. Desde esta perspectiva debemos leer las recomendaciones de Unesco del año 2014 sobre los paisajes históricos urbanos, o el documento del 2017 de Unesco con el tema del tratamiento de territorios postrauma».

MARCOS RAUCH: «Para los pueblos indígenas no existe el patrimonio, pero sí existe el concepto de buen vivir. El bienestar se define culturalmente y territorialmente, pero hemos vivido con la idea de que el bienestar es acumular. El último informe del PNUD en nuestra región menciona los problemas de desarrollo humano y bienestar en los conflictos territoriales, de haber pasado a llevar la tierra. Para los pueblos originarios el concepto de tierra es un concepto sistémico. Hay que volver a las fuentes clásicas sobre este tema y Unesco está incorporando lo natural como componente del bienestar humano».

BÁRBARA VELASCO: «En lo legislativo debe haber una posición del Estado bastante más fuerte de lo que es ahora, la concepción de que un Estado fuerte puede estar acompañado por la descentralización, que no es abandono, que se traduce en instalar capacidades en los territorios para no abandonarlos a los intereses económicos, que no es lo mismo que soltar las platas y la toma de decisiones. Lo que hace la ley es mandarte a trabajar articuladamente. Eso nos pasa a nosotros en [el Área de] Artesanía, tenemos una política, pero lo que más estamos promoviendo ahora es una ley, porque la política es una declaración de buena voluntad. En el caso de una ley, hay un mandato de articulación».

1.2 • Se establece la necesidad de generar herramientas de planificación, manejo y gestión de los paisajes

La mesa propone trabajar en función de la especificidad de los diferentes paisajes —entendido este como apropiación cultural del territorio—, para generar herramientas de gestión comunitaria y políticas intersectoriales que den cuenta de las necesidades integrales de las comunidades y del contenido de los paisajes no adscritos a los límites geopolíticos de los territorios, basados en la lógica del ordenamiento territorial por sobre la lógica de la patrimonialización.

MARIO FERRADA: «Lo primero que debemos preguntarnos es si el paisaje debe ser parte de la nueva política que queremos incentivar junto con una nueva ley. Y la respuesta es sí. Este tema es estructural, es un dispositivo sustancial, y la nueva política no puede dejar de decirlo y orientar el desarrollo desde el concepto de territorio-paisaje, reconociendo la emergencia de un nuevo paradigma de la construcción de patrimonio en el territorio chileno, que tiene alcance en la calidad de vida, en la capacidad de incen-

tivas las economías diversas en el territorio y el enriquecimiento de las diversas identidades. Por eso es importante conservar esta relación con los paisajes en los instrumentos de gestión que estén en la legislación. La política tiene que ser capaz de generar espacios formales, oficiales, de decisión desde las comunidades».

BERNARDITA LADRÓN DE GUEVARA: «Veo que hay dos paradigmas: cuando hablamos de patrimonio mundial hablamos de áreas protegidas, un territorio acotado, y el resto se deja sin una regulación ni una mirada de paisaje, esto es en el caso de Unesco. Hay que distinguir sobre qué paisaje estamos hablando. La idea es que ojalá se implementara una política de paisaje desde el ordenamiento territorial, que incluye los lugares feos y los bonitos, eso lo ordena todo y lo que no necesita tanta protección, lo que necesita es regulación».

CECILIA GARCÍA-HUIDOBRO: «Se debe fortalecer la gestión comunitaria, entregar metodologías y herramientas de diagnóstico desde las propias comunidades».

1.3 · Se analiza el conflicto entre el modelo económico y los modos de desarrollo local

En la discusión se plantean las múltiples tensiones entre el modelo económico, los sistemas de producción y comercialización, y las comunidades, el desarrollo local, el bienestar humano y la sustentabilidad, causadas por exceso de centralización administrativa en la toma de decisiones, además de la falta de una visión integral y de largo plazo del territorio, el paisaje y las personas, y de una acción intersectorial al respecto, que permita políticas de fomento eficaces.

ANAHÍ HUECHÁN: «Aysén irrumpió con la masa ganadera, pero ¿qué pasa? No consideran la división de los campos ni que la población se está envejeciendo. Entonces, ¿qué se ha hecho con las políticas para que los jóvenes se encanten con el campo? En Francia se trabaja con la reinserción de los jóvenes en el campo. Se olvida que las políticas públicas son para la gente, especialmente en el agro, y de ahí debe partir la consideración. Si estas políticas no tienen incorporadas las necesidades básicas de salud, educación, alimentación, no van a ninguna parte; debe haber intersectorialidad. En Europa están los ministerios de Asuntos Rurales, de tal forma que el campesino resuelve el tema de su vivienda y solo ahí puede dedicarse a la activi-

dad productiva. Entonces, quienes diseñan las políticas no consideran eso, creen que si dan un piño de diez ovejas, el próximo año tendrán 20. Pero, resulta que el viejo tuvo que venderlas porque no tenía dinero. Se necesitan políticas de largo aliento, que permitan la mantención, la reproducción y el traspaso de oficios, para evitar la migración campo-ciudad, que es lo que está pasando en Coyhaique».

BÁRBARA VELASCO: «El Estado lo que debe hacer es velar porque las personas tengan capacidad de decidir sobre cómo quieren vivir y qué modelo de desarrollo quieren. Si el Estado no entrega las herramientas para poder decidir, el mercado es mucho más fuerte que las capacidades de decisión, y es capaz de generar falsas expectativas y falsa libertad. Cuando el Estado ofrece modelos de desarrollo local, modelos para vivir en el campo y tú tienes la posibilidad de elegir libremente esos modelos, es mucho más difícil que el mercado penetre tan fuertemente. A veces tenemos un sueño bucólico sobre el patrimonio de las comunidades, y quizás algunas de ellas lo venderían completo. Ibáñez ha tenido una posibilidad de inversión increíble y todavía no sabe qué hacer con las platas. El Estado debe entregar las herramientas suficientes para que las comunidades puedan decidir entre todos los caminos y futuros posibles. Lo que nosotros tenemos que pensar es cuáles son las formas en que el Estado va a entender el desarrollo, y el desarrollo local, a partir de la perspectiva del paisaje, y con una lógica de intervención que tiene que ver con la libertad de elegir, de decidir entre posibilidades dentro de un modelo de desarrollo que se quiere para el país».

1.4 • Se advierte la ausencia y urgencia de regulación sobre el uso y explotación de las materias primas

La mesa constata la carencia de normas generales y específicas que regulen la explotación y comercialización de materias primas que son parte esencial del patrimonio cultural de las comunidades, de sus fuentes de subsistencia, sus formas de producción y modos de vida tradicionales, considerando también los paisajes no adscritos a los límites geopolíticos y divisiones administrativas. Esta falta de visión respecto del desarrollo de los diferentes paisajes, incide directamente en la fuga de las materias primas y la pérdida del patrimonio cultural asociado a ellas.

BÁRBARA VELASCO: «El ejercicio de la inversión pública es ineficaz cuando se intentan establecer límites y beneficiarios directos. El concepto de paisaje requiere una mirada transversal de modelo de desarrollo más que una mirada de intervención en un territorio y un beneficiario particular. Tenemos el ejemplo de la política pública para Punta Arenas con la lana, con gran abundancia de la materia prima: una lana producida a partir de mezclas que es de las mejores del mundo. Esa lana se vende a Benetton y las posibilidades que tienen las artesanías locales de producir con la mejor lana del mundo son nulas porque un fardo vale cuatro millones de pesos. De ese modo, se pierden las prácticas antiguas. Ese es el resultado del modelo de desarrollo que el Estado ha promovido. La artesanía es una acción fundamental humana que transforma el paisaje; cuando les muestro los ejemplos de cómo la producción artesanal se ha visto afectada también hablo de cómo el paisaje se ha visto afectado por el modelo. San Pedro es un mall con paredes de barro y piso de tierra, todo lo que compras ahí es chino, boliviano o peruano. No hay nada chileno; la comunidad desaparece, no existe producción local y llegan mafias de artesanos externos».

CECILIA GARCÍA-HUIDOBRO: «Lo mismo pasa con la orfebrería: las joyas de cobre que se ven son de cobre mexicano porque en Chile no existe acceso al cobre chileno. En el caso de Chimbarongo, un alto porcentaje del mimbre se exporta y lo que queda se debe comprar a precio de exportación».

1.5 · Se percibe una invisibilización de los paisajes rurales en la planificación nacional

Se observa, como telón de fondo, una incapacidad de incorporar en la visión de país, la realidad rural, desde el concepto del paisaje y desde la mirada local, lo que incide directamente en la percepción y la aplicación de las políticas de descentralización.

BERNARDITA LADRÓN DE GUEVARA: «Hay que intentar hacer esa bajada desde lo nacional, a lo regional, a lo local. A nivel regional, en Francia y España se hacen catálogos o guías de paisaje. Lo interesante es que se llega a un consenso de cuál es el paisaje que se quiere relevar, se hace participativamente, se establecen las líneas de desarrollo y los ámbitos, y ahí está la bajada local. Era lo que queríamos hacer en Aysén pero no resultó, por falta de la necesaria visión compartida de paisaje. Lo que habíamos soñado era promover la ganadería, el turismo de intereses especiales. El tema es el

ejercicio participativo para definir qué paisaje queremos compartir y qué paisaje queremos proyectar. La gente no quiere seguir viviendo del campo, entonces hasta qué punto lo hacemos atractivo y al mismo tiempo hacemos otras cosas, que son las que quieren sus habitantes».

1.6 • Se requiere mayor presencia de conceptos territoriales en las políticas de distintos organismos estatales

254

La mesa visualiza y valora que conceptos tales como el de la interface rural-urbana, la noción de bienestar humano en las políticas de Conaf, las rutas de belleza escénica implementadas por el MOP, el Observatorio del Patrimonio Regional de Valparaíso al interior del Gobierno Regional, dan cuenta de la creciente importancia asignada al territorio.

1.7 • Se advierte mayor presencia de la noción de paisaje y territorio en las universidades

Los participantes destacan que el enfoque territorial y la ampliación del concepto de paisaje se ha introducido crecientemente en los últimos años en la formación universitaria de arquitectos y profesionales afines, ampliando las perspectivas respecto a la planificación urbana y territorial.

Propuestas

1.1 · Incorporar en la legislación o política el concepto de paisaje como sustancial, como categoría de protección, entendido como la relación entre culturas y naturaleza que se construye socialmente con una mirada holística e integral y que incluya las otras categorías de protección existentes, lo que implica un cambio de paradigma o salto cuántico.

1.2 · Una nueva política debe permitir escoger el tipo de paisaje y el modelo de desarrollo local, poniendo en discusión el tema de la economía de los territorios, en la que el concepto de paisaje debe ser construido al alero de una participación ciudadana, en que sean las comunidades las que definan sus propios paisajes, incentivando la producción de estos a través de prácticas sociales y espaciales.

1.3 · Adoptar como razones que fundamentan el paisaje, su impacto en la construcción de calidad de vida y bienestar humano, el fortalecimiento de las identidades, el fortalecimiento productivo, el mejoramiento del hábitat y del ordenamiento territorial. Se deben integrar los distintos puntos dispersos en la legislación, incorporando temas como soberanía alimentaria y desarrollo humano.

1.4 · Definir instrumentos legales, desde el ámbito constitucional —con el reconocimiento de un Estado pluricultural y pluriterritorial— hasta la generación de herramientas de manejo, planificación y gestión, de manera que convoque distintas políticas, incluyendo derechos humanos.

1.5 · Para la bajada de la política es importante integrar los avances de la Política Nacional de Desarrollo Urbano, en su sección de Identidad y Patrimonio, así como el debate sobre una política de ordenamiento territorial.

1.6 · Se propone diseñar una bajada de la política territorial considerando la relación entre sus distintos niveles, fortaleciendo el nivel regional y generando espacios para la toma de decisiones a nivel local, potenciando la autodeterminación de las comunidades en el manejo territorial.

1.7 · Se requiere una política descentralizada, que instale capacidades para la gestión local y permita la asignación de recursos que no sean definidos desde Santiago. Se debe avanzar en formas de consecución de financiamiento para la política que garantice vincular la economía y el patrimonio a las formas de vivir y los medios de producción que puedan estar en peligro por falta de accesibilidad.

1.8 · La descentralización de la política debe procurar que se fortalezcan espacios formales de participación de la comunidad en las decisiones respecto al patrimonio y a su territorio y para establecer áreas prioritarias de desarrollo del paisaje. También se debe potenciar un manejo territorial que incorpore el concepto de «lugar».

1.9 · La ley debería pronunciarse en un acápite especial respecto a la reducción de riesgos de origen antrópico o naturales. La gestión paisajística debe integrar el manejo de riesgo y las políticas públicas deben ponderarlo como medida de construcción de lo público en relación a las amenazas de las formas de vivir, basados en el conocimiento de los territorios sobre sus espacios.

3. Participación y sujetos del patrimonio

En todos los coloquios regionales la necesidad de la participación de las comunidades y el papel de los sujetos sociales en las distintas aristas del patrimonio fueron constantes. Desde la posibilidad de administrar, gestionar, definir y cuidar los acervos propios hasta la de desechar los que ya no poseen profundos sentidos, fue una tónica común a los debates. Se planteó, asimismo, que cuando se habla de patrimonio se suele apelar a un sujeto y a una comunidad abstractos, sin considerar sus particularidades de género, generación y clase. Por otro lado, el patrimonio aparece como disociado de los sujetos que lo producen y administran, emergiendo múltiples «acreedores» que se lo adjudican como su propiedad. Por ello, sin la particularidad de sus sujetos, el objeto patrimonial aparece como «neutro» o, en otras palabras, desprovisto de un espesor simbólico, el que sólo puede ser producido dentro de una comunidad que lo reconozca en su historia y memoria afectiva. Así, parte de la identidad de estos objetos se pierde cuando ingresan al espacio global de conservación pues en este proceso se rompe el vínculo entre ellos y los(as) sujetos(as).

Un ejemplo de lo anterior es la disputa que se generó ante la posibilidad de patrimonializar el *nguillatun*. Las comunidades mapuche se opusieron a este proceso ya que suponía la objetivación y regulación estandarizada de un ritual que tiene como característica principal la diversidad de formas que asume de una comunidad a otra. Su importancia radica en que en él se verifica la comunidad que renueva cíclicamente sus vínculos con los espíritus y antepasados, conectándolos con el cosmos y reafirmando su posición en el mundo. De este modo, en el *nguillatun* es inseparable el rito de los(as) sujetos(as) que lo practican, y su estandarización implicaría la pérdida total de su sentido.

Otro ejemplo, es lo que sucede en el ámbito del patrimonio alimentario donde estos conflictos se manifiestan claramente. Hoy en día bajo el contexto global, los valores agregados de los alimentos (vinculado a una denominación de origen e indicación geográfica, entre otros) suponen el interés del mundo empresarial por patentar estos productos, desconociendo

do a sus verdaderos dueños(as), lo que supone despojar a la comunidad o sujetos(as) tanto de un recurso como de una parte de su identidad. Esto se ve agravado, cuando sabemos que, históricamente, han sido las mujeres las encargadas de reproducir y transmitir aquellos conocimientos ligados al cultivo y preparación de los productos alimenticios. Lo que se pone en juego aquí, entre otros, son los derechos de propiedad intelectual. Tal como menciona Salvador Millaleo con el caso del *maqui* (arbusto silvestre y sagrado para el pueblo mapuche) que cuenta con más de cuatro solicitudes de patente en Estados Unidos; o el de la *maca* (planta andina fundamental dentro de la dieta y farmacología de los pueblos indígenas de las tierras altas de Perú) que ha sido sujeta a solicitud de patentes por grandes consorcios farmacéuticos. En Chile carecemos de normativas que regulen de un modo efectivo el vínculo entre empresas y comunidad, siendo estas últimas despojadas de sus conocimientos ancestrales. Por otro lado, esto también conlleva a la precarización y ruptura con los modos tradicionales de transmisión de los conocimientos de generación en generación. Todos estos casos, planteados en los coloquios, nos obligan a interrogarnos sobre la vitalidad y sentido que tiene hoy en día el patrimonio para los sujetos y las comunidades.

Participantes de la mesa Participación y sujetos del patrimonio:

- PAULINA VARAS, académica y activista ciudadana. Panelista del Coloquio Regional de Valparaíso.
- ITACI CORREA, presidenta del Colegio de Arqueólogos de Chile.
- NÉLIDA POZO, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Valparaíso.
- ARIEL FUHRER, encargado regional de Patrimonio Cultural, Consejo de la Cultura y las Artes, región Metropolitana (en representación de la directora regional).
- CRISTIÁN DINAMARCA, encargado regional de patrimonio cultural, Consejo de la Cultura y las Artes, región de Tarapacá (en representación de la directora regional).
- PATRICIO LÓPEZ, coordinador Migrantes e Interculturalidad, Departamento de Ciudadanía Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- JOSÉ OSORIO, representante de la Asociación Chilena de Barrios y Zonas Patrimoniales.

- DANIELA SERANI, directora Consejo de la Cultura y las Artes, región de Coquimbo
- MAURICIO ROJAS, Subdirección de Investigación, Dibam

Moderador:

- GONZALO BASCUÑÁN, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Magallanes y la Antártica Chilena.

Secretaria de mesa:

- PATRICIA BELTRÁN, coordinadora de la Unidad de Extensión, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 • Se evidencia un déficit institucional en el ámbito de la participación

En los últimos años el Estado ha promovido y propiciado instancias de participación, sin embargo la mesa considera que han sido insuficientes y más consultivas que organizativas, sin carácter vinculante. Una de las expresiones de esta situación es la patrimonialización de territorios con fines económicos, vinculados al desarrollo de la industria turística que, al no contar con la participación de la ciudadanía, no se desarrollan positivamente (un caso es Valparaíso, con su postulación como Sitio de Patrimonio Mundial). Se abordan antecedentes de participación comunitaria vinculante, cuyos resultados, sin embargo, son discutibles (como el mall de Castro) y requieren ser analizados desde una legislación que determine los valores en conflicto, reconociendo la facultad de las comunidades de decidir sobre su patrimonio.

Por otro lado, las instituciones relacionadas, como el Consejo de Monumentos Nacionales, funcionan centralizadamente y muchas veces no incorporan los tiempos y necesidades de las comunidades. El hecho de que la Ley de Monumentos no considere el patrimonio inmaterial agrava la ausencia de los sujetos en la gestión y valoración de los acervos sociales. Se plantea también que cuando se trata de comunidades indígenas es fundamental considerar su cosmovisión.

La mesa abrió la pregunta acerca del derecho de las comunidades a liderar y llevar a cabo la patrimonialización de sus bienes culturales y naturales. El rol del Estado, en tanto, lejos de expropiar las prácticas locales, consistiría en ponerlas en valor y contribuir a su salvaguardia. Se mencionan también los conflictos entre las comunidades indígenas, la academia y los científicos por la apropiación no autorizada del patrimonio de las comunidades.

NÉLIDA POZO: «Hemos optado por patrimonializar todo. La decisión de postular a Valparaíso a la Unesco no se le preguntó a nadie, fue una decisión de una autoridad política de turno. Si indagas sobre el valor o los intereses que había detrás, no era el desarrollo de la ciudad, sino los intereses

privados, de inmobiliarias, la industria del turismo, y hemos visto como llevamos catorce años y no tenemos un plan de gestión del patrimonio y ha sido un desastre. Valparaíso es el peor ejemplo de cómo se ha querido patrimonializar todo, sin participación de la gente, sin considerar la opinión de la ciudadanía. Había tres comités y no había presencia de la comunidad en ninguno de esos comités».

MAURICIO ROJAS: «La comunidad afro[descendiente] y los colla se organizaron y obligaron al Estado a generar una política pública, y hubo un Estado atento y dialogante. Este es un buen ejemplo de buena política pública, a partir de una demanda que surgió desde abajo. A diferencia de lo que ocurrió con Valparaíso, en donde el Estado toma una decisión y luego incluyó a la gente. Son dos ejemplos de cómo actúa el Estado, en un caso escuchando y generando política y, en el otro, imponiendo, como una política pública fallida».

DANIELA SERANI: «Creo que tiene que ver con la visión de Estado que tenemos: al tener un Estado subsidiario es muy difícil generar una construcción de abajo hacia arriba, se ve cómo se hace carne eso, sobre todo en las regiones con la Ley de Monumentos, porque las decisiones solo le competen al Consejo de Monumentos que se reúne una vez al mes en Santiago».

MAURICIO ROJAS: «En Castro se hizo un plebiscito y la gente apoyó la construcción del mall. No nos pasemos cuentos. Los municipios son importantes en la política pública, los municipios hacen la política cotidiana, hacen los planes urbanos. Tenemos que desarrollar una política pública con bases reales. El Estado tiene sus propios criterios de participación, la sociedad civil los suyos y los otros actores los propios, y tenemos ciudadanos que están en contra del patrimonio. Si abrimos la puerta de la participación no necesariamente eso implica la protección del patrimonio».

JOSÉ OSORIO: «Tenemos una institucionalidad con sistemas de participación que no son vinculantes y es un tema que las organizaciones hemos exigido; lo que hemos desarrollado como concepto es la cogestión social del patrimonio, entendida como un proceso de comienzo a fin y que está asociado a la voluntad política del actor público. Si hay voluntad, se trabaja y si no, no se trabaja».

ITACI CORREA: «La comunidad se organiza, pero sus decisiones no son vinculantes. Mientras en esta mesa se genera participación, vemos cómo se van cortando instancias. Me pregunto, ¿qué fue por ejemplo del Consejo

Indígena?, se ha ido diluyendo. La ley debe establecer el mecanismo por el cual se rigen las relaciones entre las organizaciones comunitarias y demás actores sociales y el Estado, y generar instancias que sean vinculantes, de lo contrario la participación es muy vaga y poco efectiva».

1.2 • Se constata la proyección en el patrimonio de la desigualdad estructural del país

La situación de inequidad y desigualdad de oportunidades, acceso a la información y a los recursos, agudizada por el modelo neoliberal, se pone de manifiesto en el manejo del patrimonio y los conflictos en torno a este, determinando el desequilibrio entre los distintos actores involucrados en desmedro de las comunidades. Estas tensiones generan, asimismo, división al interior de ellas, surgiendo posturas divergentes frente al valor del patrimonio, las opciones y oportunidades monetarias que el sistema ofrece y las miradas de corto y largo plazo (como en el caso de Coquimbo y la explotación minera).

La ausencia de reconocimiento jurídico del patrimonio como derecho agrava su vulnerabilidad; por ello se requiere que el Estado garantice la igualdad de oportunidades de negociación entre las partes. Esto supondría un cambio de paradigma: pasar del concepto de beneficiario o receptor de beneficios a la concepción de los grupos, comunidades y personas como sujetos de derechos.

PATRICIO LÓPEZ: «Hay una diversidad de actores cada vez más grande y hay muchas tensiones sobre el patrimonio y tensiones que se dan en la fragmentación; sobre todo en actores que se reconocen en el patrimonio, la persona que está más cercana del patrimonio está más lejos de la toma de decisiones del proceso de patrimonialización. Hay poco conocimiento del uno con el otro y los choques son casi inevitables. Las transacciones cuando no son fluidas no son beneficiosas».

ARIEL FUHRER: «El Estado debe operar para disminuir la asimetría respecto de la apropiación del patrimonio y nivelar la participación de los actores con menos poder».

PAULINA VARAS: «Debería integrarse el feminismo en el tema del patrimonio; me refiero a actualizar la mirada feminista sobre el patrimonio, pensar sin oprimir al otro y enfrentarse a los sistemas de opresión. Cómo queremos hacer que las personas se sientan implicadas, es justamente integrarlas

en un sistema no opresivo e inclusivo. El patrimonio en Chile se ha visto solo desde la masculinidad, la base del sistema patriarcal es la opresión de unos sobre otros; el Estado te invita a participar, [mientras que] la lógica del pensamiento feminista es transversal, en lo horizontal estamos todos igualmente parados y empezamos a urdir juntos».

GONZALO BASCUÑÁN: «No hay que tenerle miedo a la dificultad, en temas medio ambientales tenemos aprendizajes para abordar temas complejos. Siempre se está jugando una visión de desarrollo y este es un campo en disputa».

1.3 • Se evidencia la descoordinación entre distintos organismos y la carencia de políticas de Estado intersectoriales

Se evidencia una grave desarticulación entre las políticas públicas sectoriales y una contradicción entre cuerpos normativos como la Ley de Monumentos Nacionales, el Convenio n° 169, la Ley de Bases del Medio Ambiente, la Ley Minera y el Código de Aguas. Estas contraposiciones redundan en la fragmentación de los esfuerzos destinados a la protección patrimonial, la dificultad para llevar a cabo la defensa eficiente de los recursos culturales y naturales y la debilitación de la gestión, tanto a nivel comunitario como institucional.

CRISTIÁN DINAMARCA: «El patrimonio es transversal, no conceptualizarlo así genera problemas y descoordinaciones. Hay cuerpos legales contradictorios: la Ley de Monumentos Nacionales dice que todos los sitios arqueológicos están bajo la tuición del Estado, el Convenio n° 169 dice que la administración de los sitios arqueológicos en territorio indígena corresponde a los pueblos indígenas, y la Ley Indígena dice que los pueblos indígenas deben otorgar las autorizaciones».

MAURICIO ROJAS: «Tenemos un Estado con una incoherencia ideológica impresionante. Cultura con su política, y la Corfo con las economías creativas en extremo neoliberales. Necesitamos un Estado dialogante, coherente. Si sumamos a los municipios y los gobiernos regionales que también toman decisiones sobre patrimonio, es peor. Se requiere una política consistente, capaz de regular estos distintos espacios y coordinar a toda la institucionalidad. Una política cultural de Estado. Sin embargo, la sociedad civil no puede esperar a que el Estado se articule. Entonces lo que ocurre es que la sociedad civil se empieza a organizar y presionar».

1.4 • Se plantea la necesidad de reflexionar y definir conceptos en torno a los sujetos del patrimonio y la propiedad sobre este

La mesa se preguntó ¿quiénes son los sujetos del patrimonio? Y su reflexión puso de manifiesto la necesidad de distinguir entre comunidades, familias, movimientos sociales, agrupaciones y sociedad civil. Se propone una categorización que contemple el Estado, la sociedad civil, los privados y los protagonistas (quienes viven el patrimonio), donde el Estado asuma una posición respecto de los niveles de autonomía de cada uno de ellos.

Asimismo, se debe considerar en las políticas públicas la escala en la que inciden los distintos sujetos, desde el nivel nacional hasta el nivel regional, el local, los barrios y los inmuebles, y explicitar las distintas lógicas e intereses que movilizan al Estado, los privados, las organizaciones sociales, identificando también las diferencias, tensiones y contradicciones al interior de los organismos estatales, las empresas, las propias comunidades, grupos e incluso familias.

Desde la perspectiva de los sujetos y actores, la cuestión acerca del patrimonio como bien común, lleva al problema no abordado sobre la propiedad del patrimonio, en la medida en que una manifestación o tradición de algún modo pertenece a quien la ha practicado y transmitido a la largo del tiempo. De allí se desprende el consentimiento de estos sujetos y colectivos para su puesta en valor y difusión dado que la patrimonialización siempre implica la sesión de derechos de un «propietario» a otros: una comunidad, un barrio, una ciudad o «la humanidad».

CRISTIÁN DINAR MARCA: «Lo que nos interesa desarrollar aquí es la relación entre los distintos actores: el Estado, los privados, las comunidades y la academia, y la relación con los protagonistas sociales, que son las comunidades. Nosotros jugamos un papel, ellos son los protagónicos. Los conflictos están en todos los niveles. En el tema de la apropiación del patrimonio se evidencia la tensión entre las personas, las organizaciones, las comunidades, la ciudadanía y el Estado como agente de gestión del patrimonio. Y estamos olvidando un actor que es la academia, que tiene mucha responsabilidad al señalar que las personas que son sujeto de patrimonio no tienen idea de lo que tienen. En ese sentido, hay leyes que regulan la participación. En el caso de las comunidades indígenas tenemos el Convenio n° 169 que se expresa a través del Decreto n° 66, [y] la ley señala que si un arqueólogo quiere hacer investigación en territorio indígena debe pedir permiso. En la

región de Tarapacá tengo muchos problemas con los científicos por la apropiación indebida de patrimonio de las comunidades indígenas. Esa escala de apropiación también entra en este conflicto».

MAURICIO ROJAS: «Lo que es de las comunidades no se entiende en la lógica de la propiedad privada, el derecho al patrimonio vendría a ser un derecho de tercera generación, que no es privado. En el campo estrictamente teórico, el patrimonio no es privado, es un conocimiento que se comparte, colectivo, de todos. Es una distinción metodológica súper importante. Esto nos permite movernos como política pública. Falta el fortalecimiento de los colegios profesionales para velar el comportamiento ético de los profesionales; esta es una política y debe ser creada para todos los sectores. Y lo último, hay niveles de participación que nos gustaría y probablemente no vamos a alcanzar, pero me parece que hay que plantear las necesidades dado que para generar cambios en la participación es necesario realizar un cambio en la Constitución».

ARIEL FUHRER: «El barrio Yungay es de los vecinos del barrio, de los protagonistas, el dueño de la vivienda es el propietario; el baile chino es de los chinos. Cuando hablamos de patrimonio cultural inmaterial no hablamos de identidad sino de alteridad, de un conocimiento que está enraizado de generación en generación. El Estado debe garantizar los derechos humanos y los derechos culturales que tienen las propias comunidades sobre su patrimonio».

Propuestas

266

1.1 • El Estado debe ser garante del ejercicio de derechos de los sujetos —con especial consideración a los protagonistas del patrimonio—, ejerciendo un rol articulador entre la sociedad civil (ciudadanía patrimonial) y los privados, con coherencia, eficacia y eficiencia, a través de acciones de mediación, regulación y fomento que permitan disminuir las asimetrías entre los distintos actores, estimulando condiciones de desarrollo recíproco, ejerciendo como contraloría social. Para esto es necesario que el Estado resuelva sus problemas de coherencia interna, respecto de políticas e instrumentos sectoriales que se contradicen. Se hace urgente superar las políticas sectoriales y avanzar hacia políticas de Estado.

1.2 • Ejecutar programas de capacitación y transferencia de herramientas que fortalezcan las capacidades de gestión local del patrimonio en los municipios y comunidades, asignando recursos financieros y técnicos que lo permitan.

1.3 • Definir y establecer estándares para los procesos participativos promovidos por el Estado que incluyan la consideración de las particularidades de los territorios, la concurrencia desde la formulación, y en todas sus etapas, de cultores, gestores y profesionales locales, y la calidad de su metodología, mecanismos de difusión, convocatoria y representatividad. Ello implica la exigencia del codiseño y la cogestión social entre el Estado y las comunidades, considerando también los riesgos que comporta la privatización del patrimonio por parte de esta última, conducente a la elitización de su acceso.

1.4 • Establecer mecanismos legales y políticas públicas intersectoriales con asignación de recursos que fortalezcan los niveles regionales y comunales de gestión del patrimonio y resuelvan las contradicciones entre los distintos organismos estatales.

1.5 • Revisar la composición de órganos como el Consejo de Monumentos Nacionales, de modo que esta sea representativa de la diversidad territorial y de actores sociales involucrados en el patrimonio, debiendo tener expresión regional.

4. Patrimonio y desarrollo de los pueblos originarios

Durante los coloquios regionales se planteó que el patrimonio como bien se compone de una multiplicidad de nociones que pueden resultar contradictorias, o hacer referencia a dos o más realidades de forma simultánea. En esto radica la complejidad de su abordaje en términos tanto teóricos como prácticos. Quizás donde se evidencian claramente estas tensiones es al momento de pensar y delimitar lo que es el patrimonio indígena. Según la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), se le reconoce el derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres, preservar su patrimonio cultural y obtener la restitución de los objetos patrimoniales y de culto que le han sido confiscados (artículos 11 y 12). Asimismo, en el Convenio nº 169 de la OIT se establece que los gobiernos deben asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. De este modo, gracias a los marcos jurídicos internacionales a los pueblos indígenas se les garantiza el derecho a la protección y salvaguarda de su patrimonio cultural.

Debido a esta concepción, la vida misma de los pueblos indígenas deviene en patrimonio, emergiendo así categorías como la de «tesoro humano vivo» o «patrimonio vivo». Si consideramos el contexto actual de una economía de libre mercado y la globalización, estos rasgos culturales tienden a transformarse en mercancías y por tanto las identidades de los sujetos en bienes transables. Esto se puede ver expresado, por ejemplo, en el turismo étnico, en el que lo que se consume es la puesta en escena de una identidad idealizada y folclorizada, entendida por los Comaroff (2011) como una Etnicidad S.A. Esta situación responde de algún modo a una condición colonial que se sigue manifestando bajo estas prácticas. La complejidad de este fenómeno radica en que la agencia política de los(as) sujetos indígenas se ve reducida a su condición patrimonial. Por ende, a veces ciertas demandas particulares como el reconocimiento a su diversidad cultural o reivindicaciones territoriales, entre otras, se «tiñen» de patrimonio, lo que disminuye el alcance de sus dimensiones.

En Chile, lo descrito anteriormente es uno de los núcleos del conflicto indígena. Además, esto se ve agravado por la dificultad de implementar de forma pertinente la normativa internacional. Por otra parte, la presencia de incoherencias entre las diversas leyes nacionales fue abordada en profundidad en el coloquio de la región de La Araucanía, así como en la conferencia de Nancy Yáñez, al mencionar como ejemplo la contradicción que existe en la Ley nº 17.288, de Monumentos Nacionales. Asimismo, esto se ve complejizado debido a que el mundo indígena no es homogéneo y por ende las demandas de cada uno de sus pueblos difieren entre sí.

En el caso de Arica, las demandas aymara se enfocaron en señalar que los espacios donde se toman las decisiones en torno a su propio patrimonio les resultan ajenos, en tanto se encuentran desvinculados de sus comunidades. Esta desvinculación se debe a la falta de representantes y a la configuración misma de estas instituciones (museos, universidades, etcétera), que no los identifican. Por su parte, también existe una demanda de la comunidad afrodescendiente por un reconocimiento y por su ingreso a las políticas culturales: tanto en Antofagasta como en Arica surge el problema respecto a la administración de sus recursos patrimoniales. La situación planteada por las comunidades atacameñas, en tanto, se centraron, por un lado, en indicar las contradicciones legales respecto a la regulación de sus territorios de significancia cultural, y, por otro, en el cuestionamiento sobre la capacidad de la misma comunidad de generar instancias de control y regulación de esos espacios.

Por su parte, el coloquio en Rapa Nui giró en torno a la demanda por una reivindicación lingüística. La lengua es considerada como parte fundamental de su cultura y patrimonio y, por tanto, debe ser objeto de salvaguarda. Para ello se debe pensar en sus mecanismos de transmisión, los cuales pueden estar vinculados a la formación escolar bajo programas de inmersión total en lengua rapanui y/o en el rol de las familias en este proceso. Este conflicto está vinculado en parte a la falta de recursos permanentes para el financiamiento y continuidad de estos programas. Así, se pone en escena la deuda histórica que tiene el Estado de Chile con Isla de Pascua. Sin embargo, resulta inquietante que en el panel crítico no se tocaran otros temas que han formado parte del debate público en los últimos años, como los referidos al patrimonio material arqueológico y la administración del parque nacional.

En la región Metropolitana, las exigencias de las comunidades mapuche presentes en el coloquio se centraron en la falta de reconocimiento de sus prácticas en un contexto urbano y a su desplazamiento a comunas periféri-

cas, lo que los aleja de los circuitos patrimoniales y turísticos. Esta situación se ve cruzada, además, por sus precarias condiciones socioeconómicas, que provoca que la comercialización de las artesanías como patrimonio sea vista como un modo de subsistencia, práctica que, sin embargo, se ve dificultada debido a su contexto estructural.

La situación en la región del Maule se relacionó con la manera en que las tradiciones orales no tienen cabida en espacios institucionales como el archivo. Angélica Carimán indicó durante el panel crítico que el deber del archivo «es cuidar objetos, archivos escritos por la mirada *winka*, pero ¿cómo conservar nuestra memoria, la memoria ancestral, oral?». De esta manera se plantea la interrogante de cómo se protege la memoria de los pueblos originarios y las formas en que estas instituciones pueden ser soporte de estas diferencias.

El caso de La Araucanía y el de Rapa Nui resultan emblemáticos en la medida en que los coloquios se enfocaron en cómo las comunidades indígenas enfrentan los conflictos. Se señaló la falta de una política común basada en los derechos que reconozcan la diversidad cultural de la región. Otro punto de discusión fue como «hacer rendir» su patrimonio de un modo adecuado, sin distorsionar su sentido. De este modo, se planteó la necesidad de un reconocimiento de la institucionalidad indígena y/o comunitaria pues es esta la que debe definir el cómo y el cuándo se deben vincular con el mercado, si este fuese su propósito. Por último, se dio cuenta de una relación desigual en términos de acceso político al poder por parte de las comunidades, lo cual se manifiesta en la imposibilidad de administrar como ellas quisieran sus propios recursos patrimoniales y su cultura; ejemplo de ello es lo que sucede con las forestales y su territorio ancestral.

En las regiones de Los Ríos y de Los Lagos, en cambio, el patrimonio es comprendido como una experiencia vivida. Anselmo Nuyado, desde el panel crítico, comentó que este «nace de una necesidad que no es del cacique ni de la machi, sino que nace porque el colectivo mapuche necesita de ese patrimonio». A modo de ejemplo, se señaló al Abuelito Huentellao y Canillo, en San Juan de la Costa, donde pese a que no se encuentran reconocidos como patrimonio, su vigencia y vitalidad radica en que, para las comunidades huilliche de la zona, siguen siendo reguladores del comportamiento. Asimismo, Victorino Antilef recalcó que el patrimonio es lo que permite vivir a una comunidad y que se relaciona y expresa, entre otros, a través de la toponimia de los lugares, en los relatos orales y en la espiritualidad. Es así que el patrimonio se concibe como parte del cotidiano y, por ende, su salvaguarda no pasa por agentes externos a la misma comunidad.

Por último, en la región de Magallanes el conflicto indígena, a diferencia de otras regiones, se expresa en la relación que establece la comunidad magallánica con la escasa población selk'nam, yagan y kawésqar, marcada por una historia de violencia y genocidio. Esto se evidencia, por ejemplo, en la puesta en escena de los museos locales, los que poseen la mayor colección de restos óseos y artefactos de Chile, lo que solo fue posible gracias al proceso de colonización que exterminó a la mayoría de estas poblaciones. Por lo mismo, ciertas dimensiones de su identidad se encuentran mediadas por la reconstrucción antropológica, histórica, arqueológica y lingüística que se ha hecho de ese pasado. En este gesto podemos apreciar otra forma de expresión del colonialismo.

De este modo, pese a la diversidad de demandas de cada uno de estos pueblos que componen a la población del país, podemos observar ciertos rasgos transversales que marcan la relación que ha establecido, y aún establece, con ellos el Estado y la sociedad chilena. Este vínculo está determinado por un colonialismo intrínseco en esta relación, donde el adjetivo indígena aparece como una marca de alteridad, pero también como la escisión en el modo de entender y trazar la historia de nuestro país. Ha existido una tendencia desde la historiografía a invisibilizar el espesor cultural y la capacidad de agencia de estas poblaciones, relegándolas a un pasado mítico y/o folclórico, lo que anula los conflictos históricos que se mantienen vigentes hasta el presente. Por ende, para pensar en relaciones interculturales efectivas no basta con el reconocimiento de su diversidad cultural y patrimonio, sino que se debe asumir la complejidad de su agencia política.

Participantes de la mesa Patrimonio y desarrollo de los pueblos originarios:

- VICTORINO ANTILEF, profesor de Educación General Básica de la Pontificia Universidad Católica de Chile, magíster en Educación Intercultural Bilingüe e integrante del Consejo de Educación Mapuche «Azeluwam». Panelista del Coloquio Regional de Los Ríos.
- XIMENZA ANZA, representante del pueblo atacameño.
- ANGÉLICA RAYÉN CARIMÁN, docente de la Universidad Católica del Maule y vocera del Parlamento Indígena de la región del Maule. Panelista del Coloquio Regional del Maule.

- PATRICIO CERDA, académico, historiador, escritor y profesor de Estado, doctor en Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, socio fundador del Cabildo Patrimonial de La Serena, docente de la Universidad de La Serena. Panelista del Coloquio Regional de Coquimbo.
- AUGUSTO GONZÁLEZ, encargado regional de Patrimonio Cultural, Consejo de la Cultura y las Artes de la región del Biobío (en representación de la directora regional).
- NURILUZ HERMOSILLA, arqueóloga, académica de la Universidad de Chile.
- YÉSSICA HUENTEMAN, Diseñadora. Panelista del Coloquio Regional de La Araucanía.
- DANIEL MARIBUR, profesional de la Corporación Nacional de Derecho Indígena (Conadi), comuna de Cañete. Panelista del Coloquio Regional del Biobío.
- CÉSAR MILLALHUEIQUE, profesional del Departamento de Pueblos Originarios, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- MARTA SALGADO, representante de la ONG Oro Negro.
- ROXANA SEGUEL, directora del Centro Nacional de Conservación y Restauración, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).

Moderador:

- SALVADOR MILLALEO HERNÁNDEZ, abogado y doctor en Sociología, profesor e investigador de la Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Conferencista del Coloquio Regional de La Araucanía.

Secretaria de mesa:

- PAMELA ALVARADO, profesional del Departamento de Pueblos Originarios, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

272

1.1 • Se establece la necesidad de revisión del concepto de patrimonio desde la perspectiva de los pueblos originarios

Se plantea que el patrimonio de los pueblos indígenas y afrodescendientes no se puede conceptualizar como algo estático que debe ser protegido, ya que los pueblos originarios están en una constante producción de conocimiento: los referentes significativos no son solo del pasado, sino también del presente. Los integrantes de la mesa expresan que los pueblos originarios y afrodescendiente no «cuidan», ni «protegen», ni «musealizan» su patrimonio, lo viven. Hablar de la protección del patrimonio es proteger la vida. Se ponen sobre la mesa conceptos en las lenguas de los pueblos que se asimilan al concepto de «patrimonio» identificando de mejor modo su cosmovisión, tales como:

- EN MAPUZUNGUN: *mapu* (territorio); *mogen* (vida); *küme mogen* (buen vivir); *itxofill mogen* (diversidad de [formas] de vida).
- EN AYMARA: *sumaj kausay* (buen vivir).
- EN QUECHUA: *sumaj kamaña* (buen vivir).
- EN RAPANUI: *tao'a tupuna* (tesoros de los antepasados).

1.2 • No se considera el carácter sistémico del patrimonio de los pueblos originarios y afrodescendientes

Se conviene que el patrimonio para los pueblos originarios es de naturaleza integral y sistémica: no se puede separar lo material de lo inmaterial y espiritual, ni se puede separar de su entorno y de la naturaleza. En cuanto a la protección, cuando existe, es parcial y por ello cubre solo parte de la manifestación (a veces las mismas personas que participan no están bajo protección). El patrimonio abarca múltiples dimensiones: medio ambiente, recursos naturales, salud, educación, propiedad privada, entre otras, y trasciende las competencias de la institucionalidad cultural. Se evidencia la ausencia de una mirada integral e intersectorial, que redunde en graves conflictos sociales, políticos y territoriales e implica la obstaculización de prácticas ancestrales de las comunidades.

PAMELA ALVARADO: «Hay una forma de comprender y relacionarse con el medio que es distinta a la forma de relacionarse que tiene el Estado, que habitualmente separa los temas por sectores y servicios y ahí es cuando se generan estos choques y faltas de coordinación. Quiero plantear la realidad de los pueblos canoeros, del pueblo yagan, que afecta también al kawésqar y tiene que ver con las limitaciones para la navegación y los límites que antes no existían. Esto es algo que atenta contra los derechos de las nuevas generaciones, la navegación es un saber que ya no está y eso también es patrimonio. Esto involucra a otros ministerios y cuando se habla de patrimonio se toca todos los aspectos de la vida de los pueblos indígenas. Es imposible hablar de protección verdadera si no se está protegiendo en su visión integral».

XIMENA ANZA: «No podemos desconectar el territorio de la persona; cuando hablamos de patrimonio incluimos el territorio, esa va a ser la primera piedra de tope con el Estado».

RAYÉN CARIMÁN: «El problema es cómo resolvemos el aspecto jurídico de las políticas públicas para que se aborde la circulación de los pueblos en su territorio».

1.3 · Se evidencia una visión monocultural y centralista en la toma de decisiones respecto del patrimonio local

Existe un centralismo en la toma de decisiones sobre el patrimonio local y la existencia de comunidades y patrimonios que son invisibilizadas o folclorizadas y utilizados como bienes de consumo, así como la desigualdad en la distribución de los recursos, en el acceso y el reconocimiento de las distintas culturas. Se critican los reconocimientos que se otorgan desde el Estado en formato de premios personales a integrantes de los pueblos, los cuales pueden generar competencia, desvinculación y apropiación.

A pesar de la mirada etnocentrada, se valoran aspectos de la labor estatal, como las instancias participativas de la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas para la Creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio y el Programa de Fomento y Difusión de las Artes y las Culturas de los Pueblos Indígenas, implementado por el Consejo de la Cultura.

MARTA SALGADO: «Todos los pueblos seguimos siendo folclorizados y somos bienes de consumo».

RAYÉN CARIMÁN: «La base de cualquier política pública es que provenga de las comunidades, de escuchar a las comunidades. En la región del Maule por primera vez se nos escucha en nuestras demandas. Qué vamos a proteger, cuánto va a durar».

ROXANA SEGUEL: «El tema de la gestión generalmente ha sido desarrollado desde los organismos del Estado. Así ha sido tradicionalmente desde que se trabaja en la gestión de lo que se llama patrimonio cultural. Me parece [que], desde la perspectiva de los pueblos originarios y comunidades locales, el tema de la gestión del patrimonio es algo que debe hacerse desde las personas que se vinculan y se relacionan con esos referentes significativos».

NURILUZ HERMOSILLA: «Estamos sumidos en una forma de operar generalmente que es neoliberal y que es una nueva forma de apropiación del patrimonio indígena. Se premia a personas individualmente luego de participar en competencias y se apropian de esa manera del patrimonio que es colectivo. Se trata de la reproducción de sistemas culturales vivos y no puede ser apropiado por el Estado que venga a decirnos qué es lo que hay que proteger y que ponga límites, porque de aquí para allá no es patrimonio. Entonces se deja fuera y entran las forestales o se interviene un río. La nueva Ley de Patrimonio debe considerar qué es patrimonio para los pueblos indígenas, qué es la vida, de qué manera vemos el desarrollo, porque nos vienen a imponer una forma de desarrollo, [y] el desarrollo tiene que ver con cuidar los espacios».

1.4 • Se aprecia una inoperancia de la legislación en relación a los derechos culturales de los pueblos indígenas

Se plantea la cuestión de que a pesar de la legislación existente a nivel internacional y los convenios suscritos por Chile, al no estar detalladamente implementados en la ley chilena, se genera un vacío que permite al Estado y a los privados jugar con los límites de los derechos. En la práctica, estos cuerpos normativos no están operando en los territorios de las comunidades, por lo cual siguen siendo meras declaraciones. Se plantea también que, a excepción de la institucionalidad cultural, no existe un enfoque de derechos culturales en el accionar de los servicios públicos en los territorios y comunidades.

XIMENA ANZA: «Tenemos una ley que nació desde el centro, que es una ley muy prohibitiva del Consejo de Monumentos, que no nos permite entrar a los sitios arqueológicos que son nuestros, no podemos entrar si no

pedimos permiso al Consejo de Monumentos, cuando es parte de nuestros antepasados, ni siquiera los mayores de nuestras comunidades».

AUGUSTO GONZÁLEZ: «La ley de patrimonio debe distinguir y tratar de manera distinta el patrimonio de las comunidades indígenas y afrodescendientes y el patrimonio de la sociedad chilena. La definición de patrimonio se amplía a otros ámbitos como pasa con el agua, por ejemplo. Por lo tanto, cuando uno se enfrenta a la noción de patrimonio con los pueblos originarios tiene que estar disponible a incluir otros ámbitos, la vocación sistémica de una ley. Y todo esto descansando en los convenios que el Estado ha ratificado».

CÉSAR MILLAHUEIQUE: «Cuando nos sumamos a la lucha contra la dictadura pusimos términos: uno era el reconocimiento de los pueblos indígenas —a raíz de eso surge la Ley Indígena—; luego, el reconocimiento del Convenio nº 169. Luego de 18 años de trabajo de convencimiento, lo que está pendiente es la reforma constitucional. El Consejo y la Ley de Monumentos son de carácter colonialista; la Ley Indígena en su artículo 28 indica de manera expresa el cuidado cultural y patrimonial de los pueblos indígenas, pero cuando la quieres aplicar, chocas con la Ley de Monumentos Nacionales y el pensamiento eurocentrista. Por lo tanto, tiene que haber un cambio de paradigma más profundo, más intenso. Un cambio de pensamiento que lleve al cambio de la Constitución y a la democracia de verdad».

1.5 · Se observa una baja capacidad de gestión y descoordinación entre instituciones del Estado vinculadas al territorio y las comunidades

Se evidencia la baja capacidad de gestión y la escasa o nula coordinación interinstitucional del Estado respecto de las temáticas patrimoniales. En los territorios los planes y programas de los distintos servicios compiten entre sí; en muchas ocasiones se realizan reuniones y esfuerzos en paralelo por un mismo tema, sin resultados concretos. Sumado a eso, la gestión pública la realizan personas que están en situaciones laborales precarizadas.

PAMELA ALVARADO: «Si se hace una ley se debe poner al tanto a todo el aparato estatal y su despliegue territorial, para que su aplicación se vea reflejada en los territorios. El tema patrimonio se debe respetar en términos de la vida cotidiana de las personas que pertenecen a los pueblos originarios y su acceso a los recursos para poder mantener estas prácticas».

XIMENA ANZA: «Podemos hacer estas bases de opinión sobre la ley mientras los otros ministerios están trabajando paralelamente en el mismo tema y nunca se juntan a hablar. Nosotros, por ejemplo, tenemos un problema de agua y llegan las cinco seremías a hablar del mismo tema en cinco reuniones distintas. Esto atrasa las cosas y aburre a la gente. Para las comunidades del norte no es fácil juntarse».

MARTA SALGADO: «Lo que falta en este país es la coordinación de las instituciones públicas. Cada una hace lo que quiere. Lo único que nos puede salvar de lo que ocurre actualmente es que se aplique el Convenio n° 169 de la OIT y que tengamos la fuerza para luchar por eso».

1.6 • Se cuestiona el usufructo, utilidad y lucro obtenido a partir de los saberes ancestrales de origen indígena y afrodescendiente

Se ponen sobre la mesa los conflictos existentes por la apropiación indebida de recursos naturales y culturales para su explotación comercial. Se exponen como ejemplos el caso de los textiles que pasan a ser patrimonio cultural común de Chile y los problemas por la patentación de elementos y conocimientos asociados, por parte de personas no indígenas, como es el caso de plantas medicinales. Se discute sobre el maqui, especie que forma parte del patrimonio mapuche, en riesgo de extinción, que ha querido ser patentado por universidades y que está siendo objeto de una brutal depredación, corriendo riesgo de extinción. Se da cuenta del proyecto de Ley de Propiedad Intelectual de los Pueblos Indígenas y de ejemplos de jurisprudencia en este ámbito.

YÉSSICA HUENTEMAN: «Mi preocupación por el tema del patrimonio tiene que ver con el usufructo, con el lucro que se está sacando, la protección de la propiedad intelectual de los saberes indígenas. En materia textil, un abogado de la Universidad de Chile dice que el patrimonio textil pasa a ser patrimonio común y cualquiera puede desarrollar la textilera, pudiendo recibir la totalidad de las ganancias que esa explotación reporte. Estamos desprotegidos a nivel máximo. Mi sueño es que se construya esta ley, pero con participación de los pueblos indígenas y de la sociedad chilena».

RAYÉN CARIMÁN: «En el tema del maqui se puede sacar denominación de origen o la patente. Pero la tensión es quién se queda con la patente. Es nuestro árbol sagrado, junto con el canelo, entonces se malinterpreta porque van a venir las empresas farmacéuticas multinacionales a explotar el maqui».

SALVADOR MILLALEO: «La ley de piratería fue ingresada por varios senadores para generar un marco normativo donde había un vacío, en base a la declaración de Naciones Unidas sobre propiedad intelectual de los pueblos indígenas, que es una propiedad colectiva pero exclusiva. Se tomó como modelo Panamá, para evitar la apropiación de un bien patrimonial que genera derechos, de los beneficios y del conocimiento de manera monopólica. La ley de propiedad intelectual no protege a los pueblos indígenas. La Fundación Chile Sustentable ha hecho una labor valiosa en esto. En el caso del maqui, le pertenece al pueblo mapuche y todo el conocimiento relacionado con el maqui viene del pueblo mapuche y por eso hicimos la campaña contra el patentamiento del maqui. Nosotros creemos que no es la vía; para nosotros la vía es reconocer que el maqui es patrimonio del pueblo mapuche, tal como dice la declaración».

277

Propuestas

278

- 1.1 • Revisar el concepto de patrimonio desde la cosmovisión de los pueblos originarios y afrodescendientes, que son quienes deben definir su patrimonio y cuáles son los elementos patrimoniales a proteger y salvaguardar.
- 1.2 • Establecer parámetros de protección definidos desde cada pueblo, que contemplen el derecho de la comunidad de usar, administrar y gestionar su patrimonio en caso de que así lo determine.
- 1.3 • Garantizar la consulta a los pueblos respecto del tipo de desarrollo que quieren para sus territorios y la aprobación de los proyectos a ejecutarse en ellos.
- 1.4 • Establecer protocolos para que el trabajo de los profesionales con los pueblos indígenas y afrodescendientes esté al servicio de los intereses de las comunidades, poniendo su conocimiento a disposición de ellas, y no a la inversa.
- 1.5 • Construir metodologías para reconocer el patrimonio de los pueblos indígenas y afrodescendientes.
- 1.6 • Generar políticas culturales y legislación con enfoque de derechos, amparada en la Declaración de Derechos Humanos, el Convenio nº 169 y otros tratados internacionales que consignan los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, poniendo a la persona humana en el centro, abordando la jurisprudencia, resolviendo la implementación de la legislación existente e incorporando los derechos culturales de propiedad intelectual, material y colectiva de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Definir como requisito de la legislación y la política referida al patrimonio de los pueblos originarios el carácter sistémico, integral y flexible, que permita su adaptación a las distintas realidades territoriales y la preponderancia del valor cultural por sobre el valor del capital.

1.7 • Trabajar en la creación de instrumentos jurídicos y de gestión en conjunto con la comunidad, mediante un proceso participativo y con perspectiva territorial.

1.8 • Establecer en la legislación patrimonial un acápite especial referido al patrimonio de los pueblos originarios y afrodescendientes.

1.9 • Socializar la futura ley de patrimonio o política pública en la materia, de manera transversal a toda la institucionalidad del Estado, en el marco de una visión de país pluricultural, así como también fomentar el manejo y conocimiento de la normativa por parte de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

1.10 • Garantizar los recursos necesarios para la eficaz implementación de una futura normativa.

5. Patrimonio positivo y negativo

280

En los coloquios regionales se planteó que, para entender la distinción entre patrimonio positivo y negativo, es necesario precisar que no es lo mismo hablar de patrimonio que de objeto patrimonial. El patrimonio excede a las entidades que lo componen, pues su valor radica en esa memoria particular que acompaña a los objetos. Por lo mismo, existirían distintas memorias alojadas en esa entidad, cuya polifonía no puede emerger en su totalidad en el discurso, dado que lo saturaría. De este modo, solo se pueden seleccionar algunos aspectos, convirtiendo al patrimonio en un terreno en disputa. Según Flora Vilches, retomando la definición de Lynn Meskell (2002), el patrimonio negativo son aquellos lugares que pueden ser interpretados por un grupo como conmemorativos de un evento violento, trágico o traumático, y que por lo mismo resultan perturbadores e incomodan. Esta noción pone en evidencia el trasfondo político del proceso de patrimonialización. Pensemos, por ejemplo, en cómo han sido abordadas las salitreras: por un lado, han sido recordadas de un modo positivo como documentos del progreso y auge económico de comienzos del siglo xx; pero por otro, son testimonio de una explotación que rozaba la esclavitud. Así, la tensión entre patrimonio negativo y positivo radica en una decisión política que pasa por cómo se administra la memoria y el olvido.

La noción de patrimonio negativo surge cuando pensamos en cómo recordar y relacionarnos desde el presente con hechos que fueron traumáticos y/o violentos, como, por ejemplo, la dictadura militar de Augusto Pinochet o los genocidios indígenas, entre otros. Es aquí donde emergen fisuras en el entramado social, pues el recuerdo de un sector de la sociedad entra en conflicto con el de otro. Esto repercute en la dificultad de trazar una historia común que dé cuenta de estos hechos de una manera en que todos(as) se sientan identificados(as) con ella. Por ejemplo, las polémicas respecto a ciertos memoriales y monumentos que para unos representan el triunfo de un modelo socioeconómico y para otros escenifican la violencia vivida. Un caso, es el monumento a Hernán Trizano ubicado en la ciudad de Temuco, que puede representar para un sector la victoria sobre el pueblo mapuche y

para otro la personificación de la violencia del Estado chileno contra este. Sin embargo, este mismo monumento podría leerse como el recordatorio de una historia que no debe volver a ocurrir. Es en este punto donde podemos observar la importancia de un posicionamiento político claro respecto a este tipo de memorias y que se vea reflejado en los discursos oficiales.

Uno de los espacios donde esto se encarna más claramente es en la configuración de los archivos del Estado, donde lo que se conserva y expone es aquello que responde a un discurso hegemónico que, como señaló Emma de Ramón, es enunciado desde un Estado moderno, autoritario, patriarcal, heteronormativo y eurocéntrico. Otro ejemplo de esto, es la discusión que se mantuvo sobre el relato que debería asumir el Museo Histórico Nacional, cuyo recorrido finaliza con el Golpe de Estado de 1973 representado por los lentes rotos de Salvador Allende. Esto expresa la imposibilidad e incomodidad que supone articular una historia oficial a partir de aquel periodo. Esto también se observa en los textos escolares cuando tratan la temática indígena, donde se la relega a un pasado que invisibiliza los conflictos existentes hasta el presente. Por ende, las problemáticas que involucran a un patrimonio negativo dan cuenta de una carencia de reflexión y posicionamiento respecto a «qué historia es la que con ocasión a esa realidad querríamos contar» (Sergio Rojas).

Participantes de la mesa Patrimonio positivo y negativo:

- PAMELA CERDA, coordinadora de la Fundación Arica Revive.
- FRANCIA JAMETT, encargada de la Unidad de Memoria y Derechos Humanos, Departamento de Ciudadanía Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- MARÍA LORETO TORRES, representante del Ministerio de Vivienda y Urbanismo. Consejera del Consejo de Monumentos Nacionales.
- GLORIA CABELLO, arqueóloga, especialista en museología y conservación del Patrimonio. Presidenta de la Sociedad Chilena de Arqueología.

Moderadora:

- FLORA VILCHES, arqueóloga, académica de la Universidad de Chile. Conferencista del Coloquio Regional de Coquimbo.

Secretaria de mesa:

- FRANCISCA BOZZO, profesional de la Unidad de Territorio, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 • Se analiza el surgimiento de una nueva óptica en la clasificación de patrimonio

Se parte de la base de que hasta hace poco tiempo el patrimonio, en el ámbito cultural, se identificaba de modo casi exclusivo con edificios y monumentos. Hoy se han agregado múltiples criterios de clasificación —tales como material e inmaterial— y perspectivas de patrimonialización, entre ellas la de «patrimonios diversos» y «patrimonio negativo» —acuñada a partir del atentado del 11 de septiembre del 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York— y que implica una apreciación valórica, divergente y subjetiva del patrimonio. La invisibilización o negación de estos patrimonios, a causa de las tensiones y conflictos sociales que conlleva su valoración, a veces contrapuesta, por diferentes grupos y sujetos sociales, es un tema del cual el Estado y la sociedad deben hacerse cargo para abordar la protección de la memoria como patrimonio compartido.

FLORA VILCHES: «Lo significativo es la reflexión sobre las valoraciones respecto de ciertos patrimonio y cómo estas inciden en las operaciones de patrimonialización. Lynn Meskel, a partir del atentado de las Torres Gemelas, hace un trabajo asociado a las ruinas de estas torres y qué produjo este proceso, lo cual se traduce en una serie de materiales. Hubo un trabajo con los deudos y otro con las personas que pensaban que se había tratado de un autoatentado, dando cuenta la investigación de las percepciones divergentes. Asimismo, el concepto de ‘negativo’ alude al vacío que deja la imagen de ese patrimonio desaparecido: una ausencia que es espejo de su presencia. El negativo como metáfora, y la incomodidad de recordarlo, pone sobre la palestra que hay cosas que la gente prefiere olvidar y ese es el tema que se pone en discusión».

1.2 • Se comenta la multidimensionalidad, dinamismo y multivalencia de los patrimonios

La mesa coincide en que el concepto de patrimonio negativo no resulta suficientemente operativo, toda vez que se entiende que el patrimonio es multidimensional y no está sujeto a definiciones binarias (positivo-negativo, material-inmaterial). Se plantea que las memorias son híbridas, por lo que incluso aquellos patrimonios asociados al presidio y la tortura incorporan elementos positivos, como pueden ser los hechos que dan cuenta de la solidaridad entre prisioneros o la producción artística desarrollada en dichos espacios. En este sentido se presentan varios ejemplos de sitios de memoria que contienen elementos positivos junto a aquellos vinculados al presidio, la tortura y el exterminio. Por otro lado, el patrimonio es dinámico, y lo que ayer era incómodo quizás mañana no lo sea y en diez años más vuelva a serlo. Se requiere de un nuevo concepto que dé cuenta más directamente de la percepción subjetiva de los diferentes grupos y sujetos sociales de acuerdo a su posición frente a los hechos y connotaciones que dicho patrimonio representa.

FRANCIA JAMETT: «El contraste negativo-positivo lo que hace es polarizar y dicotomizar el patrimonio, relevando los intereses en conflicto, cuando en realidad estas visiones, valoraciones y distintas connotaciones coexisten y confluyen. En el Informe Rettig estaba todo centrado en las víctimas, entonces era asociado solo a lo negativo. Las agrupaciones les dan a los espacios de memoria una connotación de resistencia, y ahí nos metemos nosotros como Consejo de la Cultura. Hay sitios como Villa Grimaldi, un campo de exterminio, o Londres 38, donde hay memorias combinadas. El tema también es cómo podemos ir resignificando los patrimonios y modificando lo que se ha hecho; las cosas van cambiando y van teniendo distintos significados en procesos sociales y eso nos permite crear un aprendizaje, dignificar y evitar que la historia se repita».

1.3 • Se establece la necesidad de un enfoque basado en los derechos culturales

La mesa plantea la necesidad de adoptar, respecto del patrimonio incómodo, un enfoque basado en los derechos culturales, incluyendo las violaciones a los derechos humanos, la violencia política, los derechos de los pueblos indígenas, los procesos violentos de territorialización y chilениzación impuesta. Se hace énfasis en la importancia de debatir estos temas y traducirlos en la legislación con sustento en la Constitución.

PAMELA CERDA: «En el norte siempre se ha invisibilizado el proceso de chilenización, que implicó una violencia que hoy se mantiene. Esto siempre se relaciona con la época de dictadura militar, invisibilizando otras situaciones de la historia. En Arica, mucho del patrimonio arquitectónico tiene que ver con el pasado republicano peruano, que no es reconocido. En este sentido, de los derechos culturales, hay dos funcionalidades: una, tiene que ver con el reconocimiento y la dignificación de las identidades, y otra, con una organización del territorio que responda a ese reconocimiento en vez de omitirlo porque resulta incómodo y con la protección de los sitios arqueológicos y espacios de valor simbólico que poseen connotaciones que no son aceptadas por los valores hegemónicos».

1.4 • Se evidencia la baja capacidad de gestión, carencia de presupuestos y políticas formales e intersectoriales destinadas a los patrimonios incómodos

La mesa plantea que el Estado no tiene una política integral sobre los patrimonios incómodos ni la capacidad ni el financiamiento para protegerlos y gestionar los espacios de memoria, siendo las agrupaciones sociales y políticas las que ponen en valor y proyectan esta memoria, recurriendo a la declaratoria de estos sitios por parte del Consejo de Monumentos Nacionales para transformar la memoria negativa en resistencia al olvido.

El desafío expuesto es de qué manera poder cautelar lo que no cabe dentro de los valores hegemónicos y garantizar que estos espacios cumplan una función de aprendizaje.

MARÍA LORETO TORRES: «Hoy en día hay más información y más demanda desde la comunidad; antiguamente había especialistas que aportaban con información y estudios, pero no había una discusión más amplia. Hoy en día no hay ninguna capacidad desde los consejeros, porque hay más de 150 solicitudes de declaratoria de parte de los habitantes, de familiares. Hay más discusión y se valoran distintos aspectos; hace rato que dejó de analizarse solo el objeto. Está el caso de José Domingo Cañas, que uno va ahí y dice por qué esto. No hay construcción, pero está la memoria de todo lo que pasó ahí. Ahora los familiares de detenidos desaparecidos llegan con toda la información para constituir un expediente; pasa algo parecido con el caso de las salitreras que también llegan con los expedientes completos».

1.5 · Se valoran los avances en implementación de herramientas y organismos dedicados a la puesta en valor de la memoria vinculada a la violencia política y los derechos humanos

La mesa reconoce y valora la labor desarrollada por el Consejo de Monumentos Nacionales en la declaratoria como Monumento Nacional de los sitios de memoria, así como la creación de la Subsecretaría de Derechos Humanos al interior del Ministerio de Justicia, el Instituto de Derechos Humanos, el Museo de la Memoria y la propia Unidad de Memoria y Derechos Humanos del Consejo de la Cultura.

FRANCIA JAMETT: «Es importante que se haya implementado la Subsecretaría de Derechos Humanos en Justicia y no en Interior. Eso es un gran avance. El Museo de la Memoria, así como el Instituto y el Consejo de la Cultura tienen que proponer medidas a esta Subsecretaría».

Propuestas

286

1.1 • Reemplazar en el contexto nacional el concepto de patrimonio negativo por el de patrimonio incómodo, de modo de relevar el carácter dinámico, multivalente y subjetivo de los significados asociados al patrimonio.

1.2 • Debatir, socializar y difundir el concepto de patrimonio incómodo, integrando los aspectos positivos y negativos de estos patrimonios, recuperando, por ejemplo, la producción artística y cultural desarrollada en los espacios que fueron ocupados como lugares de detención y tortura, así como los aportes culturales implicados en procesos de colonización, entre otros fenómenos.

6. Patrimonio material e inmaterial

Si bien en los coloquios regionales no se desarrolló una reflexión específica sobre el patrimonio tangible e intangible, esta estuvo de manera implícita en todas las ponencias y en los debates, incluyendo en la noción de patrimonio ambos elementos. El año 2003, Unesco incorporó la definición de patrimonio cultural inmaterial, entendido como «los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural». Agregando, además, que «este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana».

La recepción no problematizada de la inclusión del patrimonio cultural inmaterial en las políticas culturales internacionales enfrenta un conjunto de dilemas: conservar un objeto no es lo mismo que preservar tradiciones que son encarnadas en sujetos. Por otro lado, es preciso debatir sobre la separación entre lo tangible y lo intangible, toda vez que ambos operan al interior de un bien patrimonial.

Participantes de la mesa Patrimonio material e inmaterial

- ÓSCAR DEL SOLAR, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo.
- BEATRIZ ESPINOZA, presidenta del Comité Chileno de Museos-ICOM Chile.
- RODRIGO ARAVENA, coordinador del Centro del Patrimonio Inmaterial, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- CÁTISIS LOBOS, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Atacama.

- MIGUEL CHAPANOFF, antropólogo, director del Museo Regional de La Araucanía. Panelista del Coloquio Regional de La Araucanía.
- AGUSTÍN RUIZ, coordinador de la Unidad de Patrimonio Cultural Inmaterial, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- CARLOS CARVAJAL, jefe del Baile Chino Peregrino Mariano Caro Inca, representante de Bailes Chinos, región de Atacama.
- CARLOS FIGUEROA, integrante Baile Chino nº 1, región de Coquimbo
- MARIO SALDIVIA, Agrupación Cultural de Carpinteros de Ribera, de Quellón.
- SUSANA HERRERA, subdirectora de Investigación, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- GABRIELA ELJURI, antropóloga y consultora Unesco.

Moderador:

- SEBASTIÁN SEPÚLVEDA, sociólogo y doctor en Urbanismo.

Secretaria de mesa:

- DANIELA MORALES, abogada.

Diagnóstico

1.1 • Se plantea la conceptualización dicotómica entre patrimonio material e inmaterial

289

Se ponen de manifiesto los problemas conceptuales de la caracterización de patrimonio como inmaterial, en oposición a lo material, toda vez que ambas dimensiones son inseparables y, en ciertos contextos, surge la pregunta sobre qué es más importante, el objeto o la práctica. Respecto de las metodologías, esta conceptualización está cada día más superada, lo que se expresa en que los marcos para comprender y gestionar los bienes materiales e inmateriales son los mismos: en ambos casos se habla de registro, conservación, salvaguarda, protección. Se plantea también que la dicotomía entre lo material y lo inmaterial, se refleja en la gestión estatal del patrimonio, en la cual se abordan como unidades separadas, contribuyendo aún más a la fragmentación, con personas e instituciones encargadas de cada ámbito y con escaso diálogo entre ellas.

GABRIELA ELJURI: «Yo fui partícipe del expediente que se hizo para para la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de Unesco sobre el sombrero tradicional de paja toquilla del Ecuador. La convención del 2003 reconoce las técnicas artesanales tradicionales, pero no nos interesa especialmente salvaguardar el sombrero o cualquier otra artesanía, sino los saberes identitarios, conflictivos muchas veces, que están detrás del objeto y que se materializan en el objeto. Mientras no existan esas condiciones el objeto va a desaparecer y, precisamente, lo que le interesa a la Unesco y a nuestros países son esos valores inmateriales que están detrás de los objetos»

1.2 • Se advierte la falta de contextualización de los elementos protegidos, materiales e inmateriales, en el territorio

Se constata una falta de consideración, en los expedientes de patrimonio inmaterial, de los diversos factores territoriales y ambientales que en él confluyen. Lo mismo ocurre con los estudios de impacto ambiental, donde muchas veces se evalúan los elementos de modo aislado. Se plantea que

muchas de las modificaciones que se generan en el territorio alteran de manera transversal a las expresiones y manifestaciones culturales. El mismo Estado muchas veces es el principal promotor de la destrucción del PCI a través de iniciativas públicas desarrolladas por distintos servicios como el Ministerio de Agricultura, la Corfo, Indap y otros.

Se plantea, asimismo, que muchas veces el patrimonio inmaterial es abordado desde una visión purista y folclorizada, que no considera las realidades, como las problemáticas de los pueblos originarios que viven en la ciudad y otros fenómenos de migración, transculturación y aculturación.

ÓSCAR DEL SOLAR: «En Aysén hay un sin número de actividades, como la jineteada y la doma de caballos, que son prácticas patagónicas criollas, son chilenas y argentinas. Estamos poniendo estos temas en la mesa».

BEATRIZ ESPINOZA: «Desde la óptica de los museos se está planteando no solo la integración del patrimonio material e inmaterial, sino también del patrimonio natural. Es fundamental que el Consejo de la Cultura entregue estas directrices para la nueva ley, pero sobre todo para la práctica de las políticas que se están desarrollando».

RODRIGO ARAVENA: «El Estado es el que más altera el patrimonio de las comunidades. El subsidio altera la cultura: se priorizan por ejemplo cultivos que están de moda en los mercados extranjeros y si la gente no se alinea, no se les apoya con subsidio. En el caso de las viñas esto es evidente. El Estado no puede decidir tan centralistamente, por una parte, y por otra existe la Convención de Yamato del 2004, que tiene que ver con la gestión integrada del patrimonio material e inmaterial. Esa documentación hay que tenerla a la vista y avanzar en un enfoque de patrimonio integrado que usan algunas ONGS que promueven la idea de patrimonio biocultural. Si se nos quema la fibra como pasó en la región del Maule se acaba el patrimonio. Además, los elementos inmateriales también se transforman en su contexto territorial. En la Dibam estamos trabajando en el proceso de Reforma Agraria, sobre el territorio y la memoria, porque los cambios territoriales afectan la memoria y afectan las prácticas y los usos que las comunidades realizan. Si hay que buscar un vínculo entre el patrimonio material e inmaterial hay que hacerlo en la gestión del territorio».

1.3 • Se constata la dimensión política del patrimonio inmaterial

La emergencia del patrimonio inmaterial, ha significado también una postura política frente a los discursos hegemónicos vinculados al patrimonio

material, como representación del desarrollo económico del estado nación, en tanto que el patrimonio inmaterial aparece como recurso político utilizado para otorgar poder a actores que habitualmente operan desde la marginalidad. Se pone el caso de los bailes chinos, que son la única manifestación chilena que forma parte de la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de Unesco.

CARLOS FIGUEROA: «Lo primero que preguntó la Iglesia después de que nos declararon patrimonio, fue cuánta plata les está pasando el Consejo de la Cultura y el año pasado nos pusieron problemas, nos negaban el derecho a juntarnos. De todos modos, nos sirvió ser declarados patrimonio inmaterial de la humanidad».

AGUSTÍN RUIZ: «Los bailes chinos han estado en conflicto con la Iglesia desde el inicio. Hay una divergencia entre lo que dice el obispo, que es la religiosidad, y lo que dice la comunidad sobre la religiosidad desde la marginalidad. Al ser reconocido el baile chino como patrimonio, gana posiciones para negociar. El tema no es el tambor ni la flauta, sino cómo y cuándo lo quieran hacer. El patrimonio material es una muestra de desarrollo y quienes estaban detrás del patrimonio material eran los que tenían poder. Hoy día ese modelo se revierte justamente con la intervención de los grupos que nunca en el pasado tuvieron la posibilidad de definir qué es patrimonio, poniendo el énfasis en las formas de vida que fueron vistas como periféricas, subalternas, y esa forma ha ido cediendo espacio, para construir un nuevo arreglo político, es un espacio de negociación».

1.4 • Se advierte sobre la falta de conocimiento del patrimonio tanto en la ciudadanía como al interior de las propias comunidades

Se plantea el desconocimiento existente tanto en la sociedad en general como al interior de las comunidades respecto de su patrimonio y tradiciones y la necesidad de implementar iniciativas que fomenten su difusión y transmisión a las nuevas generaciones. Se utiliza nuevamente el caso de los bailes chinos para ejemplificar, con representantes de las regiones de Coquimbo y Atacama en la mesa, cuya tradición es desconocida por la ciudadanía e incluso por los profesionales que trabajan en el área del patrimonio.

CARLOS CARVAJAL: «Los bailes chinos nacieron en Andacollo y se caracterizan por tener flauta de caña — en mi región puede ser de pvc o de cobre— y un tambor. Acá no entran ni los tinku, ni las diabladas, ni las morenadas.

Eso nos ha costado un mundo que lo entiendan en el Estado. Incluso han puesto la foto de una diablada de La Tirana para ilustrar la noticia de nuestro reconocimiento de Unesco. En las diferentes regiones somos bastante distintos en música y danza. Con el Consejo de la Cultura en Atacama tuvimos una buena experiencia, con el programa Portadores de Tradición. Ahí trabajamos la tradición de los bailes chinos, no desde el contexto religioso si no desde el patrimonio. Logramos trabajar en ocho colegios de la región, que la comunidad sepa que son los bailes chinos, que tengan respeto. También fuimos fuera de la región».

CÁTISIS LOBOS: «Como región tenemos dos etnias y una variedad de patrimonio interesante. Entre los propios integrantes de las etnias existe falta de conocimiento sobre su patrimonio y la gente basa mucho su identificación o su pertenencia en una mitología urbana, que muchas veces desvirtúa y desacredita su propia expresión cultural. Somos un país mestizo, donde los mapuche tienen su cultura asentada y los del norte también y quedamos nosotros en el medio: collas y diaguitas. Tenemos que entender que hay etnias que tienen asentamiento en el territorio, y otras, como la diaguita, que viven en centros urbanos. Eso también hay que relevarlo, es una forma de ser en el siglo XXI».

1.5 · Se reconoce el vacío legal respecto a los derechos propiedad de comunidades en cuanto a la investigación, difusión, gestión y apropiación del patrimonio cultural inmaterial

Como concepto general, se pone de manifiesto que debe haber una base ética desde la cual se aborden estos temas, más allá de su correlato legal. Se evidencian en la discusión vacíos para abordar diversos ámbitos del patrimonio inmaterial así como la ausencia de un marco de aplicabilidad de los convenios internacionales suscritos por Chile y del estatus de protección de sitios y monumentos, lo que conlleva la desprotección de las prácticas y los derechos de los cultores y de las comunidades sobre sus patrimonios. Esto facilita la apropiación indebida de recursos y conocimientos, por ejemplo, mediante la inscripción de patentes relacionadas con saberes tradicionales y expresiones del patrimonio cultural inmaterial.

BEATRIZ ESPINOZA: «El concepto de patrimonio lleva implícito un concepto de pertenencia: los bailes de Andacollo son de ellos y ese sentido de pertenencia debería ser instalado por el Consejo de la Cultura y que se promueva eso en las nuevas generaciones, este concepto valioso de que hay un montón de objetos materiales y no materiales que les pertenecen».

SUSANA HERRERA: «En Colombia habían recién ratificado la Convención [para la Salvaguardia] de patrimonio intangible y fueron a las comunidades selváticas a recoger todo lo que ellos hacían, estaban inventariando todo, pero cuando uno les preguntaba por la propiedad intelectual de las comunidades, no había respuesta. Entonces, en el país hay que preguntarse por la propiedad intelectual y, al mismo tiempo, cuestionar si el inventario en verdad representa una identidad o si la estamos fosilizando en el tiempo y si es necesario fosilizarla. Me alegro que se den estos espacios de reflexión y en la nueva política, porque la Dibam tiene que tener un rol en la futura Subsecretaría de Patrimonio».

CARLOS FIGUEROA: «Hemos tenido problemas, por ejemplo, con una exposición de fotografías nuestras, que fueron usadas en otro contexto, con lo que nos sentimos violentados y no tuvimos protección. Se debe dar protección a todas las personas que, como nosotros, tiene un patrimonio, sobre todo frente a los que investigan y hacen proyectos. Van estudiantes a sacar sus tesis y nos quitan tiempo, se meten, piden relato, fotos, y esa información se va y nunca vuelve ni sabemos en qué se usó. Que se restituya con material y que nuestra imagen tenga derecho de autor».

1.6 · Se manifiesta la existencia de problemas con la identificación de los sujetos del patrimonio, los conflictos por el reconocimiento y la insuficiencia de los planes de salvaguardia

Se refieren las dificultades existentes para identificar a los cultores y comunidades portadoras del patrimonio con las expresiones del patrimonio cultural inmaterial, de cara a la efectividad de los planes de salvaguardia, y la importancia de que sean las propias comunidades quienes decidan qué consideran patrimonio, qué es lo que quieren conservar y cómo hacerlo. Se explicita que la salvaguardia debe basarse en planes de gestión de largo plazo e intersectoriales, para poder abarcar el patrimonio inmaterial de modo integral.

Se discuten en la mesa temas relacionados con los objetivos de los reconocimientos y declaratorias de patrimonio cultural inmaterial, cuestionándose, por ejemplo, quiénes son finalmente los beneficiados con estos procesos: ¿los investigadores?, ¿las instituciones públicas?, ¿la Iglesia?, ¿los operadores turísticos?, ¿los cultores? ¿Cuál es el sentido patrimonializante? y ¿cuál es el rol del Estado como actor de política pública?

GABRIELA ELJURI: «En la convención del 2003 es fundamental la concepción de salvaguardia, la del 78 se refiere a la conservación y de mantener las cosas tal cual están, en cambio la salvaguardia nos introduce en el concepto de vitalidad del patrimonio. La idea es que algo se mantenga en la medida que sea vital para las comunidades en el presente. La convención abre muchísimas puertas que se deben problematizar. Está en juego el sentido de comunidad, que no siempre es tan armónica y homogénea como nos parece, hay conflictos en su interior y con las instituciones. Si esos conflictos no son tomados en cuenta, entonces un proceso de reconocimiento de patrimonio puede agudizarlos».

AGUSTÍN RUIZ: «En el caso del organillo, por ejemplo, es una muestra viva, y la tenemos todos los días en las calles y eso es gracias a la capacidad que ha tenido la familia Lizana para conservar, restaurar los organillos y mantenerlos vivos en las calles, porque en un museo no sabemos si suenan o no. Ese es un espacio político que se tiene que ganar, por la evidencia. Respecto a la utilidad de los reconocimientos, es relativa y cambiante. Por ejemplo, el año 2014 se quemaron muchas casas, entre ellas la de Claudio Cortez, organillero de la corporación. Lo único que se salvó fue su organillo y su loro. La autoridad llegó al otro día y se constituyó una red de ayuda y entre abril y septiembre se le construyó una casa, porque era Tesoro Humano Vivo. Junto con eso, cuando Claudio salió en la televisión aparecieron los animalistas y apareció el SAG con la PDI a llevarse el loro. Entonces, ¿le sirvió esto? El problema es que esto es dinámico».

RODRIGO ARAVENA: «El patrimonio inmaterial no tiene un modelo de gestión, este debe ser elaborado con las comunidades, porque son ellas las que pueden gestionar su propio patrimonio».

CARLOS FIGUEROA: «Nosotros fuimos declarados patrimonio inmaterial por Unesco, y nos estamos dando cuenta de varias cosas. La fiesta de Andacollo es un evento a nivel nacional, con varios participantes y expresiones, no solo nosotros. La municipalidad y la Iglesia lucran con esto, se cobra un derecho a entrada y nosotros, los bailes chinos, también tenemos que reportar. En el reconocimiento Unesco también hay un tema lucro de parte de los investigadores, porque es remunerado, y no tiene retribución hacia nosotros».

MARIO SALDIVIA: «La carpintería de ribera se está perdiendo. El 2015 tuvimos la reunión y formamos la agrupación en Castro, aunque somos de Quellón, y somos los únicos en Chile. Y tenemos dos o tres personas que son declaradas patrimonio vivo de la comuna de Hualaihué. Y sin embargo no tenemos apoyo, la municipalidad nos dejó a la buena de Dios. Necesitamos que nos ayuden a organizarnos y rescatemos esta tradición. La gente joven ya no sigue esta actividad. Nosotros hemos recibido delegaciones de escuelas, pero más no podemos. En Quellón somos diez a doce personas, y [los] que nos dedicamos 100% somos ocho personas».

CARLOS CARVAJAL: «A nosotros en Atacama nos ha servido el reconocimiento del baile chino en distintos aspectos. Por ejemplo, allá había solo dos personas que sabían hacer tambores, y solo uno dispuesto a enseñar. Hicimos con él los talleres y sacamos a quince personas que ahora saben hacer tambores. El conflicto con la Iglesia es algo que viene de los inicios de nuestra existencia, y eso hemos podido estudiarlo gracias a gente que con la declaración de patrimonio nos ha devuelto información. Lo que nosotros hacemos viene de lo popular, de la gente y la Iglesia no reconoce la religiosidad popular. Andacollo es una isla, porque los sacerdotes que hay ahí conocen la tradición, son de Andacollo, y muchos de ellos han sido miembros de los bailes chinos, en los bailes más antiguos. Los que sufrimos más somos los de la tercera región».

Propuestas

296

1.1 • Realizar un catastro de necesidades particulares de los cultores y cultoras de expresiones del patrimonio cultural inmaterial.

1.2 • Garantizar por parte del Estado, a través del Consejo de la Cultura, el apoyo efectivo a los cultores a través de las siguientes acciones:

- En materia de patrimonio inmaterial, se demanda que el Estado actúe como garante, cogestor, coordinador y ejecutor de medidas de protección.
- Establecer sistemas de capacitación y asesoría legal a los cultores para presentar proyectos de recuperación y educación y llevar a cabo acciones de defensa y preservación patrimonial.
- Establecer una política transversal e intersectorial coordinada por el Estado respecto al patrimonio inmaterial, que contemple instrumentos unificados de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y del patrimonio material asociado a este.
- Generar instancias de coordinación interinstitucional, informando debidamente a otras instituciones públicas, privadas y ciudadanas acerca de los reconocimientos asociados al patrimonio inmaterial.

1.3 • Desarrollar en la legislación la protección efectiva de los derechos de cultores y del patrimonio inmaterial en general, incluyendo el patrimonio natural y genético asociado.

1.4 • Crear una institucionalidad y una legislación que proteja efectivamente el patrimonio, y que haga operativos los convenios internacionales ratificados por Chile.

1.5 • Analizar experiencias internacionales en regulación del patrimonio cultural inmaterial.

1.6 • Establecer la obligación de información y autorización de cultores para investigaciones financiadas por instituciones públicas, y de la restitución de su contenido y de la retribución por la información proporcionada.

Es necesario elaborar un protocolo de buenas prácticas en investigación (para Fondart, Conicyt, bases de licitación en general, etcétera). Además, este protocolo se debe incorporar en el accionar de colegios gremiales y sociedades científicas, estableciendo las normas éticas para tareas de investigación en contextos comunitarios y locales.

1.7 • Desarrollar un estándar para que los expedientes de identificación de elementos patrimoniales incluyan información de todas las áreas o aspectos que los constituyen, de forma integrada (patrimonio inmaterial, material, natural, etcétera) y, en general, se demanda el tratamiento unificado del patrimonio material, inmaterial y natural, cuando corresponda, en documentos oficiales.

1.8 • Promover y educar en relación al componente ético que implica la valoración y respeto por el patrimonio inmaterial y la cultura local en general, y en particular, a través de iniciativas de educación popular.

1.9 • Elaborar una Política Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que considere articulación y vinculación local, que identifique zonas culturales a desarrollar y este asociada a recursos.

1.10 • Definir, en las acciones de protección del Estado en relación al patrimonio inmaterial, el ámbito de protección, si este se refiere a cultores y/o a sus manifestaciones.

1.11 • Ampliar las políticas públicas y las iniciativas orientadas a las manifestaciones que aún no cuentan con reconocimientos o declaratorias.

1.12 • Garantizar mecanismos de transferencia y proyección de las prácticas y cultores del patrimonio cultural inmaterial.

7. Cultura popular, cultura tradicional y patrimonio cultural

La escisión entre una cultura campesina y una urbana —la primera signada también como tradicional y popular— se presentó como un conflicto, sobre todo en las regiones que componen la zona centro del país, debido a que el proceso de urbanización se concentró sobre todo en las grandes ciudades, las que ofrecían mejores oportunidades laborales y económicas. El trabajo del campo se vio desvalorizado pues representaba un modelo premoderno de vida, mientras que la ciudad era el espacio de la modernidad. Este tránsito generó dos tipos de cultura: una ilustrada, ligada a las urbes, y otra popular, vinculada al campo. Aunque estos espacios culturales no se pueden considerar como totalizantes y homogéneos, ya que la realidad es mucho más compleja y porosa y esta barrera no es tan radical, existiendo entidades híbridas, como la cultura popular urbana (lo «guachaca»), sí pareciera ser que estos flujos culturales se movilizaran unidireccionalmente: el campo puede emerger en la ciudad, pero no a la inversa. Además, la cultura campesina solo es valorada por los centros urbanos en ciertas fechas y festividades, y no en el cotidiano, siendo esta una manera más de mostrar el desequilibrio en las valoraciones entre uno y otro espacio.

En la región del Maule, se planteó esta tensión como una queja por parte del público, cuestionando el acceso a los procesos patrimoniales de aquellos(as) sujetos y localidades alejadas de los centros urbanos. Esta barrera supone un desafío para las políticas públicas, ya que los medios institucionales están diseñados para un sujeto determinado, que no considera otro tipo de realidades socioculturales y materiales. Por ejemplo, la implementación o postulaciones a ciertos fondos implica una alfabetización digital que no todos poseen, entre otros requerimientos técnicos.

Un ejemplo emblemático de estas tensiones es lo que sucede en la región Metropolitana, donde el crecimiento de Santiago termina por absorber zonas rurales que no logran adaptarse totalmente a su nueva condición urbana. Así la oposición campo/ciudad, sus lógicas, se siguen reproduciendo al interior de la misma urbe. De este modo, como señaló Alejandra Araya

en su intervención, la imagen homogénea de Santiago debe contrastarse con lo que sucede en sus periferias, las que quedan al margen de los circuitos culturales, turísticos y patrimoniales (véase la polémica que generó la instalación en la comuna de Cerrillos del Centro Nacional de Arte Contemporáneo). En los coloquios se hizo énfasis en la posibilidad de hablar de un traslado de la oposición campo/ciudad a Santiago bajo la forma de una oposición centro versus margen.

Los circuitos patrimoniales no consideran a la diversidad de sujetos que componen el espacio urbano, por lo que se concentran en ciertas comunas ligadas a una determinada clase social. Bajo este tipo de decisiones hay una ideología que discrimina y determina a qué sujeto le pertenece y quién es usuario de este tipo de patrimonio cultural.

Tanto la región Metropolitana como la de Valparaíso se ven reducidas a sus capitales, ya que al ser los centros culturales, políticos y económicos —no solo de la zona central, sino que de todo el país—, estas poseen una carga simbólica que las hace invisibilizar el resto de sus territorios. A pesar de ser consideradas como ciudades multiculturales, este hecho no supone un reconocimiento y un trato igualitario entre sus distintos habitantes, lo que. Esto se evidencia en la desvalorización de una cultura popular y/o tradicional que no es tomada en cuenta como agente en los procesos de patrimonialización.

Participantes de la mesa Cultura popular, cultura tradicional y patrimonio cultural:

- MARIANA DEISLER, directora del Consejo de la Cultura y las Artes, región del Maule.
- GUILLERMO MUÑOZ, representante de la Asociación Minería Artesanal de Santa Celia. Encargado de turismo, comuna de Carahue, región de La Araucanía.
- LUIS ORTÚZAR *CHINCOLITO*, cultor, cantor a lo divino, poeta popular y payador.
- ALFREDO PRIETO, profesor de Estado y máster en Arqueología, investigador de la Universidad de Magallanes. Panelista del Coloquio Regional de Magallanes.
- SAÚL PÉREZ, encargado nacional de Turismo Rural y Artesanías, Instituto de Desarrollo Agropecuario- Indap, Ministerio de Agricultura.

Moderador:

- ERWIN BREVIS, arquitecto, Unidad de Patrimonio, Ilustre Municipalidad de Chillán (UPA Chillán).

Secretaria de mesa:

- CAROLINA GUZMÁN, profesional Unidad de Territorio, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 · Se constata el desconocimiento de la importancia de la cultura popular, así como su caricaturización e instrumentalización

La mesa pone de manifiesto el desconocimiento generalizado sobre la cultura popular como corpus de saberes valiosos y vigentes, los que son desaprovechados como insumos de la educación, reducidos a estereotipos folclóricos y utilizados para los fines de un modelo ajeno a su esencia, como espectáculo o como instrumento de difusión de valores patrios configurados desde el poder central. Se plantea la importancia de contar con espacios de acceso público para la difusión y puesta en valor de la cultura oral.

LUIS ORTÚZAR: «Muchos confunden el canto a lo divino con el canto religioso. Si el Ministerio de Educación se diera cuenta que los cantores populares somos un aporte para la educación, estaríamos en la escuela. Si no sabemos de dónde venimos no sabemos para dónde vamos. La educación sin cultura es un árbol sin raíz. Hay niños en los colegios que se están haciendo poetas y cantores y esa es una siembra importante, en nuestra región se está creciendo bastante. Estamos haciendo encuentros de poetas populares y canto a lo divino. En el caso de la cueca, se puede decir que no hay convivencia que no mate la competencia. Hoy no hay parejas que bailen el baile tradicional, la cueca es sentimiento y hoy es lucimiento. El hombre se viste para bailar la cueca como para andar a caballo. Entonces para bailar la cueca hay que uniformarse. Durante la dictadura se hizo competitiva, la uniformaron y la hicieron con pasos».

ERWIN BREVIS: «Hay una distancia entre nuestra música y la cultura extranjera que nos invade día a día; le prestamos oído a la cultura extranjera y no a lo nuestro. En nuestra región se está sembrando bastante la oralidad, la enseñanza en la escuela, prestando atención a nuestra música a través de talleres».

MARIANA DEISLER: «Lo que uno puede percibir es la resistencia. Cultores como don Luis están en una cruzada en contra del olvido y esta suerte de caricatura que se hace respecto de la cultura popular. Cada vez tenemos más fiestas costumbristas que están recibiendo recursos regionales y que son parecidas al Festival de Olmué, con un enfoque de evento, espectáculo. Aún estamos insertos en una mirada de lo popular, lo campesino, como algo para vestir las efemérides del Estado. Una representación del Estado que se traduce en el territorio, a través del municipio».

1.2 • Se manifiesta la deficiencia del registro de cultores populares y de los mecanismos de salvaguarda

Los participantes coinciden en la importancia de generar registros, bases de datos y mecanismos de transmisión y salvaguarda que permitan catastrar, proteger a los cultores, transferir, proyectar y utilizar los saberes contenidos en la cultura oral, así como las ideas sobre el patrimonio de la cultura popular tradicional contenidas en diversos proyectos formulados por particulares. Esto podría plasmarse en la labor de centros de investigación regionales dedicados a estas materias y enfocados en las expresiones y particularidades locales. Se valora el aporte de la plataforma SIGPA (Sistema de Información para la Gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial) desarrollada por el Departamento de Patrimonio Cultural del Consejo de la Cultura, en donde se registran los cultores con una modalidad participativa, aunque se establece su insuficiencia como herramienta de registro.

GUILLERMO MUÑOZ: «La idea mía nació hace unos siete años de mostrar la minería artesanal, los vestigios y huellas que quedan, haciendo un museo minero, con mucho esfuerzo. La Intendencia de la región de La Araucanía se puso con un aporte y se logró hacer nuestro museo. Yo trabajo en comunidad con la gente de la municipalidad y solo aportó como pirquinero con lo que sé. Nosotros seguimos usando los mismos elementos que usaban los antepasados, sin contaminar los ríos, los cuidamos mucho. Una vez que se inauguró el museo, el interés ha sido muy grande, tanto de la juventud como de quienes promueven el turismo en la zona».

ERWIN BREVIS: «Estamos de acuerdo en la importancia de desarrollar espacios de transmisión adecuados para la cultura popular y de archivar este saber. Definir de qué manera lo resguardamos, en el entendido que se trata de la memoria oral, por lo tanto es bastante frágil de conservar. En el caso de los Tesoros Humanos Vivos no hay un acompañamiento: hay Te-

soros Humanos que viven precariamente, ese tesoro debería convertirse en educador. Deberíamos darle una jubilación de por vida para asegurar la continuidad de la manifestación que encarna y que no viva precariamente. En el caso de las alfareras de Quinchamalí, recién el año pasado logramos identificar a las cultoras y saber cuántas están activas y cuántas inactivas. Es el caso más evidente para nosotros y no estaba catastrado. Saber esto es clave para definir instrumentos, generar las estrategias de apoyo, casi como un censo del patrimonio. Conseguimos el reconocimiento como colectivo de Tesoro Humano Vivo, pero el dinero se dividió y no se hizo nada como colectivo. No hay nuevas generaciones, no hay reconocimiento en el poblado. El contexto es adverso: enfermedades relacionadas al tema respiratorio y las articulaciones. Pero es un problema económico, si no se sube el valor de los productos, las artesanas no pueden vivir de lo que producen».

SAÚL PÉREZ: «Estoy en desacuerdo con que la preservación sea un tema de precio. Entonces estamos hablando de un bien de mercado. Lo que se debe hacer es establecer un mecanismo: una jubilación, una pensión de gracia».

ALFREDO PRIETO: «Nuestras expectativas de vida han cambiado, y tenemos más ancianos. Preocupémonos de su saber y no solo de su salud».

MARIANA DEISLER: «En los casos de Pilén, Rari, Lora y Vichuquén, hay una tremenda fragilidad y debe haber una política de Estado, medidas de protección permanentes en el tiempo que mantengan la continuidad de la tradición».

1.3 · Se advierte la falta de capacidades en el Estado y en los municipios para la gestión del patrimonio popular

La mesa constata la escasa capacidad en los municipios para llevar a cabo acciones de fomento, preservación y puesta en valor de la cultura popular y los saberes tradicionales, aunque en distintas localidades las capacidades de los equipos municipales y de personas para llevar a cabo programas de transmisión y difusión se han fortalecido. Se destaca el rol fundamental de los municipios en los territorios y la importancia de que estos cuenten con los recursos financieros y humanos y con un plan de cultura, que incluya el diagnóstico local y la capacitación de los funcionarios, especialmente teniendo en cuenta que la nueva estructura del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, seguirá siendo centralizada, con una representación regional, no provincial y ni tampoco municipal.

MARIANA DEISLER: «La pérdida patrimonial del terremoto del 2010 tiene como resultado el cambio en un modo de vida. El Estado de Chile respondió con las mismas herramientas y dio paso al negocio inmobiliario en la zona. El Estado no tuvo y sigue no teniendo las herramientas para escuchar e incorporar los saberes locales. Las casas que se están haciendo no tienen corredores, entonces los modos de vida se pierden por la poca plasticidad e inteligencia de instrumentos públicos que están ubicados en distintos ministerios como Vivienda y Transporte. Hay lugares que se pavimentan y ya no permiten el tránsito en carreta o a caballo».

SAÚL PÉREZ: «Desde la institucionalidad no hay muchos instrumentos, más allá de que se diga que hay que salvaguardar el patrimonio inmaterial. Hay vacíos de gestores culturales, falta la interdisciplina[riedad]».

GUILLERMO MUÑOZ: «A mí el municipio me invitó a un curso de gestión cultural. Hicimos un mapa con todos los maestros y maestras del territorio, y todas las personas que están ahí preguntan: y qué gano yo con estar ahí, qué apoyo vamos a tener para seguir haciendo nuestras cosas».

ALFREDO PRIETO: «Así como hay un fondo de emergencia para los terremotos debería haber un fondo para estas prácticas patrimoniales y que fuera regional».

LUIS ORTÚZAR: «He participado en varias reuniones en las municipalidades con las cantoras y cantores de la provincia. Pero lo que pasa es que los encargados de cultura no tienen idea del puesto que desempeñan. En una ocasión ocurrió que el administrador municipal era poeta popular y el encargado de cultura de la municipalidad no lo sabía. Los funcionarios deben comprender que están a cargo de un área que tiene que ver con la identidad de su territorio y que los cultores cumplen un rol en eso».

1.4 • Se manifiesta la situación de desprotección de ambientes y materias primas fundamentales para la preservación de la cultura popular rural

La mesa pone de manifiesto la falta de regulación respecto a la recolección y uso de materias primas fundamentales para la cultura tradicional, así como del acceso de las comunidades a estas, con la consecuente pérdida de saberes tradicionales vinculados. Se plantea la urgencia de la salvaguarda de la soberanía alimentaria, parte de la cultura popular, la cual entra en

tensión con el modelo económico, por ejemplo en lo referido a la seguridad alimentaria —cuyos criterios muchas veces no son compatibles con las preparaciones de las cocinas tradicionales— y en relación a las tensiones por el control y comercialización de materias primas en manos de privados.

MARIANA DEISLER: «Necesitamos una política de seguros contra incendios y terremotos que permita construir en adobe, en piedra o, si no, eso va a desaparecer. A propósito de los incendios, detrás de la actividad productiva está la vida de las personas, inserta en los espacios significativos para las comunidades y sus elementos patrimoniales. Es así como los incendios acabaron con pequeñas viñas del valle central. Además, hay una serie de elementos que se ponen en peligro con el cambio climático».

GUILLERMO MUÑOZ: «En lo que nos concierne como comuna, en Carahue hace unos catorce o quince años teníamos vertientes, las carretas se paraban a tomar agua con harina. Hoy quedan solo tres vertientes, no se secaron por casualidad. El pino y el eucalipto son muy dañinos».

SAÚL PÉREZ: «Espacios, como por ejemplo aquellos donde se obtienen las fibras naturales para la confección de cestería, no están protegidos, muchas veces están en manos de privados. Tenemos pérdida de conocimiento colectivo que tiene que ver con las formas de recolección, que obedecen a ciertas tradiciones, como cosechar en ciertas fechas y ciclos lunares. Hay una tensión entre el fomento productivo y la valorización de estas prácticas culturales, porque son mundos que no se han visto nunca; en la salvaguarda de la soberanía alimentaria, que es parte de la cultura popular, hay una tensión con el modelo de la seguridad alimentaria».

ERWIN BREVIS: «Nosotros hemos hecho un trabajo de varios años en Quinchamalí, y no es solamente la conservación de la técnica y las materias primas, es más que eso. Hay un contexto necesario para que esto se desarrolle. Entonces, dado el crecimiento de las forestales, por ejemplo, ya no hay guano en la zona y por lo tanto las loceras deben comprar el guano para producir arte. Los predios forestales donde estaba la greda son de un privado. Por eso el Estado, para proteger esto, tiene que entrar en temas que son duros. La salvaguarda pasa por cuestiones políticas, económicas y cuestiones territoriales».

1.5 • Se establece la importancia de la diversidad, la migración y la transformación de la cultura popular

Los integrantes de la mesa ponen de manifiesto la diversidad existente entre los diferentes territorios y las dinámicas que estos generan, lo cual no es considerado por la institucionalidad, que sigue imponiendo un modelo homogéneo determinado desde la zona central. Se evidencia también el efecto de la transculturación, poniendo como ejemplo la música mexicana que ingresa al campo chileno a través del cine, asignando a la globalización y a las migraciones un importante rol en la configuración de la cultura popular en permanente transformación.

ALFREDO PRIETO: «Nosotros en Magallanes tenemos una realidad rural muy particular: estamos del otro lado de la cordillera; el régimen de tenencia de la tierra es diferente, son tierras muy extensas, los estancieros están alejados unos de otros y eso genera soledad y falta de interacciones. No es posible que para un acto importante se decida hacer un esquinazo con trajes pomposos de cueca, eso no representa en nada la cultura local. Diseminar el centro debería ser la primera conclusión de este encuentro».

MARIANA DEISLER: «Es importante en el diagnóstico mencionar fenómenos de mixtura entre elementos locales y foráneos: no hay matrimonio en el campo donde no se termine bailando corrido mexicano. Otro fenómeno es la cumbia villera. La cultura popular está viva, no se termina y es constante».

SAÚL PÉREZ: «Las diversas comunidades que están llegando a nuestro país —peruanos, colombianos, haitianos—, están formando nuevas culturas en los barrios, en la zona periurbana. Contribuyen al ideario e imaginario de la cultura popular, en la comida, música, vestimentas».

Propuestas

1.1 · Instalar equipos especializados en patrimonio cultural en municipalidades para fortalecer su rol en el territorio, con competencias, capacidades y recursos. Se pueden generar convenios para canalizar recursos humanos y capacitación.

1.2 · Generar investigación en antropología de la ancianidad e incorporar a los mayores de las comunidades como transmisores de saberes y memoria, haciéndolos partícipes de los procesos, que se desarrollen, de manera real y constante. Considerando, además, que las expectativas de vida han aumentado en nuestro país, se evidencia que existe una necesidad de comenzar a abordar la antropología de la ancianidad.

1.3 · Crear centros de investigación con pertinencia territorial en cada región, dedicados al patrimonio cultural, especialmente patrimonio inmaterial, con énfasis en la cultura popular y tradicional, que operen como observatorios regionales. Se propone analizar la posibilidad de un nuevo convenio con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para abordar esta área del patrimonio que ha sido históricamente relegada.

1.4 · Levantar escuelas de oficios y una universidad del folclor. El modelo de las escuelas de oficios aparece como una plataforma para la protección y proyección en el tiempo, que permita la transmisión y puesta en valor de la cultura tradicional y popular. Se debe mencionar que la artesanía, por ejemplo, no se aprende en una escuela, no se aprende en un espacio físico. Cuando Violeta Parra dice «hagamos una universidad», no se refería probablemente a lo tradicional del concepto. Se debe, por tanto, cambiar el paradigma educativo, ampliando los espacios, mecanismos y métodos a otros espacios y formas de vinculación en el territorio y la comunidad. Frente a la constante invalidación del conocimiento popular, surge la necesidad de instalar una institución del saber popular. Se propone que esa institución de educación popular llevara el nombre de Violeta Parra o Gabriela Mistral.

1.5 · Crear archivos regionales de cultura popular y tradicional que contengan también en su acervo material de proyectos y postulaciones no seleccionadas en convocatorias públicas y concursos. Se deben construir bases de datos regionales. Se fundamenta como base para el trabajo, el proceso de identificación de los cultores y su vigencia para la construcción de un catastro real y analítico sobre la cultura popular, que dé cuenta de la realidad de los cultores para poder abordar las problemáticas de manera integral. El catastro debe estar validado por los mismos cultores.

1.6 · Crear museos populares. Se propone la puesta en valor y proyección del trabajo realizado por Tomás Lago Pinto, investigador, poeta y gestor cultural, mediante la creación de museos populares como respuesta a la necesidad de instalar y crear mayores espacios de difusión y educación de esta temática, relevando la importancia de la cultura tradicional en la identidad de Chile.

8. Educación y patrimonio

La educación aparece en todos los coloquios regionales como el gran dispositivo que permite la toma de conciencia, la transmisión de conocimientos y la elaboración identitaria en relación al patrimonio. Sin embargo, nunca se especificaron cuáles son los mecanismos, quiénes son los responsables y qué organismos deben encargarse de la creación y administración de esos recursos, entre otras variables que están en juego al momento de implementar una educación patrimonial que considere las identidades locales. Ante este panorama, emergen preguntas sobre el rol que se le impone a la educación (formal, escolar) y cuál es la responsabilidad que le compete a las propias comunidades y familias en estos procesos, pensando sobre todo en un contexto sociopolítico en que la sociedad no se siente representada por sus instituciones. A continuación, esbozaremos algunos problemas que se presentan al momento de reflexionar en la transmisión de los saberes vinculados al patrimonio en un contexto global y de mercado.

Un primer conflicto que surge cuando pensamos cómo generar una educación patrimonial amplia, es que el sistema escolar se encuentra dividido en diversas asignaturas que no dialogan entre sí; por ejemplo, en las clases de matemáticas no suele enseñarse que sin la trigonometría no habrían sido posibles los viajes a América. De igual forma, para abordar los patrimonios se requiere que estos no se vean reducidos a una sola dimensión, pues exceden a las disciplinas que los estudian, exigiendo un trabajo transdisciplinario. Esta forma de abordar lo patrimonial, exclusivamente desde la educación formal, puede percibirse como un lujo si asumimos que hay problemas más urgentes y estructurales que resolver. Sin embargo, como bien sabemos una sociedad sin memoria ni patrimonio es una sociedad que no se conoce a sí misma y por ende es incapaz de solucionar sus problemas estructurales.

Un segundo conflicto aparece ligado a la transmisión de los conocimientos tradicionales en espacios que no se corresponden con su origen y sentido. Cuando se desea difundir este tipo de saberes, de manera generalizada, se necesitan otro tipo de canales que no se ajustan, necesariamente,

al lugar que ocupaban en su contexto de producción. Un ejemplo de esto sería el caso de los telares. Tradicionalmente, en el mundo mapuche, son algunas mujeres las encargadas de transmitir los conocimientos asociados a esta actividad, que no solo refieren a las técnicas y tecnologías asociadas, sino que también al universo simbólico y social que lo compone. Así, se enseña individualmente desde las mujeres mayores a las más jóvenes, para conservar conocimientos exclusivamente femeninos. El conflicto surge cuando, para velar por la salvaguarda patrimonial, se le difunde de un modo que no le es propio, pues este tipo de conocimientos responden a la lógica del misterio desarrollada por Raúl Ruiz³ (2013) cuyo supuesto es que no todos los saberes están a libre disposición de los(as) sujetos. Esto se debe a que pertenecen a un grupo cerrado, el cual articula su identidad en torno a ellos. Por tanto, su divulgación implica necesariamente una regulación que les quitaría su sentido original.

A partir del ejemplo anterior, emerge como un problema la figura del sabio(a). Este ha sido el vehículo por donde se expresa y transmite el patrimonio. Sin embargo, su rol difiere al del profesor(a), en tanto el(la) primero(a) siempre elige de un modo arbitrario a quien legar estos saberes, mientras que un profesor está obligado a su enseñanza generalizada. Por ende, forzar a un(a) sabio(a) a que ocupe el lugar de un profesor(a) sería despojarlo de su potencia patrimonial. Asimismo, un profesor(a) no puede asumir el rol del sabio(a), pues esos saberes son intrínsecos a una biografía. Por ello, es clave pensar que la transmisión debe ser asumida muy seriamente, para no distorsionar los sentidos de aquello que se pretende transmitir y salvaguardar.

Participantes de la mesa Educación y patrimonio:

- DOMINGO GÓMEZ, docente e investigador de la Universidad de Antofagasta. Panelista del Coloquio Regional de Antofagasta.
- ROSABETTY MUÑOZ, poetisa y profesora de Castellano. Panelista del Coloquio Regional de Los Lagos.
- PABLO CHIUMINATTO, doctor en Filosofía, investigador y académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Conferencista del Coloquio Regional de Los Ríos.
- PABLO ROJAS, jefe del Departamento Educación y Formación en Artes y Cultura, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

(3) Ruiz, Raúl (2013). *Poéticas del cine*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

- BEATRICE ÁVALOS, doctora en Educación, profesora de Historia y Geografía e investigadora. Conferencista del Coloquio de Rapa Nui.
- MARÍA ÁNGELA PEÑALOZA, representante del Colegio de Arqueólogos de Chile.

Moderador:

- JOSÉ BARRAZA, director del Consejo de la Cultura y las Artes, región de Arica y Parinacota.

Secretaria de mesa:

- CONSTANZA MUÑOZ, profesional de la Unidad de Extensión, Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 • Se advierte del centralismo y de la noción de país monocultural

La mesa identifica una noción centralista y homogeneizante de país que niega la coexistencia de diversas culturas y costumbres. Esta idea unitaria aparece como aspecto fundamental a tener en cuenta en el abordaje de iniciativas educativas que recuperen lo local, en base a un reconocimiento de los patrimonios diversos. Se destaca la importancia de que el currículum se adapte a las personas y contextos particulares, de modo que los aprendizajes puedan ser incorporados de modo integral y significativo. Se plantea, asimismo, el riesgo de la excesiva fragmentación de las identidades y la importancia de transmitir en la educación un proyecto común de país. Se señala el rol de los diferentes agentes sociales y la deuda de la televisión pública en este aspecto, como medio de comunicación masivo que debiera incorporar en su misión el rol educativo y la valoración de la diversidad cultural.

PABLO CHIUMINATTO: «La noción de multiculturalidad es fundamental en la educación. De partida no se puede escindir la noción de cultura de la noción de educación; en ese sentido la cuestión curricular es descontextualizada, los niños aprenden polinomios en la sala y no saben cómo se llama el árbol que tiene al frente, les enseñan principios que ellos no viven en su cotidianidad y eso produce una desapropiación del currículum y de la realidad educativa. Por sobre los núcleos curriculares mínimos y todos los contenidos, se debe fomentar esa política de apropiación. Si no hay una adecuación de ese currículum al contexto de los niños, nunca va a haber espacio para la cultura, para el patrimonio. Porque patrones como la PSU se van a devorar la experiencia cotidiana en esta idea de que todos tienen que manejar un determinado corpus de saberes. Se debe considerar a las personas que están recibiendo la educación, con aprendizajes localizados. Esto implica una política muy compleja, que se decide al interior de las comunidades, regiones, para hacer esa gran diferencia cultural. Se trata de un principio de reciprocidad: si el niño no sabe que pertenece es difícil que comprenda que el otro pertenece».

MARÍA ÁNGELA PEÑALOZA: «Es importante conectar con el entorno local, rescatarlo en programas que se generen a nivel local; ahí hay un problema relacionado con [la] regionalización: en Chile existe un centralismo descarnado y eso entrapa las iniciativas locales. Es necesario hacer una bajada a la comunidad, al ámbito local, porque desde ahí es más fácil el aprendizaje. Si les dices a un niño en la zona huasa que cuente caballos, va a saber contarlos. Cada región debería ver el tema curricular desde la región, con temas básicos a aprender, e incorporar a la familia en el proceso. Poner el tema patrimonial en cada materia, biología, animales y flora nativa».

JOSÉ BARRAZA: «El concepto de Estado nación le ha hecho daño al país: tratar de uniformar todo y nos hemos olvidado de las particularidades locales, muchas decisiones se toman desde el centro y se deja de lado las decisiones que van ocurriendo en todo el territorio. Se enseña la uniformidad. Si enseñáramos a partir de la experiencia local sería muy distinto. Yo también soy profesor, si partes desde el contexto los resultados son distintos».

PABLO ROJAS: «Hay que revisar el mapa de Chile en relación a espacios de formación docente y de formación artística y cultural. La formación se está haciendo en el centro, se está haciendo fuera de lugares donde después se ejerce. Entonces hay que venir al centro a formarse para luego volver a las comunidades. El conflicto con el discurso monocultural se vive en la sala de clases, en la convivencia y en la lucidez de algunos profesores que son capaces de integrar. Pero si lo miramos desde la política o desde los instrumentos, planes de estudio, proyectos educativos, etcétera, ese choque con lo local no está siendo considerado».

BEATRICE AVALOS: «El seremi debería tener alguna libertad de acción para consultar sobre el tema del currículum en la comunidad. Yo creo que uno de los problemas es la incapacidad, en países centralizados como este, de tomar decisiones sin que venga la orden desde arriba. Adentro de los ministerios hay varios munditos que no conversan. Ojalá que haya más conversación entre los que están en educación, cultura y en otras áreas, y libertad dentro de los marcos de acción para que se empiecen a recrear las culturas locales».

DOMINGO GÓMEZ: «Soy defensor del Estado. El problema no es el Estado si no el tipo de Estado. Tiene que ser un Estado manteniendo la unidad nacional, debe respetar la diversidad cultural e histórica y por otro lado

desde [hace] años que en el país no hay un proyecto de país o el proyecto de país que tenemos no me gusta, no es un proyecto país que nos una, que nos aglutine».

1.2 • Se constata el divorcio entre cultura y educación

Se plantea, nuevamente, la necesidad de que la institucionalidad cultural y educacional dialoguen y trabajen en conjunto, para que la educación se base en el capital cultural y se integre a los distintos contextos y realidades culturales, incluyendo las minorías y los fenómenos migratorios.

PABLO CHIUMINATTO: «Como integrante de una familia de inmigrantes, puedo decir que se produce una contradicción cuando desde el Estado se separa la educación y la cultura. Con ese enfoque se pueden instalar procesos de identidad fuertes, pero que al mismo tiempo enajenan a las comunidades con otra cultura. Quiero decir que en general debemos pensar y valorizar ciertas líneas de investigación que están empezando a instalar hace un tiempo nociones de postnacionalismos o desnacionalización, una conciencia de diversidad».

BEATRICE ÁVALOS: «Ha habido experiencias buenas. Pienso en una escuela donde hubo una integración de haitianos, colombianos, y una chica colombiana que habló como presidenta del centro de alumnos. Creo que una búsqueda de identidad entre los que llegan y los que estamos puede ser una muy buena experiencia».

1.3 • Se expone la falta de capacidad y articulación del Estado a nivel central y regional para abordar problemáticas y guiar procesos educativos

Se plantea la insuficiente capacidad del Ministerio de Educación y sus secretarías regionales para abordar las distintas realidades y sostener el desarrollo de programas, así como la escasez de recursos y la baja articulación entre distintos servicios del Estado que intervienen en la escuela, provocando el efecto «árbol de Pascua». Se evidencia la distancia entre los planteamientos y necesidades y la orgánica administrativa del Estado.

PABLO ROJAS: «El Estado tiene una natural destinación y los procesos educativos están en un solo ministerio, y el Mineduc asume ese rol porque corresponde, y todo el resto tratamos de ser parte de esto con un negativo efecto en la escuela, que es el efecto 'árbol de Pascua'. Entonces, estamos

llegando todos a reclamarle al currículum que considere nuestra área. Así, vamos construyendo una especie de Frankenstein en una escuela que ya está saturada. Hay una desagregación del proceso educativo estatal, pero mientras no se tengan capacidades reales de poder responder a los procesos locales vamos a estar en el vacío. No hay capacidades instaladas, entonces no es posible generar un diálogo desde abajo hacia arriba, o simplemente un diálogo».

PABLO CHIUMINATTO: «El punto en esto es cómo hacemos la correlación entre lo que nosotros reconocemos ontológicamente, lo que estamos hablando, y su expresión politológica o gubernamental».

JOSÉ BARRAZA: «Lo que se concluyó en cada uno de los coloquios regionales fue que la educación como vehículo de transmisión de conocimiento tiene la posibilidad de recoger elementos de la identidad territorial. No se determinó las instituciones que debiesen existir y qué rol deberían asumir respecto de la educación patrimonial».

DOMINGO GÓMEZ: «Tenemos que bajarlo de la visión de país a la visión de región; no sacamos nada que nos otorguen los recursos necesarios para ejecutar esas cosas si no tenemos una visión de carácter estratégico; no puede ser una visión puntual de día a día. En la región de Antofagasta, en 1990, todo el año estuvimos en reuniones con todas las organizaciones para elaborar la estrategia regional de desarrollo; un día, junio de 1991, se dio a conocer la estrategia regional de la región, que fue consensuada por todos los partidos y las organizaciones, [y] había un punto sobre cultura y educación. Esa noche se produjeron los aluviones en Antofagasta y se terminaron todos los recursos. Nosotros, para integrar el patrimonio con la educación tenemos que integrarla a la estrategia regional de desarrollo, ahí tiene que estar. Estando ahí es una norma que deben respetar todos los servicios públicos».

1.4 • Se discute la escasa articulación entre escuela y comunidad

La falta de articulación entre los establecimientos educacionales y la comunidad en la cual se insertan, provoca que la educación se desarrolle como un ámbito paralelo, generando una separación entre la enseñanza institucional y la cultural. No se considera todo el ámbito de la educación informal que significa la transmisión de conocimientos a través de las generaciones y que es la base del patrimonio inmaterial. Se relevan, en

todo caso, experiencias en donde las comunidades consideran las escuelas como suyas e insertan el proceso de los alumnos en la cultura comunitaria (como el caso licanantay).

ROSABETTY MUÑOZ: «Me interesa dar cuenta de la tremenda contradicción entre la cultura oficial y su idea de sociedad que se contraponen con lo que es la sociedad, por ejemplo, en Chiloé. Al borde del absurdo, hay un discurso que se transmite y sin embargo los jóvenes en la casa y en la televisión están viendo otras cosas. Por lo tanto, en ese absurdo, la legitimación del lenguaje es muy importante. ¡Qué podemos hacer con la avalancha de basura que entra por todas partes!».

JOSÉ BARRAZA: «Quiero poner algo de esperanza. Estamos en Chiloé reactivando unas viejas ideas de monseñor Juan Luis Ysern, obispo emérito de Chiloé; él planteó formas de trabajo concretas, de ahí salieron los Cuadernos de Historia que se hicieron en cada localidad, eso se está reflatando, con una reflexión en cadena. Hay mucho joven que está volviendo a Chiloé y vuelve a repensar desde el origen qué es lo que queremos conservar y qué se puede ir. Y, sobre todo cómo combatir el condicionamiento de los medios de comunicación».

DOMINGO GÓMEZ: «Las comunidades atacameñas sienten la escuela como algo de ellos, porque ellos las construyeron, ellos hicieron las casas de los profesores. Cuando un vecino de otra comunidad va a matricular a sus niños a Toconce, antes de ir a matricularlo habla con el jefe de la comunidad, porque la escuela es de la comunidad. Entonces, lo que tenemos que hacer es transformar los liceos, las universidades, en instituciones de la comunidad. Para eso es fundamental la participación: el director tiene que rendir cuentas a la comunidad, no usamos estos instrumentos y la comunidad no pide rendición de cuentas».

1.5 • Se da cuenta de la pérdida de vida comunitaria

La mesa planteó que la pérdida de vida comunitaria es un factor clave a la hora de abordar la transmisión de saberes. Al no haber comunidad, deja de existir el espacio de transmisión, de convivencia colectiva. En zonas rurales, y dada la necesidad de continuar los estudios después de sexto básico, los niños y niñas deben acudir a liceos en calidad de internos en la ciudad más cercana, lo que también impacta de sobremanera la vida comunitaria, ya que en muchos casos no regresan a su comunidad hasta muchos años después.

1.6 • Se constata la carencia de sistematización de experiencias

La mesa advierte sobre la falta de una sistematización de las numerosas experiencias valiosas que vinculan educación y patrimonio, de modo que sirvan como referencia, fuente y antecedente para futuras acciones y se pueda ir consolidando un modelo en esta área. Se critica, además, en relación con la falta de registro y seguimiento de las iniciativas, la escasa continuidad y desarrollo de estas con perspectiva de largo plazo y la interrupción de proyectos apoyados por el Estado.

1.7 • Se plantea la necesidad de ampliar el desarrollo de las acciones educativas de museos y bibliotecas

Si bien en este ámbito se valora el desarrollo de varios espacios culturales que generan instancias de mediación e interacción, así como itinerancias educativas, se plantea el escaso o nulo desarrollo de áreas didácticas, interactivas y de sensibilización en la mayoría de los museos y bibliotecas, de modo que estos contribuyan a la educación patrimonial, tanto dentro como fuera del aula.

PABLO ROJAS: «Debe cambiar el concepto del rol de los museos y las bibliotecas también. Los museos, para que puedan participar del proceso educativo, tienen que tener una buena oferta. La lógica de la visita de la escuela al museo está agotadísima. Lo importante no es un espacio que genere conocimiento para sumar al currículo, sino que sea un espacio interactivo, que muestre cultura viva y no solo objetos. El Museo Precolombino o el de Ovalle están cambiando el enfoque, con unidades didácticas que trabajan con la escuela; que el museo salga, el Museo de Violeta Parra lleva la «Malleta de Violeta» a las regiones. También es importante que los museos y bibliotecas tengan más redes de comunicación entre ellos».

Propuestas

318

1.1 · Diseñar e implementar en los programas educativos un Núcleo del Patrimonio, que incorpore el tema de modo integral y transversal en las diferentes asignaturas, no como una temática aparte.

1.2 · Desarrollar programas de capacitación dentro de los distintos servicios del Estado y organizaciones de la sociedad civil, acerca de la protección y preservación del patrimonio tanto material como inmaterial.

1.3 · Construir políticas que potencien la articulación de la escuela con el entorno, fomentando una red de trabajo colaborativo entre escuelas, bibliotecas, museos y espacios comunitarios, entre otros, así como el aprendizaje desde diferentes espacios, en relación con la cultura y el patrimonio local. Establecer instancias de participación de la comunidad en la educación patrimonial.

1.4 · Incorporar el patrimonio cultural como eje transversal en la formación docente, de manera integral, especialmente en pedagogía general básica.

1.5 · Abordar la educación patrimonial con el uso de las nuevas tecnologías (televisión, aplicaciones, sitios web, material didáctico), considerando el contexto de aplicación.

1.6 · Establecer programas en las escuelas para que operen como centros culturales, permitiendo la integración del currículo con la cultura y el patrimonio local, realizando proyectos con metodologías.

1.7 · Fortalecer la labor educativa de los museos y bibliotecas, a través del establecimiento y del desarrollo de unidades encargadas de ejecutar programas y elementos de mediación en la museografía, instalaciones y actividades.

1.8 · Fomentar y poner en valor el patrimonio arquitectónico, historia institucional y patrimonio inmaterial de los establecimientos escolares.

1.9 · Construcción de una educación patrimonial con participación comunitaria. Es necesario recoger y sistematizar experiencias educativas vinculadas al patrimonio, a partir de la experiencia local, para insertar nuevas intervenciones de modo de lograr aprendizajes significativos, contextualizados.

9. Desarrollo, turismo, patrimonio y sustentabilidad

320

En muchos de los coloquios regionales se sostuvo que durante los últimos años Chile ha experimentado un crecimiento turístico gracias a la exportación de una «imagen país» vinculada a la diversidad de sus paisajes y sujetos. Esto ha sido un motor económico para varias regiones, las que ven en este rubro un modo de desarrollo y subsistencia. Sin embargo, no existe un consenso de cómo se debe explotar este «recurso» ni quienes deben ser los agentes encargados de la administración, difusión y cuidado del mismo. Por otra parte, no es posible hablar de un solo turismo, sino de una variedad que incluye entre otros, un turismo cultural, paisajístico, étnico, gastronómico y deportivo. Cabe señalar que estos no se encuentran aislados unos de otros, sino que comparten y muchas veces se superponen en un mismo espacio, lo que supone un riesgo en tanto la falta de regulación y sustentabilidad tiende a destruir aquello que se busca poner en valor.

Esta problemática se evidencia claramente en la ciudad de Valparaíso, por ejemplo, para la celebración de Año Nuevo, cuando sus fuegos artificiales hacen que cientos de miles de turistas, tanto nacionales como extranjeros, viajen al puerto, lo que a largo plazo resulta destructivo para una ciudad cuya capacidad habitacional y de autosustento se ve superada por esta demanda. El conflicto se manifiesta de forma distinta en la región de Los Lagos, donde lo que se cuestiona es la compatibilidad de un desarrollo agroindustrial con el de un turismo paisajístico patrimonial, los cuales se perciben como contradictorios en tanto el crecimiento de uno supone el menoscabo del otro —advertimos que esta es una región cuyo centro es la producción acuícola, ganadera y lechera—. Por otro lado, al haberse desarrollado el coloquio en la ciudad de Chiloé, se invisibilizaron los otros problemas turísticos de la región: circuito interlagos, zona de volcanes, rutas gastronómicas, etcétera, lo que supone una tensión interna en la región donde las demandas del continente difieren de aquellas insulares.

Por otro lado, la región de Magallanes aparece como uno de los casos emblemáticos cuando se habla de explotación de recursos y turismo indiscriminado. Siendo uno de los tres destinos turísticos más importante del

país, su patrimonio natural se encuentra en riesgo constante. Esto se debe a la sobreexplotación de sus recursos naturales y a la crisis de su patrimonio subacuático. Sin embargo, el caso más evidente es el turismo masivo hacia el Parque Nacional Torres del Paine, que ha traído como consecuencia el deterioro de los caminos y el exterminio de la flora y fauna a causa de incendios. Asimismo, este tipo de turismo no involucra a la población local debido a sus altos costos, generando una elitización de este patrimonio.

Una visión contraria a las anteriormente expuestas fue la entregada por la región de Antofagasta. En ella se planteó que el turismo puede ser una fuente de retención de la población joven, frenando su inmigración hacia las grandes ciudades. El turismo les ofrecería la posibilidad de mejores condiciones económicas y laborales sin tener que abandonar sus lugares de origen. De este modo, los turismo suponen un espacio de debate en torno a cómo la misma comunidad se vincula con ellos, poniendo en evidencia que el patrimonio es, por un lado, un agente conflictivo, pero también de cohesión social.

Participantes de la mesa Desarrollo, turismo, patrimonio y sustentabilidad

- CAROLINA TAPIA, jefa del Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- CLAUDIA CASTILLO, representante del Colegio de Arqueólogos de Chile.
- JOSÉ HUERTA, constructor y reparador de ruedas de agua de la localidad de Larmahue, Pichidegua, región del Libertador General Bernardo O'Higgins.
- PABLO PAINEMILLA, encargado nacional del Programa Fomento y Protección del Patrimonio Indígena, Fondo de Cultura y Educación, Dirección Nacional de Conadi.
- LEONARDO PAKARATI, cineasta, rapanui. Panelista del Coloquio de Rapa Nui.
- EDUARDO CONTRERAS, encargado Oficina Técnica región del Libertador General Bernardo O'Higgins, Consejo de Monumentos Nacionales.
- SILVIO ZEREGA, director de la Corporación Museo del Salitre, Iquique.
- SERGIO RAPU, profesor, antropólogo, investigador y empresario. Panelista del Coloquio de Rapa Nui.
- FLOR MARÍA GUTIÉRREZ, representante de la Fundación del Patrimonio Rapa Nui y de la comunidad de Coñaripe.

Moderadora:

- LILIAN RIQUELME, empresaria hotelera, Punta Arenas. Panelista del Coloquio Regional de Magallanes.

Secretaria de mesa:

- CRISTINA GÁLVEZ, profesional de la Unidad de Extensión, del Departamento de Patrimonio Cultural, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Diagnóstico

1.1 • Se da cuenta de la folclorización y cosificación del patrimonio

Se plantea en la mesa el problema de la cosificación y el enfoque purista del patrimonio que niega su dimensión social y su transformación como manifestación viva y cambiante, así como su inserción en la dinámica del turismo. Ello implica la invisibilización de los factores económicos y políticos que lo condicionan. Se pone de relieve la importancia de que las instituciones del Estado sean agentes de cambio y orientadores de la mirada en este sentido, así como la necesidad del trabajo colaborativo al interior de las regiones para fortalecer la gestión de su patrimonio y consolidar los enfoques sobre la identidad local.

CAROLINA TAPIA: «Nosotros, en la Dibam, recibimos muchos alumnos en práctica y nunca he visto un alumno de turismo. Cuando tomamos las manifestaciones como objetos casi de museo, que tienen que conservarse puros, estamos negando la sociabilidad que tiene que tener el patrimonio. La comunidad cambia en el tiempo y de acuerdo al contexto de lo que ocurre en el país, por lo tanto estamos intentado pasar a esta imagen más dinámica y trabajar con la comunidad respecto del turismo. Y no solo eso, entregar, por ejemplo, herramientas para que las personas defiendan sus barrios de las inmobiliarias».

FLOR MARÍA GUTIÉRREZ: «Actualmente estamos sindicados como mapuche violentos y estamos trabajando por recuperar todo lo que sea ancestral y vincularnos a las iniciativas de la región para trabajar en un proyecto conjunto y cambiar los estigmas».

EDUARDO CONTRERAS: «Los conceptos sobre el patrimonio son muy disímiles. Se autorizó a un alcalde a instalar una feria artesanal en un zona típica y pensamos que llegaríamos y veríamos en la feria productos típicos y lo primero que vemos son los productos taiwaneses. Entonces el alcalde no entiende lo que es artesanía o tenemos conceptos diferentes. A partir de eso no se autorizan ferias artesanales en zonas típicas».

1.2 • Se define como escasa la normativa de resguardo en zonas turísticas patrimoniales

Se plantea la desprotección de zonas patrimoniales expuestas al impacto del turismo y la necesidad de incorporar medidas de protección en los planes de manejo, mayor regulación de la actividad turística y requisitos para los operadores turísticos. Se reconoce, a su vez, el rol que ha cumplido el Consejo de Monumentos Nacionales, evitando en algunos casos la destrucción de patrimonio para el desarrollo de proyectos productivos, priorizando el valor patrimonial, a pesar de las deficiencias y problemas de la actual Ley de Monumentos.

PABLO PAINEMILLA: «Soy mapuche. Tenemos la intención de avanzar en el desarrollo sin perder nuestra identidad. Cuando hablamos de turismo, no quiero que la cultura de mi pueblo se folclorice, sino que el turismo sea una posibilidad para poder desarrollarnos desde la esencia misma del pueblo. No queremos vender nuestra cultura. Queremos que las comunidades se desarrollen, que puedan educar a sus hijos, que tenga mejores relaciones con el Estado chileno y que sus demandas sean escuchadas».

EDUARDO CONTRERAS: «Nosotros tenemos un patrimonio que se ha convertido en polo de desarrollo de la comunidad, porque a partir de allí se ha desarrollado la gastronomía, la artesanía. Y en el caso de las ruedas de agua se ha logrado ganar una primera lucha que tiene que ver con la defensa del patrimonio. Si esas ruedas no hubieran sido declaradas Monumento Nacional no estaríamos hablando de las ruedas de agua de (...), habrían sido eliminadas por no insertarse en el modelo actual de desarrollo imperante.

1.3 • Se reconoce la falta de la educación patrimonial, inventarios y conocimiento de la cultura local

Se plantea el problema de la educación y el conocimiento acerca del patrimonio como factor de base en el desarrollo de un modelo de turismo enraizado en la identidad local y diseñado en conjunto con la comunidad. Se pone de manifiesto la importancia de una educación sensible al patrimonio local, que releve la vitalidad y proyección de las lenguas originarias, no solo basada en textos, sino que incorpore la interacción directa con los espacios, las manifestaciones y la comunidad, así como la formación con alta exigencia de guías capacitados en cultura y patrimonio local certificados.

SERGIO RAPU: «El taxista que se dice rapanui no maneja información de la isla y distorsiona la historia y la cultura y eso irrita a la cultura rapanui. ¿Cómo se empodera a la comunidad? Con el currículo en la escuela; que aprendan la lengua; buscar una manera de premiar a los padres que incentivan la lengua y la cultura local. La educación es la clave para casi todo lo que estamos hablando. Educar también a los guías, los que trabajan en turismo deben ser expertos en el lugar. Hay que educar a los arqueólogos, educadores y equipos empoderados».

LEO PAKARATI: «El sau es una canción tradicional de Samoa y hasta el día de hoy se nos identifica con estas expresiones, a un pueblo que tiene escritura, que tiene grandes monumentos megalíticos, donde hay estratificación social, donde hay *koros* y *nuas*. En el año 1993 se filmó una película en Rapa Nui y entonces nos regalaron el vestuario de Hollywood, porque no era suficiente con lo que teníamos. Nos agregaron los *berebere*, que se usan en los tobillos y muñecas, y se convirtió en el uniforme oficial, así bailan los grupos de baile en la isla. El peligro de esto es que la gente siente que ese es el vestuario rapanui, que ese es el baile de la isla, aunque sea samoano. Entonces no existe un conocimiento de nosotros afuera y lo más terrible es que hablan de nosotros y nos enseñan a nosotros a ser rapanui. Hay que dejar de ser serviles con los turistas».

SILVIO ZEREGA: «Nosotros hicimos un acuerdo con algunos colegios y se sumó una unidad que los alumnos terminaban de desarrollarla en la escuela de Humberstone, usando los mismos bancos que usaron los niños de la salitrera. Esto se ha ido ampliando y recibimos niños, también de Arica, y gente que vivió en la salitrera sube y les explica cómo era la vida en la escuela en esa época».

1.4 • Se señala la falta de planificación turística y desarrollo con la comunidad

Se realiza una crítica al exceso de consultorías externas y a la falta de definición de criterios previos de la comunidad sobre qué se quiere y se puede ofrecer y qué turistas se quiere recibir, de acuerdo al tipo de turismo y sus intereses especiales, tales como ciencia, playa, desierto u otros. Se plantea la importancia de que las comunidades puedan fijar sus criterios respecto del turismo, de acuerdo a sus reales necesidades. Se evidencia la falta de análisis de la capacidad de carga en la oferta de los atractivos turísticos

patrimoniales, la infraestructura hotelera y la preparación de los actores implicados. Se da cuenta también de iniciativas valiosas que deben ser consideradas referentes en este ámbito, poniendo de manifiesto la importancia del trabajo articulado de la comunidad, los investigadores, los gestores, los servicios del Estado y los operadores turísticos.

PABLO PAINEMILLA: «En Conadi se creó un programa especial de ecoturismo o turismo étnico. Las comunidades están haciendo el llamado de participar desde sus necesidades, de involucrar la gastronomía y que podamos ganarnos la vida, para que sea una verdadera ayuda, pero desde la identidad. Que el visitante se interese en gastronomía, pero también se interese por comunicarse con nosotros. La invitación está hecha a que todos puedan participar en esta iniciativa».

SILVIO ZEREGA: «Somos una corporación privada y tenemos que autosustentarnos, por eso no demonizamos el turismo, porque lo necesitamos, pero no modificamos nuestra esencia por el turismo. Somos una asociación de 250 personas que trabajaron en las salitreras. No hay letreros de propaganda, la gente va a Humberstone, en grupos o de manera individual. Nuestra idea es que puedan interactuar con todo lo que está ahí. Los *tours* nos significan seguir viabilizando la corporación, pero no hay hoteles y eso es un problema. Esto es lo que fue la industria salitrera y ese es el patrimonio que queremos difundir a través del turismo. No queremos gente vestida de pampina, [ni] folclorizar nuestra cultura».

CLAUDIA CASTILLO: «Mi área de estudio es la región de Antofagasta y he trabajado en un proyecto de investigación sobre los geoglifos de Chiu Chiu que grafica el problema del desarrollo del turismo con los pueblo indígenas y de resignificar un lugar en función del desarrollo del pueblo, de modo sustentable. Con la comunidad de Peine trabajamos en las excavaciones arqueológicas, en el rescate y la catalogación de material y capacitación de guías turísticos. El rol de los arqueólogos se amplía al de mediadores sociales en función del desarrollo de un proyecto turístico arqueológico con sustentabilidad».

LILIAN RIQUELME: «Me impresiona el liderazgo del caso atacameño. En un principio, cuando se desarrolló el turismo, se hizo a través de la Conaf y ellos fueron estratégicos: constituyeron como unidad institucionalizada un ser atacameño. Establecen una negociación con el Estado y el resultado fue que los recursos turísticos fueron distribuidos a las distintas comunidades.

Hago un paralelo con Magallanes, donde las Torres del Paine son administradas por la Conaf, pero lo que se hizo en Torres del Paine fue definir una cantidad de personas por día. Y eso fue una crisis».

LEO PAKARATI: «El punto es que la comunidad defina qué tipo de turismo quiere ofrecer y qué tipo de turista va a traer ese turismo. Rapa Nui es conocida por sus playas, pero no nos interesa el turismo de playa, que es lo que ofrece la compañía aérea que vuela a la isla. La única forma de hacer que llegue la gente que a nosotros nos interesa es que suban los precios de los vuelos. La gente que va en crucero a la isla es indiferente, porque van por horas y a veces no pueden desembarcar y van con indicaciones expresas de no comprar artesanía. Si la entrada a la isla se equipara con la entrada a Galápagos te aseguro que tendríamos una situación parecida, acorde a la capacidad de carga. Hoy, nuestro mayor problema es la gente que se va a vivir a la isla. Claramente, el Estado tiene un rol pero también las propias comunidades tienen que generar sus propios recursos desde la gestión de proyectos y la ayuda privada. En la isla no nos hemos negado [a] la inversión privada, pero hay que tener cuidado con respecto a quien se vuelve el dueño de ese patrimonio. La inversión privada implica definir [una] línea editorial desde la propia comunidad dueña del patrimonio. Y el Estado debe asegurar que las inversiones se hagan en lo comprometido y no en otra cosa».

EDUARDO CONTRERAS: «Para desarrollar la identidad, tenemos que ver las deficiencias de la comunidad. Nosotros en Larmahue, donde hacen las ruedas de agua, hicimos un diagnóstico para evaluar el potencial turístico y resulta que los restaurantes no pueden instalarse en el lugar porque hay que tener agua potable y alcantarillado, y eso impide el desarrollo del turismo. Por eso es vital el plan de trabajo con la comunidad para desarrollar un turismo sustentable, que considere el contexto y las necesidades de inversión pública y privada. Es un camino largo y complejo, tenemos hartos baches en el camino. Dejemos de gastar plata en consultoras y que al momento de aplicar los resultados no se cuenta con la comunidad. La sustentabilidad la da la comunidad».

1.5 • Se evidencia el conflicto entre el modelo de desarrollo comunitario y la sociedad de mercado

La discusión se centra en los conflictos que genera el choque entre las formas de vida y los conceptos de desarrollo de las comunidades y el mercado, con su mirada cortoplacista, que impide el desarrollo sustentable y atenta

contra la conservación de la biodiversidad. Se pone en evidencia el riesgo en el que se encuentra la riqueza ecosistémica en muchos casos, expuesta al impacto del turismo, y la importancia de generar planes de largo plazo que pongan el objetivo del desarrollo de la comunidad por sobre el desarrollo turístico.

SERGIO RAPU: «Isla de Pascua es un museo al aire libre que recibe al año sobre 150.000 turistas. El impacto es grande en términos de conservación y hay muchos inmigrantes continentales o extranjeros. Entonces la comunidad reacciona porque esto afecta la disponibilidad de agua, el aumento de desechos, la mayor exposición del patrimonio a la destrucción, etcétera. El turismo llegó por Lan Chile, aumenta el número de asientos y baja los pasajes y se llena la isla».

LILIAN RIQUELME: «Nosotros tenemos una riqueza ecosistémica que está en riesgo dada sus condiciones; somos un laboratorio natural. Por eso hemos empezado a tener una mirada más compleja de cómo vamos desarrollar el patrimonio de manera sustentable en este contexto neoliberal y centralizado. Magallanes levanta una propuesta de control a través del movimiento social para oponerse a las industrias extractivas en defensa de la reserva de la biosfera y exigir así respeto a la comunidad».

Propuestas

- 1.1 · Establecer políticas y regulaciones que prioricen el desarrollo y protejan el patrimonio de la comunidad. La vida comunitaria debe ser el fundamento del turismo. En la medida que la comunidad valora, define y vive su patrimonio, hay un potencial turístico de calidad. Proteger el recurso turístico patrimonial a través de planes de manejo realizados en conjunto con la comunidad basados en diagnósticos de todos los aspectos y medición de la capacidad de carga.
- 1.2 · Establecer políticas y regulaciones destinadas a preservar la biodiversidad ecológica y la diversidad cultural, en un contexto de uso dinámico, sin inmovilizar los recursos, pero garantizando su mantención en el tiempo.
- 1.3 · Establecer la exigencia para operadores y grupos de contar con un guía local especializado.
- 1.4 · Establecer instancias de formación de alta exigencia de guías especializados en patrimonio local en el nivel medio, técnico profesional y educación superior, los cuales deben ser acreditados.
- 1.5 · Establecer un compromiso permanente del Estado con una educación de calidad con pertinencia local, que fomente la valoración del patrimonio y la pluriculturalidad, incorporando el patrimonio regional en el currículum escolar y formando profesores especialistas en la educación intercultural, con reconocimiento, uso, valoración y protección de los espacios de significación cultural.
- 1.6 · Desarrollar un inventario del patrimonio cultural inmaterial de las distintas regiones, con participación de las comunidades, y que sea accesible para su consulta.
- 1.7 · Generar archivos con las investigaciones realizadas sobre los distintos ámbitos, que pueden estar a disposición de la comunidad y de todos los actores involucrados y servir de insumos para el diseño de un turismo

sustentable. Elaborar, a la vez, un inventario especial de carácter turístico, incorporando también los atractivos naturales para desarrollar la cadena de valor de la comunidad y su territorio.

1.8 · Proponer proyectos de infraestructura con pertinencia local y participación de la comunidad, con inversión pública, privada y mixta, de acuerdo al análisis estratégico, abordando también temas sanitarios.

330

1.9 · Trabajar en la difusión y consolidación de las miradas nacionales, regionales, locales y barriales, así como en el conocimiento de las políticas y herramientas disponibles.

Este libro
se terminó de
imprimir en noviembre
de 2017 en Santiago de Chile.
En sus textos se utilizó la tipografía
Nikola de los tipógrafos chilenos Sergio Leiva
y Rodrigo López. Su interior está impreso a 2/2 colores
en papel Bond ahuesado de 90 gramos y las tapas
a 2/1 colores en papel Rives Tradition
de 320 gramos. Se imprimieron
3.000 ejemplares en
Salesianos.







Consejo
Nacional de
la Cultura y
las Artes

Gobierno de Chile